5750

STANFORD·VNIVERSITY·LIBRARY

Digitized by Google

Realencyklopädie

für protestantische

Theologie und Kirche

Begründet von J. J. Herzog

In dritter verbesserter und vermehrter Auflage

unter Mitwirkung

vieler Theologen und anderer Gelehrten

herausgegeben

von

D. Albert Hauck
Professor in Leipzig

Einundzwanzigster Band

Wandalbert — Zwingli

5 nachträgliche Artikel

Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1908

K. B. Hof- und Universitäts-Buchdruckerei von Junge & Sohn in Erlangen.

Verzeichnis von Abkürzungen.

1. Biblische Bücher.

Gen	=	Genesis.	Pr	=	Proverbien.	Ze	=	Zephania.	Rö	=	Römer.
Ex	=	Exodus.	Prd	=	Prediger.	Hag	=	Haggai.	Ko	=	Korinther.
Le	=	Leviticus.	HL	=	Hohes Lied.	Sach	=	Sacharia.	Ga	=	Galater.
Nu	=	Numeri.	Jes	=	Jesaias.	Ma	=	Maleachi.	Eph	=	Epheser.
Dt	=	Deuteronomium.	Jer	=	Jeremias.	Jud	=	Judith.	Phi	=	Philipper.
Jos	=	Josua.	Ez	=	Ezechiel.	Wei	=	Weisheit.	Kol	=	Kolosser.
Ri	=	Richter.	Da	=	Daniel.	To	=	Tobia.	Th	=	Thessalonicher.
Sa	=	Samuelis.	Ho	=	Hosea.	Si	=	Sirach.	Ti	=	Timotheus.
Kg	=	Könige.	Joe	=	Joel.	Ba	=	Baruch.	Tit	=	Titus.
Chr	=	Chronika.	Am	=	Amos.	Mak	=	Makkabäer.	Phil	=	Philemon.
Esr	=	Esra.	Ob	=	Obadja.	Mt	=	Matthäus.	Hbr	=	Hebräer.
Neh	=	Nehemia.	Jon	=	Jona.	Mc	=	Marcus.	Ja	=	Jakobus.
Esth	=	Esther.	Mi	=	Micha.	Lc	=	Lucas.	Pt	=	Petrus.
Hi	=	Hiob.	Na	=	Nahum.	Jo	=	Johannes.	Ju	=	Judas.
Ps	=	Psalmen.	Hab	=	Habacuc.	AG	=	Apostelgesch.	Apk	=	Apokalypse.

2. Zeitschriften, Sammelwerke und dgl.

A. = Artikel.
ABA = Abhandlungen der Berliner Akademie.
AdB = Allgemeine deutsche Biographie.
AGG = Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissenschaften.
ALKG = Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters.
AMA = Abhandlungen d. Münchener Akademie.
AS = **Acta Sanctorum der Bollandisten.**
ASB = **Acta Sanctorum ordinis s. Benedicti.**
ASG = Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften.
AT = Altes Testament.
Bd = Band. Bde = Bände.
BM = **Bibliotheca maxima Patrum Lugdunensis.**
CD = **Codex diplomaticus.**
CR = **Corpus Reformatorum.**
CSEL = **Corpus scriptorum ecclesiast. lat.**
DchrA = **Dictionary of christian Antiquities von Smith & Cheetham.**
DchrB = **Dictionary of christian Biography von Smith & Wace.**
DLZ = Deutsche Litteratur-Zeitung
Du Cange = **Glossarium mediae et infimae latinitatis ed. Du Cange.**
DZKR = Deutsche Zeitschrift f. Kirchenrecht.
FdG = Forschungen zur deutschen Geschichte.
GgA = Göttingische gelehrte Anzeigen.
HJG = Historisches Jahrbuch d. Görresgesellsch.
Hwh = Halte was du hast.
HZ = Historische Zeitschrift von v. Sybel.
Jaffé = **Regesta pontif. Rom. ed. Jaffé ed. II.**
JdTh = Jahrbücher für deutsche Theologie.
JprTh = Jahrbücher für protestant. Theologie.
JthSt = **Journal of Theol. Studies.**
KG = Kirchengeschichte.
KO = Kirchenordnung.
LCB = Literarisches Centralblatt.
Mansi = **Collectio conciliorum ed. Mansi.**
Mg = Magazin
MG = **Monumenta Germaniae historica.**
MGkK = Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst.
MkP = Monatsschrift f. kirchl. Praxis.
MSG = **Patrologia ed. Migne, series graeca.**
MSL = **Patrologia ed. Migne, series latina.**
Mt = Mitteilungen.
NA = Neues Archiv für die ältere deutsche Geschichtskunde.
NF = Neue Folge.
NJdTh = Neue Jahrbücher f. deutsche Theologie.
NkZ = Neue kirchliche Zeitschrift.
NT = Neues Testament.
PJ = Preußische Jahrbücher.
Potthast = **Regesta pontificum Romanor. ed. Potthast.**
RQS = Römische Quartalschrift.
SBA = Sitzungsberichte d. Berliner Akademie.
SMA = „ d. Münchener „
SWA = „ d. Wiener „
SS = **Scriptores.**
ThJB = Theologischer Jahresbericht.
ThLB = Theologisches Literaturblatt.
ThLZ = Theologische Literaturzeitung.
ThQS = Theologische Quartalschrift.
ThStK = Theologische Studien und Kritiken.
TU = Texte und Untersuchungen herausgeg. von v. Gebhardt u. Harnack.
UB = Urkundenbuch.
WW = Werke. Bei Luther:
WW EA = Werke Erlanger Ausgabe.
WW WA = Werke Weimarer Ausgabe.
ZatW = Zeitschrift für alttestamentl. Wissenschaft.
ZdA = „ für deutsches Alterthum.
ZdmG = „ d. deutsch. morgenl. Gesellsch.
ZdPV = „ d. deutsch. Palästina Vereins
ZhTh = „ für historische Theologie.
ZKG = „ für Kirchengeschichte.
ZKR = „ für Kirchenrecht.
ZkTh = „ für katholische Theologie.
ZkWL = „ für kirchl. Wissensch. u. Leben.
ZlThK = „ für luther. Theologie u. Kirche.
ZPK = „ für Protestantismus u. Kirche.
ZprTh = „ für praktische Theologie.
ZThK = „ für Theologie und Kirche.
ZwTh = „ für wissenschaftl. Theologie.

Nachträge und Berichtigungen.

4. Band: S. 195 Z. 25 l. statt (vgl. d. A.) (s. d. A. Eck Bd V S. 139,1).

S. 496 Z. 12. Herr Prof. Dr. L. Neubaur in Elbing teilt mir mit, daß in einer dem 18. Jahrhundert angehörigen Handschrift des Elbinger Stadtarchivs, welche teilweise nicht mehr vorhandene Epitaphien Elbinger Kirchen enthält, aus der katholischen Nicolai-Kirche, die sich damals in den Händen der Evangelischen befand, folgende Grabschrift mitgeteilt ist:

Anno 1588 d. 17. Martii. Ist in Gott entschlaffen der Achtbahre und Hochgelarte Herr Petrus Dathenus Doctor Theologiae und Medicinae. Des seele Gott genade.

8. Band: S. 36 Z. 40 füge bei: M. Hoßfeld, Johannes Heynlin aus Stein. Ein Kapitel aus der Frühzeit des deutschen Humanismus, Basler Zeitschr. für Gesch. u. Altertumskunde VI, S. 309—356, VII, S. 79—219 u. 235—431.

9. Band: S. 593 Z. 6 füge bei: Eine ausführliche Bibliographie über diese Sage bis zum Jahre 1893 von L. Neubaur im Centralblatt für Bibliothekswesen, X. Jahrgang, 1893, S. 249—267; 297—316.

10. Band: S. 397 Z. 37 (l. Jes 66, 10 laetare Jerusalem nach der Itala; nach dem Introitus im Missale Romanum kann nur an diese Stelle gedacht sein) st. Jes 54, 1 laetare sterilis. **Bertheau.**

14. Band: S. 286 ff. Zum Art. Oekolampad sendet mir Herr D. Bossert folgende Notizen: Hüsgen ist ein heute noch am Mittelrhein verbreiteter Familienname, der mit Hüserle nichts zu thun hat. Oekolampadius ist willkürliche humanistische Deutung des Namens. S. 287,18 Weinsberg: Stiftung der Prädikatur durch den Rat 8. April 1510, Bischöfliche Bestätigung 9. Juni 1510, Präsentation des Joh. Heusgin durch Herzog Ulrich von Wirttemberg bei dem Bischof Lorenz von Würzburg 3. April 1510. Verzicht des Joh. Husschein auf die Prädikatur, die Erh. Schnepf übertragen wird, 5. Juli 1520, s. Blätter für Württ. KG. 1895, 40.

S. 621 Z. 44. In den Bl. f. Württ. KG. 1892, 71 habe ich Waldsee, die Heimat Jak. Schenks, als Heimat von Johann Baltz wahrscheinlich zu machen gesucht. Trefflich paßt dazu die patria stagnalis. Denn Waldsee liegt an zwei Seen sehr hübsch. Der Wechsel von W, B, P ist eine bekannte Sache. Mich. Schenk, der Bruder Jakobs, ist in der Alb. Viteb. als de Baltze eingetragen. Entscheidend dürfte der Familienname Genser sein. Denn 15 km s.ö. Waldsee liegt der Weiler Gensen. **D. G. Bossert.**

17. Band: S. 159 Z. 28 füge bei Dyroff, Rosmini. Mainz 1906. **Benrath.**

18. Band: „ 15 „ 2 l. herzoglichen st. kurfürstlichen.

19. Band: „ 796 „ 38 l. IV st. VI.

S. 796 Z. 54 l. IX st. XI.

„ 839 „ 35 füge bei: Ueber die Tonsur in der jetzigen orientalischen Kirche s. N. Milasch, D. Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, übers. von A. v. Pessić, 2. Aufl. Mostar 1905, S. 270: Das sichtbare Zeichen des Eintritts in den Klerus ist die vom Bischof vorgenommene Tonsur, can. 33 der 6., can. 14 der 7. allg. Synode. Ueber die Mönchstonsur S. 663.

20. Band: S. 80 Z. 27 l. Talent st. Tallent.

S. 301 Z. 45 füge nach Jahrhunderten ein: 2. Aufl.

„ 667 „ 35 l. Trogus st. Torgus.

„ 725 „ 27 l. seinen st. seinem.

„ — „ 41 l. Pektoral st. Pekoral.

„ 858 Spalte 2 Z. 19 u. 20 l. 762 u. 764 st. 662 u. 664.

21. Band: S. 73 Z. 41 f. ist die Bemerkung auch abgedruckt — Urkundenbuch zu streichen.

S. 73 Z. 44 füge nach 1733; bei Förstemann, Urkundenbuch z. Geschichte des Reichstags in Augsburg 1833—35.

S. 177 Z. 13 l. Advices st. Adresses.

„ 186 „ 34 l. summatim st. summatin.

„ 188 „ 46 l. vordringenden st. vordingenden.

„ 584 „ 10 u. 26 l. אֵזוֹב st. אֱזוֹב

„ 657 „ 60 l. Vindobonenses st. Vindebonenses.

„ — „ 61 l. von st. an.

„ 671 „ 27 l. fortlaufende st. fortlaufenden.

„ 672 „ 31 l. 20 st. 29.

„ 760 „ 3 füge bei: Griepenkerl, Das Duell im Lichte der Ethik, Trier 1906.

„ — „ 12 füge nach Halberstadt bei: jetzt vom Generalsekr. M. Schnits, Köln, Volksgartenstr. 21.

„ 763 Z. 21 füge nach Halberstadt bei: jetzt Köln.

„ — „ 23 füge nach Litt.). bei: Sie zählt heute, Oktober 1908, 2231 Mitglieder.

Wandalbert, Mönch in Prüm, gest. nach 850. — Oudinus, Comment. de script. eccl. II S. 149 ff.; Fabricius, Bibl. med. et infim. lat. VI S. 314 ff.; Hist. litér. de la France V S. 377 ff.; Bähr, Gesch. d. röm. Litterat. im Karol Zeitalter S. 114 f. u. 229 f.; Schroeckh, KG XXIII S. 215 f.; Rettberg, KG Deutschlands I S. 465 u. 482; Ebert, Gesch. d. Lit. des MA II S. 185 ff.; Dümmler, NA IV 1879 S. 305 ff.; Wattenbach, GQ I⁷ S. 310; Riegl in den Mt. d. Instit. f. Oesterr. GF. X 1889 S. 35 ff.; Achelis in d. AGG NF III, 3 1900.

Zu den ältesten Klöstern in der Diöcese Trier gehörte das Kloster Prüm, Prumia, in der Eifel. Den Grund zu demselben legte eine gewisse Bertrada mit ihrem Sohne Charibert im J. 720 (vgl. Beyer, MRh. UB I S. 10 Nr. 8); erneuert und reich ausgestattet wurde das Kloster durch Pippin d. Kleinen und seine Gemahlin Bertrada (Nr. 10. 16), wie auch Karl d. Gr. dasselbe weiter bereicherte (Nr. 28. 29. 35 ꝛc.). Der dritte Abt seit der Neugründung war Markward (829—853); er hatte seine Bildung im Kloster Ferrières erhalten, und verpflanzte die Liebe zu gelehrten Studien, die dort heimisch war, in das deutsche Kloster. Unter ihm lebte Wandalbert als Mönch in Prüm. Sieht man von den wertlosen Angaben des Trithemius in seiner Schrift de script. eccl. S. 281 ab, so wissen wir über seine Person sehr wenig. Sicher ist nur, daß er im J. 813 geboren wurde, das ergiebt sich aus einer Stelle des Martyrologiums (Conclus. v. 10 f. S. 603 der Ausgabe von Dümmler), aber zweifelhaft ist, ob man ihn für einen geborenen Deutschen halten darf. Wenn er sagen kann, daß der Kölner Kleriker Otrich ihn, postquam longo a patria rebusque domesticis non tam exulere quam degere cepit, mit Rat und That unterstützte, und wenn dabei ohne Zweifel an seinen Eintritt in das Kloster zu denken ist, so können die Rheinlande nicht seine Heimat gewesen sein. Aus dem inneren Deutschland wird er aber schwerlich dahin gekommen sein; denn Florus von Lyon erscheint als ihm befreundet, er stellt ihm Bücher zur Verfügung, a. a. O. Man darf deshalb annehmen, daß Frankreich seine Heimat gewesen ist. Noch sehr jung muß er seine litterarische Thätigkeit begonnen haben; denn die weltlichen Gedichte, mit welchen er nach dem Beifall der Menge strebte, wird er schwerlich im Kloster verfaßt haben (Propos. v. 1 f. S. 576). Im J. 839 aber befand er sich bereits in Prüm. Denn damals forderte ihn Markward auf, die ältere Lebensbeschreibung des hl. Goar zu überarbeiten und fortzusetzen. So entstanden die Miracula S. Goaris presbyteri, zusammen mit der Vita in zwei Büchern zuerst zu Mainz 1489 gedruckt. Darauf nahm sie Surius in seine Acta Sanctt. zum 6. Juli S. 92 ff. auf; als später Mabillon sie vollständiger in einer Handschrift zu Rheims fand, ließ er sie mit kritisch-historischen Anmerkungen in den ASB II, S. 269 ff. wieder abdrucken; sodann findet man sie in den AS zum 6. Juli S. 337 ff. Die alte Vita s. Goaris ist von Krusch MG SRM IV S. 402, W.s Miracula s. Goaris mit der Vorrede zu seiner Überarbeitung der Vita sind von Holder-Egger MG SS XV S. 361 neu herausgegeben. Die Veranlassung zu Markwards Aufforderung gab nach W. der Bd VI S. 738, 39 f. erwähnte Zwiespalt zwischen Prüm und Trier über den Besitz der Goarszelle.

Das zweite Werk W.s ist das Martyrologium, welches er, aufgemuntert und unterstützt von dem oben genannten Otricus, in Versen schrieb und um das Jahr 850 vollendete. Er benützte bei der Ausarbeitung desselben die älteren Martyrologien besonders das Bedas; doch hat er auch manches Eigene. Vorangestellt ist eine in Prosa verfaßte Vorrede, in welcher W. die verschiedenen von ihm angewendeten Versmaße ausführlich erklärt. Der Vorrede folgen sechs Gedichte in lyrischem Metrum, die Invocatio, eine Anrufung Gottes um Beistand und um Begeisterung zur würdigen Besingung der Triumphe der Heiligen, die allocutio, eine Anrede an die Leser des Martyro-

logiums, worin die Tugenden der Heiligen ihnen als Vorbilder empfohlen werden, eine doppelte Widmung an Otrich und an Kaiser Lothar, die propositio, der Plan des Werkes, und eine Übersicht der Zeitteile des Jahres, der Jahreszeiten, Monate und Tage. Das Martyrologium selbst folgt mit dem Januar beginnend dem Kalender und charakterisiert für jeden Tag einen oder mehrere Heiligen in kurzen Zügen ihres Lebens und Todes. Am Schlusse stehen zwei an Christus gerichtete Gedichte, die conclusio und der Hymnus in omnes Sanctos, letzterer in sapphischen Versen. Mit dem Martyrologium sind verbunden Gedichte über die Monate und deren Zeichen, sowie über die verschiedenen Landarbeiten und die Zeiten für die Jagd, die Fischerei und den Obst-, Land- und Weinbau, in heroischem Versmaße, ferner ein Horologium, endlich eine poetische Behandlung der Schöpfungsgeschichte. — So unverkennbar in allen diesen Poesien das Bestreben ist, die Alten in Sprache und Ausdruck unmittelbar nachzuahmen und die metrischen Formen nach den älteren klassischen Mustern zu bilden, so finden sich in ihnen doch nur wenige Stellen, welche den Geist echter Dichtkunst verraten, und sie dürfen daher nicht sowohl gelungene Dichtungen, als vielmehr beachtungswerte Kunstprodukte gelehrter Bildung jener Zeit genannt werden.

Das Martyrologium erschien zuerst im Druck, jedoch ohne die dasselbe begleitenden kleineren Gedichte, 1563 in den Werken Bedas, dem es längere Zeit teilweise beigelegt wurde. Darauf ließ es Molanus in seiner Ausgabe des Martyrologiums des Usuard neben diesem nach den einzelnen Monaten abdrucken, 1568. Einen vollständigeren Abdruck nebst den vorausgeschickten und nachfolgenden Gedichten lieferte d'Achery in seinem Spicilegium veterum Scriptorum, V, S. 305 ff. in der 2. Ausgabe fügte er II, S. 38 ff. das Gedicht De creatione mundi per ordines dierum VI — in pherekratischen Versen hinzu, über dessen Wert die Urteile sehr verschieden lauten. Der Text der 2. Ausgabe ist MSL Bd 121 wiederholt; eine kritische Ausgabe gab Dümmler in den MG Poet. lat. aev. Carol. Bd II, 1884, S. 567 ff. (**G. H. Klippel** †) **Hauck.**

Warburton, William, gest. 1779, engl. Gelehrter u. Bischof von Gloucester. — Litteratur: Nichols's Liter. Anekdota (vgl. Index); vol. V, 529—658 giebt das vollständige Verzeichnis der Werke W.s neben reichem biograph. Material und zahlreichen Briefen; die Korrespondenz W.s mit Stukeley, des Maizeaux, Birch, Nath. Forster, Concanen, Theobald, Doddridge u. a. vgl. in Nichols's Illustrations, vol. II, 1—654 und 811—836; weitere Briefe an Sherlock, Hare, Ch. Yorke, Ansprachen und Predigten W.s hat Franc. Kilvert 1841 gedruckt; Life of W. von Hurd 1794 (Neudruck mit Zusätzen von Kilvert 1860) u. von J. Selby, London 1863 (trocken, aber verläßlich in den biographischen Partien); viele Einzelheiten über W. in Popes Works von Courthorpe, in Cradocks Lit. and Miscell. Memoirs, 1828, in Walpoles Letters, Boswells Johnson, Johnsons Life of Pope, in Priors Malone und in Le Neves Fasti (I, 224; 441; 450; III, 300). — Vgl. ferner Mark Pattisons Essays, 1889, vol. II, 119—176; National Rev.. 1863, Review of Watson's Life; Encycl. Brit., vol. XVI; Diction. of Nat. Biogr. ed. Sidney Lee, vol. LIX. — Overton, The Church in Engl., Lond. 1897, Bd II; Abbey u. Overton, Engl. Church in the 18th Century, Lond. 1878; L. Stephen, Hist. of Engl. Thought; Quart. Rev., April 1877; Cairns, Unbelief in the 18th Cent., 1881; Tulloch, Rational Theology; J. Hunt, Relig. Thought in Engl., Lond. 1870—72; ders., Rel. Thought in Engl. in the 19th Cent., Lond. 1897. — Stäudlin, Kirch.-Gesch. Englands; Buckle-Ruge, Gesch. d. Civilisation in England; Lechler, Gesch. d. engl. Deismus und oben Art. Deismus (Bd IV S. 532—559).

G. Warburton, ein Stadtrat (town-clerk) von Newark, bestimmte seinen am 24. Dezember 1698 geborenen Sohn William schon in frühester Jugend für die juristische Laufbahn. Im Jahre 1714 wurde dieser einem Sachwalter in die Lehre gegeben, der mit dem unwilligen und interesselosen Jungen nichts anzufangen wußte und ihn nach wenig Jahren entließ; auch dem selbstständig gewordenen Sachwalter fehlte die Berufsfreudigkeit in dem Maße, daß er die angestrebte Verwirklichung des väterlichen Wunsches um 1720 endgiltig aufgab und dem Kirchendienst sich zuwandte, zu dem ihn innere Neigung trieb. Er galt damals als ein den Lebenswirklichkeiten abgewandter, unpraktischer Mensch, dessen Gedankenwelt, an ungeordneter, nächtlicher Lektüre in allen Wissensgebieten genährt, von den gesunden Bahnen geistigen Werdens abzuirren schien. Aber schon ehe er (22. Dezember 1723) die Diakonatsweihe empfing, veröffentlichte er eine Uebersetzung lateinischer Dichter und Prosaiker (Miscellaneous Translations from Roman Poets, Orators and Historians, gedruckt 1724) die, wenn auch mit den herkömmlichen Mängeln des Anfängertums behaftet, doch die Aufmerksamkeit vornehmer Kreise (Rob. Sutton, Lord Lexington, u. a.) auf ihn zog und ihm die Pforte zum Lebensaufstieg aufthat. Durch Suttons Fürsprache wurde er (am 1. März 1727 als Priester ordiniert) Pfarrer von Greaseley

(Griesley), im Juni 728 von Brant-Broughton, 1730 von Frisby und promovierte in demselben Jahre zum M.A. an der Cambridger Universität.

In der dörflichen Zurückgezogenheit hatte er inzwischen den anfangs auseinanderstrebenden wissenschaftlichen Neigungen Richtung und Einheit zu geben gelernt, während der durch 18 Jahre hindurch fortgesetzte akademische Verkehr ihm die systematische Vertiefung brachte, die ihn später in die Reihe der hervorragenderen staatskirchlichen Theologen emporhob. — Nachdem er sich mit Anmerkungen zu Theobalds Shakspere-Ausgabe und einer juristischen Untersuchung **On the Legal Judicature in Chancery**, endlich mit dem Angriff auf eine Schrift Sir Philipp Yorkes (des nachmaligen Lordkanzlers Lord Hardwicke) die wissenschaftlichen Sporen verdient hatte und in nähere Beziehungen zu dem litterarischen Führer der Epoche, Pope, gekommen war, trat er 1736 mit einer Untersuchung über **The Alliance between Church and State** hervor, die vielfach als sein bestes Werk angesehen wird. Ein Buch, das mit seiner starken Betonung der staatskirchlichen Idee nicht nur nach der formellen Seite, der glänzenden Sprache, scharfdurchdachten und durchgeführten Beweisführung, und seinen von der ausgetretenen Bahn abweichenden Gedankengängen, sondern auch durch den Wagemut ausgezeichnet, mit dem es das Problem des Tages, den in fast 200 Jahren noch nicht ausgefochtenen Kampf der Dissenters um ihre kirchliche Existenz, anfaßte, ihn zum berufenen Vertreter und Vorkämpfer des Establishment machte. Hier kam ein Mann zum Worte, der sein Wissen in den Dienst der kirchlichen Wirklichkeiten stellte und nun eine zielbewußte Art, die Welt zu sehen, wie sie war, und selbst in dieser Welt zu stehen, verriet. Von der Theorie des **contrat social** ausgehend, versucht er die Lage der Dinge in der Englischen Kirche durch die Geschichte zu rechtfertigen und der Regierung den Makel, sie habe ihr dem Dissent gegebenes, auf die Befreiung von der Testakte gerichtetes Versprechen nicht gehalten, abzunehmen. Auf die Grundsätze des Natur- und Völkerrechts sich stützend, sucht er den anglikanischen Religionseid (auf die 39 Artikel) als „das einzig mögliche Mittel, die Grundsätze einer Staatskirche (**church established by law of Parliament**) mit denen der religiösen Toleranz zu versöhnen“, und als dem Wesen und der Aufgabe der bürgerlichen Gesellschaft entsprechend nachzuweisen. Der Staat fordere die Verbindung mit der Kirche aus politischen Gründen und biete ihr als Gegengabe Kirchengut und Religionseid zum Schutz ihrer Interessen; die Kirche hinwiederum verzichte für diese Staatshilfen auf ihre Unabhängigkeit und habe, wenn sie auch zu ihrer Selbsterhaltung der staatlichen Fernhaltung der Sekten bedürfe, doch jeder ernsten christlichen Gemeinschaft gegenüber die Pflicht der Duldung, soweit es sich um Glauben und Gottesdienst handle. Alles Sätze, die freimütig und scharf pointiert aussprachen, was von der herrschenden Klasse in jener Zeit allgemein empfunden wurde und als die Aufgabe der nächsten Entwickelungen des Staatskirchentums galt — freilich auch dazu dienten, ihrem Vertreter die Gunst der staatskirchlichen Machthaber zu gewinnen. —

Schon in der ersten Ausgabe der **Alliance** hatte W. ein neues Buch angekündigt, das als sein Hauptwerk gilt und dem er den wissenschaftlichen Ruhm seines Namens in erster Linie verdankt; ein Buch, das, auf weiter und tiefer ausgreifende Linien gestellt, eine grundsätzliche Auseinandersetzung über das Wesen der Offenbarung mit der damals blühenden deistischen Philosophie vom kirchlichen Standpunkt aus versuchte. Der erste Band der **Divine Legation of Moses, demonstrated on the Principles of a Religious Deist, from the Omission of the Doctrine of a Future State of Rewards and Punishments in the Jewish Dispensation (in 6 books)** erschien 1737/8, der zweite 1741; ein dritter ist Fragment geblieben. Gefeiert von der Rechten, rief das Werk sofort nach seinem Erscheinen die leidenschaftlichsten Angriffe und wilde Schmähungen bei den Gegnern, besonders bei den Zeitphilosophen hervor (vgl. **Weekly Miscellany** vom 14. Februar 1738), die sich durch Jahrzehnte hindurch fortsetzten und nach W. „so brutal und beleidigend waren, daß man sie hätte kaum verteidigen können, wenn der Titel **The Divine Legation of Mahomet** gewesen“ wäre.

W. geht in seiner Untersuchung vielfach auf die Anschauungen Lockes zurück, der, im wesentlichen zwar supranaturalistisch gestimmt, doch von der Grundlage seines empirischen Utilitarismus aus für Recht und Wert der Offenbarung den Traditions- und Dogmenbeweis ablehnte und seinerseits durch rein historisch-kritische Untersuchung der Inspirationslehre die Vernünftigkeit des Christentums als dessen wesentliches Moment nachzuweisen versucht hatte. Jenem ist die weit über die heidnische Moralität hinausragende sittliche Höhe des mosaischen Gesetzes, das ihm einerseits mit dem Natur- und Vernunftgesetz, andererseits mit dem messianischen Gesetz des Gottesreichs und dem Evangelium

als identisch erscheint, nichts anderes „als die göttliche Zusammenfassung, Aufhellung und Beglaubigung des Law of Nature, verbunden mit der Vergebung für Übertretungen". Um zur Geltung zu gelangen, bedurfte es der göttlichen Offenbarung, d. h. der Beglaubigung durch Wunder und Inspiration, die Locke persönlich noch als gegeben angenommen 5 hatte. In den Angriffen seiner Nachfolger und Schüler (der Deisten Morgan und Bolingbroke) auf das AT war aber der Versuch gemacht worden, die mosaisch-jüdische Religion ihres göttlichen Ursprungs und Offenbarungscharakters durch den Hinweis auf den Mangel eschatologischer Elemente, der Lehre von der Unsterblichkeit und zukünftigem Lohn und Strafe, zu entkleiden. An diesem Punkte nun setzte W. ein, wie schon in der 10 Alliance den Angriff der Gegner geschickt parierend und deren wichtigstes, gegen die Offenbarungstheologie gerichtetes Argument gegen die Deisten selbst zu wenden und den Schild so zum Pfeil zu machen. Das Gesetz Mosis entbehrt der göttlichen Autorität, weil es nicht durch die Lehre von einer zukünftigen Vergeltung sanktioniert ist, lautete die deistische These; die jüdische Religion, entgegnete W., muß göttlich sanktioniert sein, weil sie auf eine 15 Stütze, die alle andern menschlichen Gesetzgebungen als wirkende Kraft nötig hatten, verzichtete und sich bleibende Geltung zu verschaffen gewußt hat. Ein Schluß, der vor den Gesetzen der Logik kaum Stand hält, aber überraschend auf die Gegner W.s wirkte und damals nur durch die blendende, sieghafte Begründung der These annehmbar wurde. Eine Eigenart, mit der die Gegner schon von der Alliance her bei W. rechnen mußten, der 20 überhaupt nur überreden wollte, wenn er zugleich verblüffen konnte, und „dem es in seiner Polemik viel mehr auf das Gefecht als den Sieg, auf Weckung des Staunens als auf die Wahrheit ankam; ein Künstler und Fechter, nicht ein Kämpfer". —

Im Mosaismus, sagt er (I. Buch), fehlt die Unsterblichkeitslehre; von einem zukünftigen Leben ist nirgends die Rede; aus dem Wesen der bürgerlichen Gesellschaft aber ergiebt sich, daß 25 diese der Lehre von zukünftiger Vergeltung bedarf; die gleiche Notwendigkeit leitet er geschichtlich (II. Buch) aus dem Verhalten der alten Gesetzgeber und Staatsmänner, endlich (III. Buch) aus den Anschauungen und Forderungen der alten Philosophen ab. Der Gesetzgeber wird in der Drohung zukünftiger Strafen seinen natürlichsten und wirksamsten Bundesgenossen erkennen, der dem offenen Übertreter eine über menschliche Strafgewalt hinaus- 30 reichende Sühne und dem heimlichen die Gewißheit einer kommenden Rache vor die Seele rückt. Aber der Gesetzgeber bedarf der Stütze der Religion auch darum, weil er nicht nur das Nichtvorhandensein von Lastern, sondern auch das Vorhandensein und die positive Übung der Tugend wünschen muß. Der Staat als solcher versagt in der Erkenntnis und Wertung des sittlich Guten; er vermag von sich aus ethische Werte nicht 35 festzustellen, weil er ins Herz der Untertanen nicht sehen kann, und er vermag sie auch nicht zu belohnen. Hier ist die Religion aprioristisch die notwendige Ergänzung. Die altägyptische Kultur (IV. Buch) ist ein Beweis der Wahrheit des Mosaismus; aber weder im A noch im NT ist für die jüdische Anschauung die Lehre von der zukünftigen Vergeltung nachweisbar (V. und VI. Buch). „Ist aber diese Lehre für die bürgerliche Gesetz- 40 gebung notwendig und fehlt sie anderseits im Mosaismus: wie darf Moses allein auf sie verzichten, da die menschliche Unvollkommenheit auf sie für die Heiligung des Gesetzes nicht verzichten kann?" Wie kann er sein festumschriebenes Sittengesetz der menschlichen Freiheit gegenüber stützen ohne eine Lehre, die selbst für die laxe hellenisch-römische Sittlichkeit als unentbehrliche Stütze galt? — Die innere Kraft der jüdischen Religion und 45 Sittlichkeit, antwortet darauf W., war die Theokratie, die Gottesherrschaft, die auf providentiellem Grunde ruhte, mit vollkommener Gerechtigkeit und auf außerordentliche Weise in das Leben des Einzelnen wie des Volkes eingriff. Die Theokratie ist gegenüber dem irrenden und blinden allgemeinen Sittengesetz die besondere Vorsehung, die, weil sie ins Verborgene reicht, nicht irren kann. Darum konnte diese dem Gottesvolke ver- 50 liehene Gabe, aber auch nur diese, eine Gesetzgebung zu Geltung und Blüte bringen auch ohne die Lehre von zukünftiger Vergeltung. Verzichtete also der Mosaismus auf eine Stütze, deren die menschlichen Gesetzgebungen notwendig bedurften, so ist zu schließen, daß das jüdische Gesetz auf dem Grunde einer besondern Vorsehung ruhte, die Sendung Mosis also eine göttliche war (W.s Works VI, 6).

55 So anfechtbar diese Beweisführung auf der logischen und religionsgeschichtlichen Linie war — der Prophetismus und die alttestamentliche Weisheit, das Hiob-Problem, der sittliche und religiöse Abfall des Volkes im geteilten Reiche und die unter den Nöten der Zeit aufdämmernde Hoffnung einer seligen Unsterblichkeit (Pſ 49, 16; Hi 19, 35; Ez 37) — und obgleich die auf eine geistreiche Künstelei gestellte Gedankenführung vielen nicht 60 genügte und ihre Kraft durch zahlreiche Paradoxien und Abirrungen in Nebendinge beein-

trächtigt wurde, so fand doch die umfassende Gelehrsamkeit, der originale Gedanke und die packende Kraft der Darstellung in den Gelehrtenkreisen der Universitäten und des Hofs starke Anerkennung, gegen die der von der rechten Seite erhobene Einspruch, W. schwäche seine Position durch die liberalisierende Milde seiner Beurteilung der Conyers Middleton vorgeworfenen Ketzereien, nicht verfing, weil er tadelte, was an sich löblich war, und W.s innere Freiheit bezeugte. — Zugleich rief sie eine umfangreiche Streitschriftenlitteratur hervor, die sich durch Jahrzehnte hinzog, aber ohne wissenschaftliches Ergebnis geblieben ist. Jedenfalls zählten W.s Gegner nicht zum geistigen Hochwuchs der Epoche. — Auf den Verlauf des Kampfes im einzelnen einzugehen, würde hier zu weit führen; doch darf dies gesagt werden, daß die Sätze W.s im wesentlichen Zeitgut geblieben sind und im Geistesleben der Nachwelt Bedeutung nicht mehr haben. Die Schuld daran trägt die Eigenart seiner litterarischen Kunst, deren Erfolge durch Willkür, Paradoxie und Leidenschaft gemindert waren, d. h. durch Mängel einer an sich hochstrebenden Natur. —

Mit der Charakteristik seiner staatskirchlichen Theorie (in der Alliance) und seinen religionsphilosophischen Anschauungen (in der Div. Legation) ist darum die Bedeutung W.s an dieser Stelle erschöpft. Seine, übrigens zahlreichen, nachfolgenden Werke sind fast ausschließlich litterarisch-philosophischer Natur. 1739 übernahm er gegen Herrn de Crousaz eine Verteidigung von Popes Essay on Man, der eine bis zu dem Tode des Dichters reichende innige Freundschaft beider Männer zur Folge hatte; auch an der Bearbeitung von Popes Essay on Criticism, On Homer und der Dunciade war W. beteiligt, und mit dem sicheren Griff des überlegenen, aber nicht immer vornehmen Kämpfers wies er die Angriffe Lord Bolingbrokes auf seine Principles of Natural and Revealed Religion im J. 1754 in dem Buche A View of B.s Philosophy zurück, das lange Zeit als die beste Widerlegung der Bolingbrokeschen Sätze galt. Mit gleicher Kraft verteidigte er, jetzt auf der Höhe seiner litterarischen Ruhms, gegen seinen früheren Schützling Middleton in seinem im Jahre 1750 erschienenen Julian die Wundertheorie der Urkirche, und zusammen mit seinem Freunde Hurd unterzog er in seiner Remarks on Hume's Natural History of Religion (1727) die Thesen des letzteren einer scharfen Kritik. Endlich wandte er sich, mit hartem Urteil alles persönlich-religiöse Innewerden Gottes als Selbsttäuschung und Schwärmerei richtend, gegen Wesley und die Methodisten in seiner Doctrine of Grace. —

Mit dem wachsenden Gelehrtenruhme waren ihm inzwischen auch die kirchlichen Ehren gekommen. 1738 wurde er Kaplan des Prinzen von Wales, durch den Einfluß Lord Mansfields (1746) Prediger der Richtergilde von Lincoln's Inn, 1753, vom Lordkanzler Hardwicke vorgeschlagen, Domherr von Gloucester, 1754 Kaplan des Königs und Dr. theol., 1757 Dean von Bristol und übernahm am 20. Januar 1760 das Bistum Gloucester, das er nach den Anschauungen der Zeit als Sinekure ansah, als die kirchliche Anerkennung für wissenschaftliche Verdienste, während er die geistlichen Verpflichtungen anderen überließ. Seine bischöflichen Amtshandlungen, mehr kann sein Freund Hurd von ihm nicht sagen, richtete er regelmäßig aus; darüber hinauszugehen, gewann er nicht über sich, und Allen nennt ihn „einen tatenlosen Bischof", einen Vertreter des staatskirchlichen Prälatentums der Epoche mit seinen Vorzügen und Fehlern. —

Am 7. Juni 1779 starb er in Gloucester und wurde in seiner Kathedrale begraben. — Das Gedächtnis seines Namens ist der von ihm 1768 gestifteten Warburtonian Lecture „zur Verteidigung der Offenbarungsreligion" erhalten, die jedes Jahr an 3 Sonntagen in Lincoln's Inn gehalten wird und die Veröffentlichung einer Reihe apologetischer Arbeiten (das Verzeichnis vgl. in der Cyclopaedia Bibliographica von J. Darling S. 3102 ff.) veranlaßt hat. —

W.s Schriften (nur die wichtigeren werden genannt): 1. A Critical and Philosophical Enquiry into the Causes of Prodigies, Miracles etc. 1727 (gedruckt von Parr in Tracts of W. and a Warburtonian 1789); 2. The Alliance between Church and State, or the Necessity and Equity of an Established Religion and a Test-Law, demonstrated from the Essence and End of Civil Society, 1736; 2. Ausg. 1741; 3. 1748; 4. 1765; 10. 1846. 3. The Divine Legation, vgl. Text; die 10. Aufl. in 3 Bden besorgte 1846 J. Nichols (deutsche Ausgabe u. d. T.: Die göttliche Sendung Mosis, aus den Grundsätzen der Deisten bewiesen, 3 Bde, Frankfurt 1751—53). 4. A Commentary on Mr. Pope's „Essay on Man" in which is contained a Vindication . . . from the Misrepresentations . . . of M. de Crousaz (in 6 Letters) 1739; Neudruck 1742. 4. Remarks on several Occasional Reflections in answer to Middleton, Pococke, Mann, Rich. Grey, with a General Review of the „Divine

Legation", 1744. 5. The Works of Shakspere — with Comments and Notes by Mr. Pope and Mr. W., 1747 (u. viele Neudrucke); 6. Julian, or A Discourse concerning the Earthquake and Fiery Eruption which defeated that Emperor's Attempt to rebuild the Temple at Jerusalem, 1750 (Neudruck 1757); 7. A View of Lord Bolingbroke's Philosophy, in 4 Letters to a Friend, 1754/1755; 8. Remarks on Mr. Dav. Hume's „Essay on the Natural History of Religion", by a Gentleman of Cambridge, in a Letter to Dr. W., 1757; 9. A Rational Account of the Nature and End of the Sacrament of the Lord's Supper, 1761; 10. The Doctrine of Grace, or The Offfice and the Operation of the Holy Spirit, vindicated from the Insults of Infidelity and the Abuses of Fanaticism, 2 Bde 1762. Eine Anzahl seiner Predigten erschienen u. d. T.: Principles of Natural and Revealed Religion, 2 Bde 1753; 3. Bd 1767 (deutsche Ausgabe u. d. T.: Grundlehren der natürlichen und geoffenbarten Religion, Hof 1760). — W.s Sämtl. Werke (Works) erschienen 1788 von Hurd in 7 Bden (enth. das 9. Buch der Divine Legation, ferner Directions for the Study of Theology und Notes on Neal's „History of the Puritans") und in einer Neuausgabe von 12 Bden 1811 (enthält ein Leben W.s in dem mitabgedruckten Hurdschen Discourse by way of General Preface. **Rudolf Buddensieg.**

Ward, Marg. s. d. A. Englische Fräulein Bd V S. 390, 58 ff.

Wardlaw, Ralph, D. theol., Independenten-Pfarrer in Glasgow (1779—1853). — Vgl. W. Lindsay, Alexanders Memoir of the Life and Writings of R. W., Lond. 1856; Evans und Hurndall, Pulpit Memorials of Congregational Ministers, 1878 (S. 77—88); British Quarterly Rev., July 1856; Glasgow Young Men's Magaz., Febr. 1854; S. Lee, Dict. of Nat. Biography, Bd LIX.

W., aus angesehener Familie stammend und durch die pastoralen Überlieferungen seines presbyterianischen Hauses auf den geistlichen Stand gewiesen, suchte, am 22. Dezember 1779 in Dalkeith geboren, die Vorbereitung zu seinem künftigen Beruf in Glasgow Grammar School, gewann an der dortigen Universität die herkömmlichen akademischen Ehren, wandte sich aber, nachdem er unter dem Einfluß der „evangelischen" Brüder James und Robert Haldane starke Anregungen zu erhöhten Lebenszielen gewonnen hatte, von dem freikirchlichen Presbyterianismus (Secession [Burgher] Church) ab und trat zu den Kongregationalisten über, deren kirchliches Ideal er auf schottischem Boden während eines langen Lebens als einer ihrer begabtesten Vorkämpfer und Führer vertrat. In den Evangelisationsmeetings der Haldanes in Edinburgh, Perth, Dundee verdiente er sich, durch ungewöhnliche Gewalt des Worts ausgezeichnet, die kongregationalistischen Sporen, wurde in Perth, bald darauf (1803) an der neugegründeten Independentenkirche in Glasgow (North Albion Street, seit 1819 in West George Street) Pfarrer und machte diese in mehr als 50jähriger geistlicher Arbeit zu einer Führerin des schottischen Kongregationalismus. Nebenher widmete er seine Kraft in den persönlichen Formen des Unterrichts und der Erziehung den jungen Theologen an der neuen Glasgow Theological Academy, an der er die systematische Theologie vertrat. Allen Versuchen, ihn von Glasgow weg an andere glänzendere Lehrstellen zu ziehn, versagte er sich, war aber nebenamtlich viele Jahre als Leiter des schottischen Zweiges der Britischen und Ausländischen Bibelgesellschaft in Glasgow thätig und stellte seine gesuchte Kraft in den großen Londoner Maimeetings durch viele Jahre hindurch in den Dienst der Londoner Missionsgesellschaft. —

Schon früh begann er seine litterarischen Schwingen zu regen, hat indes, in ein Geschlecht hineingestellt, dessen Seele von neuen und starken religiösen Impulsen in Anspruch genommen wurde, seine Kraft im wesentlichen im Dienste vergänglicher Tagesfragen aufgebraucht. — Mit 3 Vorlesungen über einige Probleme des Römerbriefs (Three Lectures on Romans IV, 9—25, 1807: religiöse Wertung des Abrahamitischen Glaubensbundes und seine Bedeutung für die Kindertaufe) nahm er in der Öffentlichkeit zum ersten Male das Wort, um von da ab, getragen von kraftvoller Begeisterung für die Erneuerung eines aus den biblischen Tiefen aufsteigenden Frömmigkeitsideals, seine Sätze auf den Tisch der Zeit zu werfen und der trostlosen Öde und Flachheit, die sich als Früchte der sozinianischen Propaganda in den Sekten damals breitmachten, und andererseits dem Formalismus des erstarrenden Staatskirchentums sein hochgespanntes evangelisches Empfinden entgegenzusetzen. Mit seinen Discourses on the Socinian Controversy, 1814 nahm er den Handschuh der Gegner auf, insofern erfolgreich, als er mit

seiner Arbeit nicht nur die nonkonformistische Theologie in England, sondern auch in Amerika aufrüttelte und befruchtete und ihr auf eine Zeit lang die maßgebenden Richtungslinien im Kampfe gegen die rationalistische Ernüchterung gab. In dem Buche tritt er den Angriffen Priestleys, Lindsays und des eben zu den Unitariern übergetretenen Rev. Ph. Belsham auf den Gottmenschen, auf Wunder, Rechtfertigung und Gebet entgegen und weist in von seinen Zeitgenossen vielgepriesener Kraft und Schärfe auf der Grundlage eines gesund biblischen Supranaturalismus die aus dem religiösen Bedürfnis des Menschen sich ergebenden Mängel auf, die dem pantheisierenden Charakter der sozinianisch-religiösen Weltansicht anhafteten. Ebenso wandte er sich, als James Yates die unitarischen Ideen gegen die Angriffe W.s in den **Discourses** zu retten versucht hatte, gegen diesen mit seinem Buche **Unitarianism incapable of Vindication** (1816), das den Beifall der Zeitgenossen, auch jenseits des Meeres in dem Maße fand, daß die nordamerikanischen **Yale University**, Connecticut ihm den Grad eines D. theol. verlieh.

Die im Jahre 1821 erschienene Auslegung des Predigers Salomo (**Expository Lectures on Ecclesiastes**) dient praktischen Bedürfnissen und ist ohne wissenschaftlichen Wert. Dagegen tritt er, die These der oben erwähnten Vorlesungen über den Römerbrief vertiefend, in einem Streite mit den Baptisten in eine grundsätzliche Auseinandersetzung über das kirchliche Recht der Kindertaufe ein, für das er als Basis und Anknüpfungspunkt den von den christlichen Eltern auf die Kinder vererbten Segen heranzieht. Auch in den **Discourses on the Sabbath** (1832) gräbt er, während die kurz vorhergehenden **Essays on the Assurance of Faith** (1830) an schiefen Begriffsbestimmungen und Urteilen leiden, tiefer, verteidigt gegen Paley den vormosaischen Sabbath, das göttliche Recht des Sabbathgebots und seinen bleibenden Wert, wobei als eigenartiges Beweismittel für das Recht der Verlegung vom 7. auf den 1. Tag der Woche die Ruhe des Volkes Gottes (Hbr 4, 9—10 verwendet und *σαββατισμός* nicht auf das Ausruhn im Jenseits, sondern auf den Sonntag des neuen Bundes bezogen wird. —

Am wirksamsten aber hat er, in reicher Entfaltung seiner schriftstellerischen und rednerischen Kraft, in die lebhaften Kämpfe eingegriffen, die in den 20er Jahren des 19. Jahrhunderts in Schottland zwischen dem presbyterianischen Staatskirchentum und den immer kräftiger emporkommenden Independenten ausbrachen. In ihnen fällt W. eine führende Rolle zu. Kirche und Staat, sagten die Independenten, sind verschiedene Gewalten, die verschiedene Wege nach verschiedenen Zielen gehen; die Kirche hat auf die staatlichen Stützen zu verzichten und sich in der Ausrichtung ihrer äußeren Aufgaben ausschließlich auf die eigne Kraft zu stellen, auf die freiwillige Hilfe der Gemeinden. Diese Sätze des **Voluntary System** vertrat W. mit Energie gegen den nachmals berühmt gewordenen Dr. Th. Chalmers, der zu Anfang der 30er Jahre um die Ausbreitung des schottisch-presbyterialen Staatskirchentums sich kraftvoll bemühte. Als Chalmers den Kampf nach London, dem Sitz der kirchlichen Gewalten, trug und in hinreißender Sprache, vor Tausenden von Zuhörern für sein Ideal Propaganda machte (in den **Lectures on the Establishment and Extension of National Churches**, London 1838), trat ihm W. in einer Reihe von Vorlesungen entgegen, die (als Weiterführung der 1832 von ihm veröffentlichten **Civil Establishments of Christianity**) im Jahre 1839 u. d. T. **National Church Establishments examined** erschienen. Durch energische Betonung des Satzes, daß „Staatshilfe in kirchlichen Dingen eine Entweihung des Heiligen" sei und die Reinheit der kirchlichen Motive gefährde, machten die Vorträge einen starken Eindruck und wurden vielfach als verhängnisvoll für die Position Chalmers' angesehen, der auch nicht lange darauf aus anderweiten, hier nicht zu erörternden Motiven (vgl. oben Bd III S. 781 ff.) mit dem staatskirchlichen System brach und 1843 durch seinen Austritt aus dem schottischen **Establishment** der Begründer der „Freien Kirche Schottlands" wurde; ein Sieg der W.schen, freilich von diesem nicht allein vertretenen Ideen, den er nach den **Lectures** und den **Church Establishments** durch die das Freiwilligkeitssystem verherrlichenden **Letters to Rev. M'Neile** vorbereiten half.

Auch als kirchlicher Dichter ist W. hervorgetreten. Als junger Geistlicher stellte er für seine Gemeinde ein Gesangbuch zusammen, in dem 11 seiner eignen Lieder abgedruckt sind, die nachmals in vielen englischen und schottischen **Hymn Books** Aufnahme gefunden haben. —

Am 16. Februar 1853 feierte seine Kirche in Glasgow ihr 50jähriges Jubiläum, zugleich das ihres Pfarrers. Am 17. Dezember desselben Jahres starb er.

W.s **Schriften** (außer den oben vermerkten): **Essays on Benevolent Institutions for the Poor**, 1817; **Sermons in one Volume**, 1829; **Essays on Assu-**

rance of Faith, and Extent of the Atonement and Universal Pardon, 1830; Christian Ethics, 1832 (gegen Adam Smith, Hume und die Utilitarier als deren Hauptmangel ihre Unterschätzung der Erbsünde betonend); Lectures on the Voluntary Question, 1835; Lectures on Female Prostitution, its Nature, Extent, Effects, 5 Guilt, Causes, and Remedy, 1842; Congregational Independency: the Church Polity of the New Testament, 1847; Systematic Theology in 3 voll., herausg. von J. R. Campbell 1856—57 (ein früher viel gebrauchtes Handbuch für Theologiestudierende). Nach seinem Tode erschienen von ihm Vorlesungen über die Sprüche, 1861, 3 Bde; den Römerbrief, 1861, 3 Bde; Sacharja, 1862 und den Jacobusbrief 1862; endlich hat er 10 zahlreiche Beiträge zum Congregational Magazine, Eclectic Review, Collins Select Christian Authors' Series, 1829—30 geliefert. **Rudolf Buddensieg.**

Warham, William, Primas und Lord Großkanzler von England, gest. 1532. — Litteratur über ihn: Wilkins Concilia; Polyd. Virgilii Anglica Historia; Memorials of Henry VIII. und Letters and Papers of Rich. III. and Henry VII. in der Rolls' Series; 15 State Papers Henry VIII.; Calend. Henry VII., vol. I—V; Calend. State Papers, Spanish, vol. I—IV; Rymer, Foedera; Wood, Athenae Ox. ed. Bliß II, 738—741; Parker, De Antiquitate Brit. Eccles.; Pitts, De Angliae Scriptoribus; W. F. Hook, Lives of the Archbish. of Cant. 1860—76; Dixon, Hist. of the Church of Engl. vol. I u. II; Green, Hist. of the Engl. People, 1897; Sidney Lee, Dict. of Engl. Biography, vol. LIX. und 20 die Geschichtswerke über die engl. Reformation.

Den geschichtlichen Namen, der ihm einen Anspruch auf diese Stelle giebt, verdankt W. den großen Aufgaben, die er seiner großen Zeit schuldig wurde. Die Jahre seiner männlichen Reife fallen in die Epoche der religiös-politischen Wiedergeburt Englands zu Beginn des 16. Jahrhunderts. Um 1450 geboren und einer angesehenen Familie ent-25 sprossen, suchte er seine Bildung zuerst in der berühmten Bischofsschule in Winchester (Wykeham College), dann im New College, Oxford (1488), wo er das kanonische und bürgerliche Recht studierte, wurde Richter am Court of Arches, London und kehrte bald darauf als Vorstand der akademischen Rechtsschule nach Oxford zurück. Schon in diesen Jahren traten die starken inneren Kräfte, die ihm verliehen waren, zu Tage: ein gesunder 30 Zug zu den Lebenswirklichkeiten, diplomatische Gewandtheit, neben nicht sonderlich tiefem Wissen eine glänzende Beredsamkeit und das für seine schwierige Zeit unschätzbare Geschick, den Personen und Dingen, Stimmungen und Problemen der Epoche mit gemäßem Wort nachzugehn und Gegensätze auszugleichen. So wurde sein Weg von Oxford an beständiger Weg zur Höhe, der zwar nicht immer im Sonnenschein stand, der aber die 35 höchsten Gipfel erreichte.

Von 1490 ab war er, im Auftrag der Krone oder Kirche, vielfach auf diplomatischen Reisen nach Rom, Flandern, Paris, Spanien, Schottland, bei den Kaisern Maximilian und Karl V. thätig, und eine ganze Reihe von Pfarreien und Pfründen, die er nach der Zeitsitte von andern verwalten ließ, wurden ihm überwiesen.

40 Nachdem es seinen diplomatisierenden Künsten und seiner Beharrlichkeit geglückt war, von Flandern und Schottland die Auslieferung des englischen Kronprätendenten Perkin Warbeck an Heinrich VII. durchzusetzen, stand er fest in zweier Könige Gunst. Ein glänzender Aufstieg zu Macht und Ehren fiel ihm zu: Master of the Rolls, Gesandter, Siegelbewahrer (1502) und Lord Großkanzler (21. Januar 1504) auf weltlichem, Archi-45 diakonus von Huntingdon (1496), Bischof von London (25. September 1502), Erzbischof von Canterbury und Primas von England (23. Januar 1504) auf geistlichem Gebiete; endlich wurde ihm zu den beiden höchsten Ämtern in Staat und Kirche das Ehrenamt eines Kanzlers der ältesten und berühmtesten Hochschule des Landes zu teil. —

Diesen hohen Würden entsprach sein Einfluß, der über die Regierung Heinrichs VII. 50 hinausreichte, die ersten Regierungsjahre Heinrichs VIII. überdauerte und erst an der ehrgeizigen und trotzigen Kraft des emporkommenden Wolsey zerbrach. Seinen Einspruch gegen die Vermählung des Prinzen Heinrich mit Katharina, der Witwe seines Bruders Arthur, die der auf ihr Heiratsgut erpichte königliche Krämer mit allen Mitteln betrieb, ließ Heinrich VII. sich zuerst noch ohne Verbitterung gefallen; nachdem W. aber (24. Juni 55 1509) Heinrich VIII. und Katharina, gegen deren Verbindung er vergeblich protestiert hatte, hatte krönen müssen, traten die Mächte des politischen Gegenspiels, hinter dem der machtlüsterne Wolsey stand, zu Tage. Bei der Krönung Wolseys mit dem Kardinalshut, die W. (November 1515) zu vollziehen hatte, verlor er auch vor der breiten Öffentlichkeit das Spiel: trotz seines Einspruchs erzwang Wolsey beim Verlassen der Westminster

Abtei den Vortritt und den Platz unmittelbar hinter dem Kreuz von Canterbury, den W. bisher als Erzbischof innegehabt, und dieser mußte sich in der Folge geheime und offene Eingriffe in die Verwaltung seiner Kirchenprovinz gefallen lassen. Seine Einsprüche und Beschwerden beim König versagten: dem Intriguenspiel und der überlegenen Geschäftsgewandtheit Wolseys war er nicht gewachsen. Einen Monat nach dessen Krönung zum Kardinal gab er (22. Dezember) das Staatssiegel ab, und sein nun zur Höhe der Macht gelangter Gegner wurde Großkanzler. Damit schied W. aus den großen politischen Aktionen Heinrichs VIII. aus; von den geistlichen Geschäften in der Kirchenprovinz abgesehen fielen ihm von da ab die Empfänge vornehmer Königsgäste und Repräsentationspflichten zu. Als ihm nach Wolseys Sturz (1529) die Lordkanzlerschaft wieder angeboten wurde, war er, durch bittere Enttäuschungen und Alter geschwächt, mit seinen Ansprüchen ans Leben fertig und lehnte ab. —

Daß es zu der vollen Auswirkung seiner nicht gewöhnlichen Kräfte und Fähigkeiten — er genoß bei seinen Zeitgenossen den Ruf eines glänzenden Redners, gewandten Juristen, würdigen Kirchenfürsten und fähigen Staatsmanns, — nicht kam, lag indes nicht bloß an der genialen Rücksichtslosigkeit, mit der der Kardinal die Halben und Unbequemen zur Seite schob, sondern vor allem daran, daß W. einerseits dem trotzigen Anspruch seiner Gegner nicht gewachsen war, an schwächliche Nachgiebigkeiten sich verlor, wo aufrechte und durchhaltende Mannhaftigkeit not war, und anderseits für seine Zeit, die eine Menge Jahrhunderte alter Bindungen löste, das rechte Verständnis nicht fand. Den neuen Gedanken, die von Deutschland über den Kanal flogen, gram und anderseits blind für die offenen Schäden des wankenden Kirchentums, suchte er den Einfluß, den er an anderer Stelle verloren, in dem Widerstand gegen die hereindringende Reform wiederzugewinnen.

Hier fiel ihm während der Jahre, in denen sich die Wendung in Heinrichs VIII. Stellung, nicht zu der religiösen, sondern der kirchlichen Verfassungsfrage, vollzog, die Führung wie eine späte Verheißung zu. Als 1521 in Südengland Gerüchte über lutherische Ketzereien aufkamen, stellte er in Oxford als Kanzler eine (ergebnislose) Untersuchung an und ließ bald darauf am St. Paulskreuz in London vor Wolsey und dem päpstlichen Nuntius eine Anzahl lutherischer Bücher verbrennen. Gegen die Personen verlangte er scharfe Maßnahmen, verbot die Einfuhr der reformatorischen Schriften und nannte die Übersetzung der Bibel durch Tyndal eine thörichte und überflüssige Sache, während er umgekehrt in den schwärmerischen Visionen der Maid of Kent ein Werk des Himmels sah. — Während er dann in den 20er Jahren in aussichtslosem Kampfe um kirchlich-politische und administrative Kompetenzfragen seine Kraft gegen Wolsey, mit dem er übrigens nach einer Bemerkung Polydore Vergils bis zuletzt in persönlich freundlichen Umgangsformen blieb, verzehrte und in der Scheidungsfrage vor der Drohung Heinrichs, er werde, wenn die Kurie nicht zustimme, mit Papst, Bischöfen und Priestern in England ein Ende machen, sich soweit herbeiließ, seinen Namen unter die die Trennung von Katharina fordernde Petition der Lords an den Papst hinter den von Wolsey zu setzen, hatte er sich (1532) gegen eine in aller Form von dem Parlamente erhobene Anklage gegen das ungeistliche Leben des hohen und niedrigen Klerus in der südlichen Kirchenprovinz zu verteidigen. Er erhob nunmehr formellen Protest gegen alle seit 1529 votierten Parlamentsakte, die gegen die kuriale und erzbischöfliche Prärogative gerichtet waren, und als darauf die Gemeinen mit einer Petition an den König gingen, die erbitterte Klagen „über unzählige Mißbräuche der kirchlichen Jurisdiktion, lieblose Verfolgungssucht" gegen die Neugläubigen und die legislativen Übergriffe der Convokation erhob, versuchte W. zwar den Nachweis, daß einige der beklagten Mißbräuche bereits beseitigt, andere übertrieben seien, der König aber trat auf die Seite der Gemeinen, forderte unwillig Beseitigung der Mängel, und das Parlament erlangte in dem berühmten Submission of the Clergy Instrument, das W. überreichen mußte, die Oberhand über den grollenden Klerus, der mit dem Praemunire bedroht worden war und sich murrend zu einer schweren Geldbuße (eine Million Pfund nach heutigem Werte) verstehen mußte. Die zugleich geforderte Anerkennung des Königs als des Chief Protector, the Only and Supreme Lord, the Head of the Church and Clergy of England verweigerte W. mit dem Klerus. Seine Vorstellungen bei Heinrich und Th. Cromwell, zuerst schroff abgelehnt, führten zu einem Kompromiß, zu der Aufnahme der Klausel: so far as the Law of Christ will allow. So brachte W. den Antrag vor die Konvokation. In tiefem Schweigen hörte diese ihn an, worauf W. sagte: Qui tacet, consentire videtur. Da rief aus der Menge eine Stimme: „Dann schweigen wir alle". —

So waren W.s Hoffnungen, das Letzte zu retten zerbrochen. Auch seine Kraft. Er zog

sich nun vollends von den Geschäften zurück. Er war ein warmer Freund und Beschützer des Neuen Wissens und hatte schon früher im Umgang mit Gelehrten — mit Erasmus, dem er wiederholt durch freigebige Ehrengelder aus der Enge geholfen und der in der Einleitung zu seiner Hieronymus-Ausgabe in überschwenglichen Eulogien das Lob seines Gönners, seiner Gelehrsamkeit und Geschäftskenntnis, seiner Hochherzigkeit und seines Humors, seiner Bescheidenheit und Freundestreue verkündet hatte, war er nahe befreundet, — seinen humanistischen Neigungen gelebt. Ihnen wandte er sich in der Muße mit vermehrter Liebe zu und starb am 22. August 1532, trotz der persönlich einfachen Lebenshaltung, die er sein Leben lang geübt, ein armer Mann, dessen Nachlaß kaum die Kosten des Begräbnisses deckte. Seine an seltenen Werken über Staats- und Kirchenrecht reiche Bibliothek wurde dem New College, die theologischen Bücher dem All Souls' College in Oxford überwiesen. Begraben liegt er in seiner Kathedrale. **Rudolf Buddensieg.**

Warnefried, Paulus s. Paulus Diakonus Bd XV S. 88.

Wasserbauten. — Litteratur: C. Schick, Die Wasserversorgung der Stadt Jerusalem in ZdPV I, 1878, 132—176; Perrot et Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité, Tome IV Sardaigne-Syrie-Cappadoce, Paris 1887; J. Benzinger, Hebr. Archäologie[2] 207 f.; Baedeker, Palästina[6], 74 f., 98 f. u. sonst; Ebers u. Guthe, Palästina in Bild und Wort I, 110—126, 150—154.

Wie in dem Artikel Palästina Bd XIV S 591 f. bereits gezeigt wurde, hat Palästina keine Flüsse, die für die Bewässerung des Landes in Betracht kommen. Es ist hierfür ganz auf seine Quellen und auf den Regen angewiesen. Die Quellen sind keineswegs gleichmäßig über das Bergland verteilt. Während Galiläa und die Ebene Jesreel im großen und ganzen genügend Wasser haben, sind die Quellen im Süden von Judäa viel sparsamer verteilt, während Nablus (Sichem) Überfluß an Wasser hat, befinden sich bei Jerusalem nur 2 Quellen in nächster Nähe der Stadtmauern (s. Art. Jerusalem). Das Quellwasser reichte also manchen Orts nicht einmal aus, den Bedarf von Mensch und Vieh zu decken. Der Regen andrerseits verteilt sich in Palästina ganz auf die eine Hälfte des Jahres, den Winter. Die regenlose Zeit dauert im Mittel 175 Tage. Aus alle dem ergiebt sich zu allen Zeiten für die Bewohner des Landes als eine Hauptaufgabe, das Wasser der Niederschläge zu sammeln, neben der anderen, das Wasser der Quellen sorgfältig auszunützen durch richtige Verteilung auf das zu bewässernde Land. Diese Anlagen zur Wasserversorgung sind fünffacher Art: Quellbauten, Brunnen, Cisternen, Teiche, Wasserleitungen.

1. Die Quellbauten kommen für uns hier nicht in Betracht, soweit sie die Verschönerung des Orts, der häufig ein Heiligtum war, bezweckten, sondern nur soweit sie der besseren Ausnützung des Wassers dienten. Es galt die Quellen zu fassen, die Quellöffnung auf diese Weise zugleich vor Verunreinigung und Verstopfung zu schützen und die Benützung des Wassers für das Vieh zu erleichtern. Heutzutage ist in diesen Beziehungen recht wenig gethan; selten ist eine Quelle gut gefaßt und überbaut. Meist liegt nur eine Steinrinne, oft ein umgestürzter Sarkophag neben der Quelle zum Tränken des Viehs; ein guter Teil des Wassers rinnt unbenützt fort, oft ist auch die Quellöffnung selbst zum Teil verstopft. Im natürlichen oder künstlichen Quellbassin waschen die Weiber des Dorfs ihre schmutzige Wäsche und verunreinigen so die Quelle selbst. In alter Zeit war das besser. Namentlich aus römischer Zeit finden sich noch manchen Orts Reste solcher Quellanlagen. Die Quelle Râs el-ʿAin bei Tyrus z. B. umgiebt noch jetzt ein steinernes Bassin von 7½ m Höhe mit dicken Wänden, das dazu diente, das Quellwasser auf die für die Wasserleitung nötige Höhe zu treiben. Auch mehrere Quellen in der Ebene Gennezareth haben solche steinerne Einfassungen zum gleichen Zweck. Die Quellen der sogen. salomonischen Wasserleitung haben Brunnenstuben. Derartige Anlagen sind selbstverständlich auch in älterer Zeit schon dagewesen.

2. Die Brunnen (beʾēr) sind künstlich hergestellte Gruben, in denen sich das Wasser einer unterirdischen Quelle oder das Grundwasser sammelt, im Unterschied von den Cisternen, die das auf der Erdoberfläche gesammelte Regenwasser aufnehmen. Die Brunnen können deshalb gelegentlich als „Brunnen mit lebendigem Wasser" bezeichnet werden (Gen 26, 19). Sie waren oft von beträchtlicher Tiefe; der „Jakobsbrunnen" am Fuße des Garizim, der schon zu Jesu Zeiten diesen Namen trug (Jo 4, 12), hat z. B. jetzt noch, wo viel Schutt drin liegt, eine Tiefe von 23 m. Der Schacht des Brunnens war meist gut ausgemauert; beim Jakobsbrunnen hat er eine Weite von 2½ m im Durch-

messer. Die Öffnung des Brunnens wurde mit Steinplatten gut zugedeckt, das in der Mitte ausgehauene Schöpfloch wurde ebenfalls mit einem großen Stein fest verschlossen, damit das Wasser nicht ohne weiteres für jedermann zugänglich war (Gen 29, 3 ff.; vgl. Ex 21, 33). Zu demselben Zweck bedeckte man einst wie noch heute die Brunnenöffnung wohl auch ganz mit Steinen und Erde, um sie vor Unbefugten und Fremden zu ver- 5 bergen. Das Wasser wurde mit einem Krug (kad Gen 24, 16) oder Eimer (delîl Jes 40, 15) an langem Strick heraufgezogen. Zum Tränken des Viehs waren Tränkrinnen da (rahaṭ Gen 30, 38; Ex 2, 16; schoketh Gen 24, 20). Solche Brunnen legte man nicht bloß bei den bewohnten Ortschaften an, sondern vor allem auch abseits von diesen, in der quellenlosen Steppe, wo man das Vieh weidete (Gen 29, 2 ff.; 10 2 Chr 26, 10), als Sammelpunkte für die Herden, und namentlich an den begangenen Wegen, wo sie die naturgemäßen Stationen für die Karawanen bildeten (Gen 24, 62; Nu 21, 16 ff.; Dt 10, 6). Noch heute sind eine Menge solcher Brunnen aus sehr alter Zeit erhalten; die bekanntesten davon sind die Brunnen von Berseba und der schon genannte Jakobsbrunnen am Fuße des Garizim. 15

3. Die Cisternen (bôr) dienen zum Sammeln und Aufbewahren des Regenwassers. Im Unterschied von den Brunnen sind sie nicht schmale Schächte, sondern weite unterirdische Hohlräume von größerem oder kleinerem Umfang. Daß reichliche Cisternenanlagen für die meisten alten Städte Palästinas unentbehrlich waren, ist schon in dem Artikel Stadtanlagen (Bd XVIII S. 727 f.) besprochen worden; denn meist lag die Quelle nicht 20 innerhalb der Mauern der Stadt. So haben denn auch die Ausgrabungen in Megiddo, Thaanach, Gezer gezeigt, daß unter allen diesen Städten der Felsboden mit Cisternen durchlöchert ist, und zwar reichen diese zu einem guten Teil in die vorisraelitische Zeit hinauf. Damit vergleiche, was König Mesa (Z. 24 seiner Inschrift) von sich sagt, daß er in der Stadt Karchah den Bau einer Cisterne bei jedem Hause angeordnet habe. Das- 25 selbe gilt von Jerusalem, wo noch bis auf den heutigen Tag es ganz selbstverständlich ist, daß jedes Haus seine Cisterne haben muß, und wo die Bauart der Häuser sich stets danach gerichtet hat (2 Kg 18, 31). Die Cisternen sind in ältester Zeit in den Felsen eingehauen, später mitunter auch gemauert. Zum Auscementieren von Boden und Wänden, um sie für das Wasser undurchlässig zu machen, verwendet man heutzutage zerstoßene 30 Thonscherben mit etwas Kalk gemischt. Das scheint alter Brauch zu sein. Die Form der Cisternen ist sehr verschieden, da mit Vorliebe natürliche Höhlungen dazu verwendet wurden. Runde Cisternen in Form einer Flasche, unten weit und bauchig, nach oben sich verengend und in einen schmalen Hals auslaufend, scheinen die ältesten zu sein. Andere gleichen großen Gemächern mit flacher oder gewölbter Decke. Schon in der Königszeit haben die 35 Israeliten solche Gewölbe von recht beträchtlichem Umfange angelegt. Bei diesen ließ man dann zur Stütze der Decken vielfach Pfeiler aus dem natürlichen Fels stehen. Berühmt sind besonders die Cisternen des Tempelplatzes in Jerusalem, von denen manche in die Zeit des salomonischen Burgbaus hinaufreichen dürften, ja vielleicht, da auf dem gleichen Platz schon das vorisraelitische Heiligtum der Stadt stand, noch älter sein können. 40 Die größte, das „Meer“ oder die „Königscisterne“ genannt, ist 13 m tief und hat einen Umfang von 124 m. Bei diesen großen Cisternen war meist an einer der Seiten eine Felsentreppe angebracht, die es erlaubte, zum Wasser hinunter zu steigen. Doch wurde auch hier das Wasser durch das Schöpfloch heraufgezogen.

4. Die Teiche (berēkhā) sind künstliche große offene Wasserreservoire. Wo es an- 45 ging, wurden auch sie im Felsen ausgehauen, so daß Boden und Wände zu einem möglichst großen Teil aus natürlichem Fels bestanden. Sonst wurde der Boden und die gemauerten Wände selbstverständlich gut cementiert wie bei den Cisternen. Mit Vorliebe wurden die Teiche in Bodensenkungen angelegt. Dort war nicht nur der Bau einfacher, sondern vor allem war das Wasser hier leichter zu sammeln. Andere Teiche sind nichts 50 anderes als Thalsperren: man zog zwei starke Quermauern durch ein Thal und brauchte dann nur den Zwischenraum bis auf den Fels abzugraben. Dieser Art sind z. B. die sog. salomonischen Teiche, die, drei an der Zahl, übereinander in einem kleinen Thälchen liegen, oder der sog. Sultansteich in Jerusalem, der eine Thalsperre des oberen Hinnomthals ist. Die Teiche wurden durch Regenwasser und wenn solches vorhanden, durch 55 Quellwasser gefüllt, das z. T. in Leitungen hergeführt wurde, so z. B. bei den salomonischen Teichen, in die das Wasser nicht nur aus den vier Quellen, die in unmittelbarer Nähe liegen, sondern auch aus zwei entfernt liegenden Quellgebieten geführt wurde. Von der Größe solcher Teiche kann man sich nach den Maßen des besterhaltenen unteren der drei salomonischen Teiche machen: er ist 177 m lang, auf der unteren Seite 63 m breit 60

und bis zu 15 m tief. Die beiden anderen Teiche und der Sultansteich in Jerusalem sind nur wenig kleiner. Solche Teiche sind in großer Anzahl über ganz Palästina und Syrien verbreitet. Ihre Anlage reicht in ein sehr hohes Altertum zurück, teilweise stammen sie aus vorisraelitischer Zeit. Über die Teiche von Jerusalem vgl. das Nähere in dem Art. Jerusalem, Bd VIII S. 681, über die salomonischen Teiche vgl. ebendas. S. 682.

5. Von den **Wasserleitungen** sind die beiden ältesten, der Siloakanal und die sog. salomonischen Wasserleitungen, anderwärts besprochen worden (Bd VIII S. 681, 682, 686). Ersterer und die eine der beiden salomonischen Leitungen gehören der älteren Königszeit an, die zweite der salomonischen Leitungen ist herodianisch. Aus dieser Zeit stammen die meisten der anderen größeren Anlagen, die uns bekannt und in Ruinen erhalten sind. Die Römer haben überall besondere Mühe auf eine gute Wasserversorgung verwendet, und die jüdischen Fürsten jener Zeit, allen voran Herodes, haben ihrem Vorbild darin nachgeeifert. So wurde Cäsarea durch zwei große Wasserleitungen mit Wasser versorgt, von denen die eine das Quellwasser etwa 4 Stunden weit auf großen z. T. noch erhaltenen Bogen herbeiführte. Herodeion, das Schloß des Herodes auf dem Frankenberg, erhielt sein Wasser aus den salomonischen Teichen durch einen Nebenarm der Hauptleitung (vgl. Bd VIII S. 686). Großartig waren die Leitungen, welche Jericho das Wasser aus den Bergen brachten; sie hatten besonders viele Terrainschwierigkeiten zu überwinden. — Die Leitungen sind meist oberirdisch: offene Rinnen, die gemauert, oder wo es anging, in den Felsen gehauen waren. Sie liefen an der Oberfläche des Bodens hin; Thäler und sonstige Senkungen wurden in der Weise umgangen, daß man die Rinnen auf großen Umwegen ihrem Rande entlang führte. Bei den älteren Jerusalemer Leitungen ist das Prinzip der Siphonröhren bei der Überschreitung eines Thälchens nahe dem Rahelgrab angewendet. Die erforderliche geschlossene steinerne Röhre ist auf die Weise hergestellt, daß große in der Mitte durchbohrte Quader wasserdicht nebeneinander gelegt wurden. Die römische Baukunst führte die Leitungen auf großen brückenartigen Aquädukten quer über die tiefsten Thäler hinüber, so bei den Anlagen von Cäsarea, Jericho u. a. Seltener sind unterirdische Kanäle, wie z. B. der Siloakanal Hiskias. Interessant ist zu beachten, wie bei diesem im großen und ganzen die horizontale Lage recht gut festgehalten wurde. Zwischen Anfang und Ende des Kanals ist nur ein Höhenunterschied von 30 cm. Die alte Baukunst der Israeliten hat offenbar schon ein primitives Instrument besessen, womit man die horizontale Lage bestimmen konnte. **Benzinger.**

Wasserschleben, Friedrich Wilhelm **Hermann**, gest. 28. Juni 1893. — J. F. v. Schulte, Geschichte der Quellen des kanon. Rechts III, 2 u. 3, S. 247 (nach autobiographischen Notizen); ders., AdB Bd 41 S. 236; A. Schmidt in der Ludoviciana (Festzeit. zur 3. Jahrhundertfeier der Universität Gießen, 1907), S. 71 fg.; Nekrolog in der Deutsch. ZKR Bd IV S. 2.

Hermann Wasserschleben wurde geboren zu Liegnitz am 22. April 1812 als Sohn des Königl. Preuß. Geheimen Regierungsrats Karl Christian Wasserschleben (geb. 14. Sept. 1770 zu Halberstadt) und seiner Ehefrau Ninette, geb. von Rappard, einer Tochter des Oberlandesgerichtspräsidenten von Rappard in Hamm. In Liegnitz verbrachte Hermann Wasserschleben seine Jugend, besuchte die dortige Ritterakademie und bestand am 2. Nov. 1831 die Maturitätsprüfung. Er bezog zunächst die Universität Breslau; in Breslau diente er auch vom 1. Februar 1832 bis zum 1. Februar 1833 ein Jahr als Freiwilliger in der 4. Kompagnie der Königl. Preuß. Schützenabteilung. Nach Abschluß seiner militärischen Dienstzeit ging er zur Fortsetzung seiner Studien nach Berlin, hörte dort besonders die Vorlesungen von Savigny und Eichhorn und promovierte am 25. Juli 1836 in Berlin mit einer Arbeit „Historia quaestionum per tormenta apud Romanos“ zum Dr. iuris. Die Arbeit ging auf eine Preisarbeit zurück, die die Berliner juristische Fakultät im Jahre 1833 gestellt hatte. W. hatte als junger Student sich an dem Wettbewerb beteiligt und eine lobende Erwähnung erhalten; seine Doktorarbeit nahm den Faden wieder auf. Vornehmlich auf Anregung seiner Lehrer Savigny und Eichhorn faßte er den Entschluß, sich der akademischen Laufbahn zu widmen. Im Frühjahr 1838 führte er diesen Entschluß aus und habilitierte sich an der Universität Berlin. Im W.-S. 1838/39 begann er seine Vorlesungen mit einer einstündigen Rechtsencyklopädie, einem fünfstündigen Kolleg über Kirchenrecht und einer vierstündigen Interpretation der deutschen Bundesakte. In den folgenden Semestern schlossen sich daran Vorlesungen über deutsche Rechtsgeschichte, über das öffentliche Recht des deutschen Bundes, internationales Handelsrecht und über die Grundzüge des Eherechts. Am 18. August 1841 erfolgte die Ernennung

W.s zum außerordentlichen Professor in der juristischen Fakultät zu Breslau, durch Dekret vom 23. Februar 1850 seine Ernennung zum ordentlichen Professor an der Universität Halle. Bald nach der Erlangung der Breslauer Professur hatte W. am 27. März 1842 einen eigenen Hausstand gegründet. Seine Gattin Henriette, geb. Wahnschaffe, war die älteste Tochter des Oberamtmanns und Rittergutsbesitzers Wahnschaffe auf Lucklum bei Braunschweig. Aus ihrer Ehe gingen vier Söhne (Richard 1843, Erich 1845, Werner 1847, Max 1851) hervor; der dritte von ihnen starb wenige Monate alt.

Im Frühjahr 1852 berief die hessische Regierung W. nach Gießen. Vom S.-S. 1852 lehrte er an der Ludoviciana. In regelmäßigem Wechsel las er hier über Kirchenrecht, Staatsrecht, Völkerrecht, deutsches Privatrecht mit Einschluß des Handels-, Wechsel- und Seerechts und über deutsche Rechtsgeschichte. Juristische Übungen hat W., soweit die Vorlesungsverzeichnisse Auskunft geben, nie gehalten; sie treten auch anderweit in den von ihm behandelten Fächern nur vereinzelt hervor. Die Fakultät, deren Mitglied W. wurde, bestand aus Birnbaum, Jhering und Deurer. Sie blieb in dieser Zusammensetzung unverändert bis zum W.-S. 1867/68. Die folgenden Jahre brachten in der Fakultät rasch aufeinander folgende Verschiebungen, so daß W. mit Bülow, Regelsberger, Eck, O. Wendt, H. Seuffert, L. Seuffert, Gareis, Pescatore, v. Liszt, Kretschmar, Hellwig, Stammler, H. O. Lehmann, Jörs, Cosack u. a. in nähere kollegiale Beziehungen trat. Die stark entwickelte Selbstverwaltung der Universität forderte von den Mitgliedern des Lehrkörpers eine rege persönliche Anteilnahme und stellte Anforderungen, denen W. im Senat und in Kommissionen mit Eifer zu entsprechen suchte. Vom 1. Oktober 1860 bis 1. Oktober 1861 bekleidete er zum erstenmal das Rektorat; die Regierung zeichnete ihn nach Beendigung seiner Amtszeit durch Verleihung des Titels eines Geheimen Justizrats (Dekret v. 11. Februar 1862) aus. Bereits im Sommer 1866 wollte der Gesamtsenat ihm zum zweiten Male das Ehrenamt des Rektors übertragen. Die Regierung versagte jedoch die erforderliche Bestätigung. Wie es hieß, bildete die preußische Gesinnung des Gewählten den Grund der Ablehnung. Mit der Neugestaltung der deutschen Verhältnisse verschwand auch die Erinnerung an diese Zurücksetzung. W. stand im Frühjahre 1870/71 als Rektor an der Spitze der Ludoviciana und wurde 1875 vom Großherzog als lebenslängliches Mitglied in die I. Kammer der Landstände berufen. Rasch folgte ein neues Zeichen des Vertrauens. Als im Frühjahr 1875 Michael Birnbaum von dem Kanzleramte zurücktrat, wurde dieses Amt auf W. übertragen. Durch Dekret vom 28. April 1875 wurde er mit der einstweiligen Wahrnehmung der Funktionen des Kanzlers beauftragt, durch Dekret vom 20. Mai 1875 erfolgte seine definitive Ernennung. Die Ernennung fiel in eine lebhaft bewegte Zeit. Um die Reform der Universitätsverfassung und des Promotionswesens wurde in den 70er Jahren an der Ludoviciana mit Leidenschaft gekämpft. Der Lehrkörper war in feindliche Lager gespalten. Die alten Kämpfe warfen ihre Schatten auch noch in eine Zeit, in der die wichtigsten Streitpunkte erledigt waren. So waren die Jahre der Kanzlerschaft für W. nicht die leichtesten. Er ging trotzdem festen Schrittes seinen Weg. Als er im Herbst 1883 nach Überschreitung des 70. Lebensjahres seine Entlassung aus dem Kanzleramte bei der Großherzoglichen Regierung nachsuchte, erkannte eine Adresse seiner Kollegen an, daß der Scheidende sich stets bemüht habe, „frei von persönlichen Rücksichten durch objektive Behandlung aller vorliegenden Fragen die vorhandenen Gegensätze nach Möglichkeit zu mildern und auszugleichen". Die gleiche Adresse hob dankbar die Mitwirkung W.s daran hervor, daß mit veralteten Vorurteilen gebrochen und Institutionen beseitigt worden seien, die das Ansehen der Universität schädigten. Die erbetene Entlassung erfolgte durch Dekret vom 17. Oktober 1883 mit Wirkung vom 1. Januar 1884. Die Regierung, die bereits im September 1879 W. zum Geheimrat ernannt hatte, zeichnete ihn erneut bei seinem Scheiden aus. Sein Rücktritt vom Kanzleramte bedeutete noch nicht den Rücktritt von seiner Professur. Von ihr schied er erst im Frühjahr 1889. Seitdem lebte er im Ruhestand, noch immer mit wissenschaftlichen Arbeiten beschäftigt und aufmerksamen Auges die Weiterentwickelung der Universitätsverhältnisse verfolgend. Wer ihn sah, dem prägte sich die hohe achtunggebietende Gestalt dieser kernigen Persönlichkeit mit ihren charakteristischen Gesichtszügen und ihrem klaren Blick fest in die Erinnerung ein. Erst im letzten Lebensjahre machten sich die Beschwerden des Alters bemerkbar. Am 28. Juni 1893 schloß Hermann Wasserschleben die Augen.

Im politischen Leben ist W. selten stärker hervorgetreten. Nur wenn die Arbeiten in der Kammer oder in der Landessynode sein Arbeitsgebiet als Kirchenrechtslehrer berührten, nahm er an den Debatten lebhafteren Anteil. So war er in der außerordentlichen Landessynode, die im März, September und Oktober 1873 zur Beratung des Ent-

wurfs einer Verfassung der evangelischen Kirche des Großherzogtums Hessen tagte, Präsident des Ausschusses, dem die Vorbereitung und Berichterstattung über den Entwurf oblag. Als die hessische Regierung auf dem 21. Landtage (1873/75), dem preußischen Vorbilde folgend, in der Zeit des Kulturkampfs die Entwürfe ihrer fünf Staatskirchengesetze vorlegte, war W. Berichterstatter in der I. Kammer für das Gesetz betreffend die rechtliche Stellung der Kirchen- und Religionsgemeinschaften im Staate und des Gesetzes betreffend das Besteuerungsrecht der Kirchen- und Religionsgemeinschaften.

Wissenschaftliche Thätigkeit: 1. W.s Hauptarbeiten liegen auf kirchenrechtlichem Gebiete. Vor allem war es das Gebiet der älteren kirchenrechtlichen Quellengeschichte, auf dem er sich mit Erfolg bethätigte. Bereits im Jahre 1839 erschienen seine Karl von Savigny gewidmeten „Beiträge zur Geschichte der vorgratianischen Kirchenrechtsquellen“ (Leipzig, 190 S.). Sie sind aus Vorarbeiten hervorgegangen, die mit der von W. vorbereiteten kritischen Ausgabe der Regino von Prüm zusammenhängen. Es sind vier Kapitel: 1. Über Reginos Libri II de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis, ihre Quellen und ihr Verhältnis zu späteren Sammlungen; 2. Die Collectio duodecim partium und ihr Verhältnis zum Dekret des Burchard von Worms; 3. Die Collectio trium partium, Ivos Dekret und dessen Pannormie in ihrem gegenseitigen Verhältnisse; 4. Beiträge zur Geschichte und Kenntnis der Beichtbücher. Ein Anhang enthält Abdrücke von Einzelstücken, vor allem eine Zusammenstellung der canones Triburienses. Ein Jahr darauf (1840) folgte die Ausgabe Reginos selbst („Reginonis abbatis Prumiensis libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis iussu domini reverendissimi archiep. Trever. Ratbodi ex diversis sanctorum patrum conciliis atque decretis collecti“, Lipsiae, W. Engelmann (1840). Sie ist noch heute als die beste Ausgabe wissenschaftlich anerkannt. Die folgenden quellengeschichtlichen Arbeiten bilden Untersuchungen über Pseudoisidor. W. hatte im Jahre 1843, der Sitte der Zeit entsprechend, pro loco professoris rite obtinendi eine Schrift „de patria decretalium Pseudoisidorianarum“ (Breslau, 14 S.) verteidigt. Er erweiterte seine Ausführungen und begründete seinen Standpunkt näher in seinen „Beiträgen zur Geschichte der falschen Dekretalen“ (Breslau, G. Ph. Aderholz, 1844, 92 S.). Diesen Standpunkt hielt W. auch, trotz des Widerspruchs, den er von vielen Seiten erfuhr, fest und verteidigte ihn von neuem in seinem Artikel „Pseudoisidor“ in der 1. und 2. Auflage der Realencyklopädie [1. Aufl. der PRE Bd XII (1860) S. 347 ff., 2. Aufl. der PRE Bd XII (1883) S. 367—384], in seinem Aufsatz „Die pseudo-isidorische Frage“ (ZKR Bd 4, 1864, S. 273—303) — eine Auseinandersetzung mit der im Jahre 1863 erschienenen Ausgabe Pseudoisidors von Hinschius — und in dem Aufsatz „Über das Vaterland der falschen Dekretalen“ (HZ Bd 64, 1890, S. 234—250). Der Angelpunkt der Auffassung W.s ist, daß die kürzere, nur die Dekretalen bis Damasus enthaltende Form der pseudoisidorischen Dekretalen die ältere Recension sei. Zum Beweis dient für W. in erster Linie der Brief des Aurelius an Damasus, in dem die Bitte um Zusendung der „statuta quae repperire poteritis post finem beati principis apostolorum Petri usque ad vestrae sanctitatis principium“ (Hinschius, S. 20) ausgesprochen wird. Daraus gehe hervor, daß die Briefe bis Damasus die ursprüngliche Recension bildeten. Erst später sei eine Erweiterung durch Verbindung mit der Hispana, durch Heranziehung der Quesnelliana und durch Hinzufügung weiterer damasischer und (falscher) nachdamasischer Dekretalen erfolgt. Für diese kürzere, angeblich ältere Recension nimmt W. als Heimat Mainz, für die spätere erweiterte Recension das westliche Franken (Reims) als Heimat an. Es kann nach dem gegenwärtigen Stande der Kontroverse m. E. nicht zweifelhaft sein, daß W. in seiner Auffassung Unrecht hatte. Weder ist die kürzere Fassung der Sammlung die ältere Recension, noch darf an Mainz als Entstehungsort gedacht werden; die Sammlung ist vielmehr in beiden Recensionen (von denen die kürzere Fassung als ein wenig jüngerer Auszug aus der weiteren Recension erscheint) im westfränkischen Gebiete, vermutlich der Reimser Provinz abgefaßt (vgl. hierzu statt vieler nur Hinschius, Friedberg, Maaßen und vor allem Seckel, PRE 3. Aufl. Bd XVI 1905, S. 265 ff.). Immerhin hat W. durch seine Behauptungen anregend gewirkt und durch die Notwendigkeit der Widerlegung zu einer eingehenderen Prüfung Anlaß gegeben.

Bereits die Untersuchungen des Jahres 1839 hatten das Interesse W.s auf die Beichtbücher gelenkt. Diesem Gebiete galt im Jahre 1851 seine umfangreichste Publikation „Die Beichtordnungen der abendländischen Kirche nebst einer rechtsgeschichtlichen Einleitung“ (Halle, Chr. Graeger, 727 S.). Das Werk giebt in dreizehn Kapiteln eine eingehende Geschichte der abendländischen Bußordnungen und druckt, hieran anschließend, den Text

der altbritischen, irischen, angelsächsischen, fränkischen und spanischen Bußordnungen, sowie die Bußordnungen des 11. und der folgenden Jahrhunderte ab. Mit Recht sind die Ergebnisse dieser Arbeit W.s als „bedeutend" bezeichnet worden (PRE Bd III S. 584). Sie haben auch trotz der von Schmitz (1883) veranstalteten Neusammlung und trotz manchen neuen Materials, das die späteren Jahrzehnte geliefert haben, ihren dauernden wissenschaftlichen Wert behalten. Eine Bereicherung unseres älteren kirchenrechtlichen Quellenmaterials bedeutete auch die im Jahre 1874 von W. veröffentlichte Ausgabe der Irischen Kanonensammlung (Gießen, J. Ricker). Wir verdanken gerade dieser Sammlung das Verständnis für die Eigenart der irischen Nationalkirche. Auch sie hat ihren wissenschaftlich anerkannten Platz behauptet. Über der Ausgabe der irischen canones schwebte nur insofern ein Unstern, als sie im Jahre 1884 bei einem Brande, der in den Räumen der Gießener Verlagsbuchhandlung ausbrach, bis auf wenige Exemplare vernichtet wurde. Im Jahre 1885 erschien eine 2. Auflage (Leipzig, Bernh. Tauchnitz). Sie bietet neben mannigfachen Ergänzungen und Berichtigungen in der Einleitung die Ergebnisse der seit 1874 fortgesetzten Untersuchungen über die Hibernensis.

Neben und nach diesen größeren kirchenrechtlichen Untersuchungen erschienen aus der Feder W.s zahlreiche kleinere Arbeiten kirchenrechtlichen Inhalts. Zeitlich geordnet gehören hierher: 1843: „Die symbolischen Bücher und der Staat" (Evangel.-theol. Monatsschrift „Der Prophet", 1843, S. 17—36); in erweiterter Form selbstständig veröffentlicht unter dem Titel „Die evangelische Kirche in ihrem Verhältnisse zu den symbolischen Büchern" (Breslau, 1843, Verlag von Ferdinand Hirt, 71 S.). Die Schrift wendet sich gegen Generalsuperintendent Ribbeck zu Breslau, der „die ordinatorische Verpflichtung der evangelischen Geistlichen auf die symbolischen Bücher" gefordert hatte. — 1846: „Österreich und die Deutschkatholiken" (gleichfalls im „Prophet" erschienen). — 1849: „Das Kirchenregiment und die bevorstehende Reorganisation der evangelischen Kirche. Ein kirchenrechtliches Gutachten." — 1861: „Die Entwickelungsgeschichte der evangelischen Kirchen-Verfassung in Deutschland" (Gießen); Festrede zur Feier des 9. Juni 1861 (des Geburtstags Großherzogs Ludwig III.). — 1869: Zwei Gutachten über Civilehe und über das Connubium zwischen Christen und Nichtchristen, erstattet dem VIII. Deutschen Juristentag (abgedr. außer in den Verhandl. des VIII. Deutschen Juristentags in der ZKR Bd 9, 1870, S. 287—309). W. empfiehlt nachdrücklich sowohl die Einführung der obligatorischen Civilehe, wie die Anerkennung der Ehen zwischen Christen und Nichtchristen. — 1871: „Die Parität der Konfessionen im Staate". Festrede zur Feier von Großherzogs Geburtstag (Gießen). Das Ideal, das hier empfohlen wird, ist das der Trennung von Staat und Kirche. Der katholischen Kirche gegenüber werde nur unter dieser Voraussetzung die Staatsgewalt im stande sein, das nationale Recht, geistige und sittliche Kultur allseitig zu pflegen und das Prinzip der Parität, sowie die Freiheit der religiösen Überzeugung zur vollen Geltung zu bringen. Auch die evangelische Kirche werde aus dieser Lösung ihres Verhältnisses zum Staate Vorteile ziehen, eine wahrhaft kirchliche Verfassung und die Freiheit erringen, ihre eigenen Angelegenheiten selbstständig und ohne Beeinflussung durch staatliche Organe zu ordnen und zu verwalten. Dem Jahre 1871 gehören ferner die „Bemerkungen zu dem offiziellen Entwurf einer Verfassung der evangelischen Kirche des Großherzogtums Hessen" (Gießen, Verlag von Ernst Heinemann, 24 S.) an. Sie treten mit Lebhaftigkeit für die Selbstständigkeit der evangelischen Kirche gegenüber den staatlichen Organen ein. Bekämpft wird z. B. § 106 des Entwurfs, der dem Ministerium des Innern nicht nur die Wahrnehmung der Staatshoheitsrechte in Bezug auf die evangelische Landeskirche übertrug, sondern das Ministerium auch mit der Vermittelung der landesherrlichen Entschließungen auf die Anträge des Oberkonsistoriums und mit der im Namen des Großherzogs zu führenden Dienstaufsicht über die kirchlichen Behörden betraute. Bekämpft wird ferner von W. das landesherrliche Kirchenregiment. Nur von seiner gänzlichen Aufhebung sei eine gründliche Heilung zu erwarten. Einen breiteren Raum nimmt die Behandlung der Unionsfrage ein, in der gleichfalls W. vom Entwurf abweicht. Bedauert wird endlich, daß der Entwurf nicht an die Aufhebung der Patronatsrechte gedacht habe. Eine Auseinandersetzung mit diesen Auffassungen ist nicht Sache unserer biographischen Mitteilungen. Es müßte sonst in manchem (z. B. in der wichtigen Frage des landesherrlichen Kirchenregiments oder in der Frage der Loslösung der Kirche vom Staate) ein abweichender Standpunkt betont werden. In der Kritik des § 106 des Entwurfs hat die spätere Entwickelung und endgültige Gestaltung der hessischen Kirchenverfassung W. mit Recht zugestimmt. — 1872: „Das landesherrliche Kirchenregiment" (Berlin, C. G. Lüderitzsche Verlagsbuchhandlung, Heft 16 der „Deutschen Zeit- und Streit-

Fragen“, 45 S.). Die Schrift bildet eine Fortsetzung derjenigen Gedankengänge, die von W. bereits im Jahre 1871 angebahnt worden waren. Auch sie tritt für die Beseitigung des landesherrlichen Kirchenregiments ein, bezeichnet alle Verbesserungsvorschläge als unzureichend und hofft, daß die Landesherren Anlaß nehmen, „auf ein Recht zu verzichten, dessen Ausübung infolge des Wechsels der Verhältnisse und Zustände nachgerade zu einem Unrechte an der Kirche selbst geworden ist“. — Eine Fortsetzung früher ausgesprochener Ansichten bildet auch die 1872 veröffentlichte Schrift „Die deutschen Staatsregierungen und die kath. Kirche der Gegenwart“ (Berlin, C. G. Lüderitzsche Verlagsbuchh., 36 S.). Sie wendet sich in scharfen Worten gegen die Ergebnisse des Vatikanischen Konzils und fordert von den Staatsregierungen energische Gegenmaßregeln. Die beste Hilfe erwartet W. — im Einklang mit seiner früheren Anschauung — von einer Trennung des Staates von der Kirche. Die kath. Kirche behalte dann zwar ihre Korporationsrechte; alle ihre Privilegien und Exemtionen aber (ausgenommen die bisher von den Staatsregierungen auf Grund des Reichsdeputationshauptschlusses gewährten Dotationen und Geldbeihilfen) seien als erloschen zu betrachten. Kirchlichen Akten komme für das staatliche Gebiet keine Wirkung mehr zu. Der Staat habe die bürgerliche Form der Eheschließung in der obligatorischen Civilehe festzustellen; die Bedeutung und Beweiskraft der Kirchenbücher für die Civilstandsverhältnisse sei vorüber. — 1877: „Das Ehescheidungsrecht kraft landesherrlicher Machtvollkommenheit“ (Gießen, Rickersche Buchhandlung, 49 S.). Die Untersuchung beginnt mit einer geschichtlichen Betrachtung des Rechtsinstituts und stellt die aktenmäßige Unterlage für die in Betracht kommenden Einzelstaaten fest. Den zweiten Teil bildet die Prüfung der rechtlichen Natur des landesherrlichen Ehescheidungsrechts. Wenn — was nach der geschichtlichen Untersuchung nicht bezweifelt werden könne — das gedachte Recht auf dem landesherrlichen Summepiskopat beruhe, so frage es sich, ob es als Ausfluß der Dispensationsgewalt oder der Gerichtsbarkeit aufzufassen sei. W. entscheidet sich für die zweite Alternative und fordert die völlige Beseitigung des landesherrlichen Scheidungsrechts. Er ist im Jahre 1880 nochmals in einem zweiten, unter demselben Titel veröffentlichten Beitrag (Berlin, Karl Heymanns Verlag, 35 S.) auf die gleiche Frage zurückgekommen und hat neues Material für seine Auffassung beigebracht. Dabei präcisierte er (m. E. mit Unrecht) seinen Standpunkt schärfer dahin, daß Ehescheidungen durch landesherrliches Dekret mit dem § 76 des Reichsges. vom 6. Febr. 1875 über die Beurkundung des Personenstandes und die Eheschließung in Widerspruch ständen, mithin reichsgesetzlich unstatthaft seien. Demgemäß sei auch die partikularrechtlich wiederholt ausgesprochene Fortdauer dieses Scheidungsrechts rechtlich unbegründet. Die auch von anderer Seite (z. B. Hinschius, Stölzel, Meurer, Ricker) behandelte Frage des landesherrlichen Scheidungsrechts ist seit dem Erlaß des Bürgerlichen Gesetzbuchs ohne praktische Bedeutung; sie besitzt ein beschränktes Anwendungsgebiet nur noch im Bereiche des Art. 57 EG. z. BGB. für die souveränen Familien und die ihnen gleichgestellten Familien. — 1892: „De contentione monasterii Limpurgensis et Sanctimonialium in Sebach 1198“ (DZKR Bd 1, 1892, S. 67—70). — Auch für die PRE ist W. in hervorragendem Maße thätig gewesen. In der 1. und 2. Auflage der PRE erschienen von seiner Hand, abgesehen von dem bereits besprochenen Artikel „Pseudoisidor“, die (teilweise umfangreicheren) Artikel „Glosse“, „Glossatoren“, „Inkorporation“, „Interstitien“, „Kanonen- und Dekretalensammlungen“, „Kanonisches Rechtsbuch“, „Kirchenrecht“, „Mißheirat“, „Nominatio regia“, „Nomokanon“, „Offizial“, „Ordinarius“.

2. W.s literarische Arbeiten blieben nicht auf das kirchenrechtliche Gebiet beschränkt. Wohl interessiert den Leser der PRE in erster Linie nur die kirchenrechtliche Literatur. Wir würden aber ein unvollständiges Bild der wissenschaftlichen Persönlichkeit W.s gewinnen, wollten wir nicht auch seiner deutschrechtlichen Arbeiten gedenken. Sie zeigen die Vielseitigkeit seiner wissenschaftlichen Interessen und eine umfassende Beherrschung des Stoffs. Im Mittelpunkt seines germanistischen Interesses standen die Fragen der deutschrechtlichen Verwandtschaftsberechnung und der Erbfolgeordnung. Siegel hatte in seinem deutschen Erbrecht (Heidelberg 1853) und in seiner Habilitationsschrift über die germanische Verwandtschaftsberechnung (Gießen 1853) das seit J. Chr. Majer herrschende Prinzip der Parentelenordnung bekämpft, hatte aber für seine Polemik keine Anhänger gefunden. W. erklärte sich in seiner 1860 erschienenen Schrift („Das Prinzip der Successionsordnung nach deutschem, insbesondere sächsischem Rechte“, Gotha, Rudolf Besser, 186 S.) gleichfalls als Gegner der Parentelenordnung, wich aber von Siegel in der Verwandtschaftsberechnung bei Auftreten mehrerer Seitenverwandten als Erben eines Verstorbenen ab. Siegel hatte behauptet, daß bei ungleichen Seiten allein die Zahl der Zeugungen auf der längeren

Seite gezählt werde, während W. diese Zählung erst als eine durch das kanonische Recht herbeigeführte spätere Modifikation betrachtete. Siegel hatte seine Anschauung in einer Recension (Österr. Vierteljahrsschr. f. Rechts- u. Staatswissensch. Bd 6 Litteraturbl. S. 22) festgehalten. Andere hatten auch die Gegnerschaft W.s gegen die Parentelenordnung bekämpft. W. antwortete im Jahre 1864 mit seiner Schrift „Die germanische Verwandtschaftsberechnung und das Prinzip der Erbenfolge nach deutschem insbesondere sächsischem Rechte. Eine Replik" (Gießen, Verlag von Ernst Heinemann, 46 S.), in der er seine Behauptungen verteidigte. Im Jahre 1870 erweiterte er seine Untersuchungen und stellte sie in der umfangreichsten seiner germanistischen Arbeiten mit dem Titel „Das Prinzip der Erbenfolge nach den älteren deutschen und verwandten Rechten" (Leipzig, Verlag von Breitkopf u. Härtel, 311 S.) zusammen. Als Ergebnis gewinnt er die Überzeugung, daß auch für die außersächsischen Territorien die Geltung der Parentelenordnung nicht nachweisbar sei, wohl aber trete in den meisten derselben für das ältere Recht dieselbe Succession nach drei Linien hervor, die er bereits für die Länder des sächsischen Rechts nachgewiesen habe. Dasselbe System sei dargethan worden für die große Mehrzahl der holländischen, flandrischen und brabantischen Statuten, für die überwiegende Zahl der französischen coutumes und für sehr viele der schweizerischen Kantone. Einen durchgreifenden Einfluß auf die Veränderung und Umbildung der ursprünglichen Successionsordnung habe die Einführung des Repräsentationsrechts in der Seitenlinie ausgeübt. Dazu sei die Verdrängung der germanischen Verwandtschaftsberechnung durch die römische Gradzählung gekommen. So habe man aus dem alten System der Dreilinien-Succession zu einer Parentelenordnung auch da gelangen können, wo diese der ursprünglichen Auffassung völlig fremd gewesen sei. Die Auffassung W.s hat nicht den Sieg behalten. Zur herrschenden Meinung ist vielmehr die von Homeyer, Brunner, Gierke, Heusler, Schroeder u. a. vertretene Ansicht geworden, wonach die Parentelenordnung als die Erbfolgeordnung des älteren deutschen Rechts anzusehen ist. Treffend hat Heusler gesagt, daß die Parentelenordnung eine notwendige Konsequenz der deutschen Verwandtschaftsgliederung und Verwandtschaftsberechnung sei; nur sei es möglich, daß dieses Erbfolgesystem zur Zeit der Volksrechte noch nicht völlig ausgebildet vorgelegen habe. — Weitere kleinere Arbeiten W.s, die wesentlich auf deutschrechtlichem Gebiete liegen, seien nur kurz erwähnt: So die 1856 erschienenen „Juristischen Abhandlungen" (Gießen, Ferbersche Universitätsbuchhandl., 184 S.), die eine Darstellung des Bentinckschen Erbfolgestreits enthalten, der der Gießener Juristenfakultät als Spruchkolleg überwiesen worden war, vor der Urteilsfällung aber durch Vergleich erledigt wurde. Ferner 1868: „Rechtliches Gutachten, betreff. die Frage, ob die Rheinuferstaaten nach Aufhebung der Rheinschifffahrtsabgaben zur Lieferung der auf dem Reichs-Deputationshauptschlusse vom 25. Februar 1803 beruhenden Rheinzollrenten rechtlich verpflichtet sind" (Gießen, Verlag von Ernst Heinemann, 24 S.); 1880: „Die ältesten Privilegien und Statuten der Ludoviciana" (Gießener Universitätsprogramm, 32 S.); aus dem gleichen Jahre „Mitteilungen über ein in dem Kodex Nr. 2667 der Großherz. Hofbibliothek zu Darmstadt enthaltenes für die Rechts- und Kunstgeschichte interessantes Werk" (Z. d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch. Bd II, German. Abteil. S. 131—150); 1890: „Über die Succession in Fuldische Lehen" (Z. d. Savigny-Stiftung Bd XI, German. Abteil. S. 151—177); 1891: „Zur Gesch. der Gottesfrieden" (Z. d. Savigny-Stiftung Bd XII, German. Abteil. S. 112—117). Weit bedeutsamer, als diese Arbeiten, sind die Ausgaben deutscher Rechtsquellen, die W. in den Jahren 1860 und 1892 veranstaltete. Die Vorarbeiten zu seiner Arbeit über das Prinzip der Successionsordnung hatte ihn in den Besitz eines reichen handschriftlichen Materials ungedruckter deutscher Rechtsquellen gesetzt. So veröffentlichte er unter dem Titel „Sammlung deutscher Rechtsquellen" (Gießen, Verlag von Ernst Heinemann, 452 S.) im Jahre 1860 einen ersten Band, der das Glogauer Rechtsbuch, das Schöffenrecht der Dresdener Handschrift (M. 34 b), das Magdeburger Schöffenrecht der Berliner Handschrift Ms. boruss. fol. 240, das Weichbildrecht derselben Berliner Handschrift, die Sammlung von Schöffenurteilen der Dresdener Handschrift (M. 34 b) und die Sammlung von Schöffenurteilen der Handschrift Nr. 953 der Leipziger Universitätsbibliothek enthält. In einem zweiten Bande beabsichtigte er vor allem Magdeburger Schöffenurteile zum Abdruck zu bringen. Die Veröffentlichung dieses zweiten Bandes unterblieb. Wohl aber gab W. im Jahre 1892 unter einem neuen Titel „Deutsche Rechtsquellen des Mittelalters" (Leipzig, Veit u. Co., 306 S.) Quellen heraus, die gleichfalls in Verbindung mit den älteren Arbeiten der 60er Jahre von ihm gesammelt worden waren. Es sind Schöffensprüche von Magdeburg, Leitmeritz und Brandenburg, 22 niederrheinische Rechtssprüche, Protokolle und Weistümer, Ord-

nung und Gesetze des Landes in dem Ringawe und 19 weitere Weistümer, darunter 17 aus der Pfalz. Es war, als ob W. mit diesem Bande ein Versprechen, das ihn drückte, einlösen wollte. Man fühlte seine Freude nach, als er die Ausgabe unter Dach und Fach gebracht hatte. Nach ihrer Vollendung legte der 80jährige die fleißige Feder für immer nieder. **Arthur B. Schmidt.**

Wasserweihe in der griechischen Kirche. — Litteratur: Augusti, Denkwürdigkeiten II, S. 208; Heineccius, Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche II, S. 244 bis 247; III, S. 308; Thomas Smith, De graecae ecclesiae statu hodierno, S. 19, 81, 101; Durandus, De divin. off. lib. IV, Kap. 82; Goar, Euchologion, S. 353 ff., 367; *Εὐχολόγιον τὸ μέγα περιέχον τὰς τῶν ἑπτὰ μυστηρίων ἀκολουθίας κτλ.* Venedig 1851 u. oft; Art. Epiphanias Bd V S. 414 ff.

Die Weihe des Taufwassers ist ein alter Kirchengebrauch, dessen erste Anfänge wir jedoch nicht mehr nachweisen können. Cyprian schreibt Ep. 70 vor, daß das Wasser, um die Sünden des Täuflings abzuwaschen, zuvor durch den Priester gereinigt und geheiligt werden müsse, scheint also diesem Akte eine wunderbare Wirkung beizulegen: Oportet mundari et sanctificari aquam prius a sacerdote, ut possit baptismo suo peccata hominis qui baptizatur, abluere (mit Bezug auf Pr. 9, 19 (LXX); Ez 36, 27. 26). Dieselbe Verordnung wiederholt conc. Carth. a. 256: Aqua sacerdotis prece sanctificata abluit peccata. In der griechischen Kirche liefern die Constitt. apost. VII, 43 (s. Rheinwalds Archäologie S. 471) wie für das Tauföl, so auch für das Wasser, ein liturgisches Einsegnungsgebet, in welchem der Priester Gott anfleht, dem Wasser Gnade und Kraft zu verleihen, damit es den zu Taufenden mit Christo gekreuzigt werden, sterben und begraben werden und zur Kindschaft in ihm auferstehen lasse, auf daß er der Sünde absterbe und der Gerechtigkeit lebe. Unstreitig entspricht diese Konsekration der anderen, welche dem Abendmahl vorherging, weil ihre Bedeutung unabhängig von dem Sakrament selbst gedacht und auf mehrere aufeinander folgende Taufhandlungen bezogen werden konnte. Doch gelangte diese Vorstellung nicht zu einem dogmatischen Ausdruck. Die Fortdauer der Sitte bezeugen von den Lateinern Ambrosius und Augustinus, von den Griechen Chrysostomus, welcher Hom. I in Acta ap. Hom. XXIII. de bapt. Christi von der Weihe eine Art von Wandelung herleitet, da das so gesegnete Wasser fortan nicht zum Trinken, sondern nur zur Heiligung tauglich sei (s. Schöne, Geschichtsforschungen, Bd II S. 280). Desselben Ritus geschieht in der liturgischen Beschreibung des Pseudodionysius Erwähnung De hierarch. eccles. cap. 2. Seit dem 9. Jahrhundert erscheint das Weihwasser als ein kirchlich eingeführtes katholisches Institut. Der Zeitpunkt dieser Weihehandlung fiel mit den bevorzugten Taufterminen zusammen, sie wurde daher anfänglich am Ostersabbath oder in der Pfingstvigilie oder am Epiphaniasfest verrichtet. Später aber, als mit der Einführung der Kindertaufe jene Beschränkung wegfiel, blieb doch dies Andenken an die genannten Termine dadurch erhalten, daß zu Ostern oder Pfingsten eine feierliche Generalkonsekration des Wassers für das ganze Jahr vorgenommen wurde, was natürlich nicht ausschloß, daß außerdem, sobald es nötig wurde, auch mit anderem, eben erst konsekrierten Wasser getauft werden durfte. Die griechische Kirche hat von alters her den Epiphaniastag für die Wasserweihe und zwar zur Erinnerung an die Taufe Christi im Jordan ausersehen. Schon zu des Genesios Zeiten hieß das Fest auch *τὰ φῶτα* (opp. ed. Bonn. S. 22). Alte Überlieferung erzählte, daß dieses durch Christi Taufe geweihte Wasser niemals faul werde (Casaub. Exercitt. in Baron. 13, nr. 10, p. 183). Nachher wurde dieselbe Wirkung, welche die Fäulnis verhüten sollte, dem Weihesegen zugeschrieben; Christus- und Heiligenbilder wurden in das Wasser getaucht, und die Menge glaubte, daß es dadurch eine dauernde Frische erhalte. So sagt Joseph Bryennios (s. Bd IX S. 360): „*τὸ τοῦ βαπτίσματος ὕδωρ καὶ τὸ τῶν ἁγίων θεοφανείων ἁγίασμα, κἂν χίλια, οἱ μὲν ἐπιζήσωσι, τὸ δὲ φυλάττηται ἔτη, ἀτμὸν εὐώδη ταῦτα πέμπειν οἰκονομεῖ* (sc. Gott. opp. II, 34). Auch Symeon von Thessalonich (s. Bd XIX S. 207) stellt die Heiligkeit des Taufwassers und des zu Epiphanias geweihten gleich (opp. 87, 1). Dieser Volksglaube hat in der griechischen Kirche lange fortbestanden; wenigstens sagt der Engländer Smith von dem am Epiphaniastage zu Konstantinopel konsekrierten Wasser geradezu: Hanc aquam ab omni labe et putredine immunem per duos tresve annos manere opinantur Graeci; doch bemerkt er anderwärts, daß man nach Bedürfnis monatsweise und noch öfter frisches Wasser zu konsekrieren pflege. Ähnliches bezeugt Leo Allatius, indem er einzelne Beispiele von vieljährig frisch gebliebenem Weihwasser berichtet. Auch heute besteht der

Glaube, wie denn auch der Gebrauch mit großer Pietät aufrecht erhalten wurde. Und zugleich erhielt sich die Sitte, die Flüsse oder Quellen selber, aus denen das Taufwasser geschöpft wurde, am genannten Tage aufzueisen und mit feierlicher Prozession und unter Ceremonien und Gebeten zu segnen. Der gegenwärtige Stand der Sache ist folgender: Die ganze orthodoxe griechische und russische Kirche beobachtet noch heute den Ritus der Wasserweihe, und zwar in doppelter Gestalt, als *μέγας ἁγιασμὸς τῶν ἁγίων θεοφανείων* und als *μικρὸς ἁγιασμός*. Die große Wasserweihe bezieht sich ausdrücklich auf die Taufe Christi; sie wird am Epiphaniastage entweder in der Vorhalle der Kirche oder auch an einem Flusse oder einer Quelle vollzogen. Die zugehörige Liturgie, welche den Segen des Jordan und die heiligende Kraft des Geistes und der Wiedergeburt auf das Wasser herabfleht, ist ausführlich, enthält schöne und poetische Stellen und erinnert vielfach an die altkirchliche Symbolik des Wasserelements. Der Ritus besteht in der senkrechten Eintauchung des Kreuzes mit dem Kreuzeszeichen. *Καὶ εὐθὺς, εὐλογῶν τὰ ὕδατα σταυροειδῶς, βαπτίζει τὸν τίμιον σταυρὸν, ὄρθιον αὐτὸν κατάγων ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἀνάγων, ψάλλων καὶ τὸ παρὸν Τροπάριον: Ἐν Ἰορδάνῃ βαπτιζομένου σου Κύριε* (*Εὐχολόγιον τὸ μέγα* S. 859). Auch in der homiletischen und sonstigen erbaulichen Litteratur gruppieren sich die Gedanken am Epiphanientage um die Taufe Christi. So auch Nikodimos Hagioritis (s. Bd XIV S. 62), der in seinen Synaxaristes solche Betrachtungen anstellt, daneben auch (Bd II S. 19) eine Reihe neuer Predigten auf die Epiphanien anführt. In der Mystagogik scheint dies Fest und sein Ritus keine große Rolle zu spielen. Die kleine Weihe dagegen wird nur vor einem Gefäß mit Wasser mit Räucherung und unter Berührung mit dem Kreuz verrichtet. Das liturgische Formular erbittet eine allgemeine Heilkraft für Seele und Leib; aus den Worten geht hervor, daß das so geweihte Wasser zur Besprengung als Segens- und Heilmittel gebraucht werden soll. – Es entspricht also seiner Anwendung nach dem Weihwasser (aqua lustralis) der römischen Kirche. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts entstand in der griechischen Kirche ein Streit über die Bedeutung des großen und des kleinen *ἁγιασμός*. Athanasios von Paros (s. Bd II S. 205) trat in orthodoxer Weise dafür ein, daß der große, der am Epiphaniasfeste geschehe, die Taufe Christi darstelle. Der Letztere, der an jedem ersten des Monats das Wasser weihe, und auf jeden Gegenstand angewandt werden könne, habe mannigfache Heilkraft, aber weiter keine Bedeutung.

Gaß † (Ph. Meyer).

Waterland, Daniel, englischer Theolog, gest. 1740. — Hauptquelle über ihn ist die Biographie, die Van Mildert im 1. Bde der „Werke" W.s veröffentlicht hat; vgl. dazu Biograph. Brit.; Notes and Queries, 5. Serie III, 85, 134, 259; Le Neve's Fasti Eccl. Angl.; Lowndes's Brit. Librarian; L. Stephens, Hist. of Engl. Thought in the 18th Cent.; Abbey u. Overton, Engl. Church in the 18th Cent.; Sidney Lee, Dict. of Nat. Biogr. Bd LIX.

Daniel Waterland, geb. 11. Februar 1682/83 in Walesby (Lincolnshire), gebildet in Lincoln und Magdalen College, Cambridge, an dem er die herkömmlichen Grade (B.A. 1703; M.A. 1706; B.D. 1714 und D.D. 1717) sich erwarb, wurde 1715 zum Vizekanzler der Universität und im folgenden Jahre zum Kaplan des Königs Georg I. ernannt. Eine kampffrohe Natur und durch frühe Übung mit den litterarischen Waffen der Epoche vertraut, hat er die Kraft seines Mannes- und Greisenalters in sich immer erneuernden Waffengängen mit den rationalistischen Gegnern der anglikanischen Theologie verbraucht. Er ist der scharfsinnigste und erfolgreichste Apologet der englischen Orthodoxie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Der Überflutung des staatskirchlichen Lehrbegriffs mit latitudinarischen und naturalistischen Ideen hat er wirksame Dämme entgegengesetzt und war wie kein anderer Zeitgenosse wegen seines Wissens, seiner Kampfesfreudigkeit und seines vollblutigen und stimmungsfrischen Englisch von den Gegnern gefürchtet. Daß er nicht tiefere Furchen im Acker der Wissenschaft gezogen hat und von seinem Gedankengut wenig oder nichts im religiösen Denken der Gegenwart nachwirkt, hat seinen Grund darin, daß er, ohne philosophische Tiefe und ohne Verständnis für die mystischen Kräfte der religiös gestimmten Seele, in einer Epoche wankender Systeme für die wissenschaftliche Rettung des überkommenen Glaubensguts nicht auf dessen innere Kraft, auf den absoluten Wert der sittlichen und geistigen Energien des religiösen Empfindens zurückging, sondern nach der Sitte der Zeit mit den Waffen der Autorität, des Herkommens und äußerer Zeugnisse seine Kämpfe schlug: für die Repristination des anglikanischen Klassicismus, der Theologie und des Dogmas, nicht der Kirche und des Evangeliums.

Schon in Cambridge als Collegevorstand nahm er (1719) den Handschuh auf, den

die deistischen Dränger der kirchlichen Theologie durch Angriffe auf die Trinität hingeworfen hatten. In einem 1712 veröffentlichten Buche The Scripture Doctrine of the Trinity war von Dr. Sam. Clarke, dem Vorkämpfer des rationalistischen Supranaturalismus, das metaphysische Wesen der drei Personen zu Gunsten der ökonomischen Trinität „nach den Maximen eines gesunden Raisonnements" geleugnet und zugleich die Zulassung zur Unterschrift der 39 Artikel gefordert worden. W. antwortete in seiner „Defence of his Queries" mit einer Verteidigung der Gottheit Christi, und den Gegenschriften, mit denen nunmehr Clarke, Jackson, Whitby u. a. ihn überschütteten, setzte er eine Reihe größerer Untersuchungen entgegen, die ihm die Führung der kirchlichen Sache in die Hand legten: die Vindication of Christ's Divinity (Cambr. 1719), der 1723 A Second Vindication of Christ's Divinity und 1724 A Further Vindication of Christ's Divinity, endlich eine Reihe von Predigten folgten, die er über den gleichen Gegenstand in St. Paul's hielt, (Eight Sermons in Defence of the Divinity of our Lord Jesus Christ, Cambr. 1726).

In diesen Untersuchungen treten alle Vorzüge und Schwächen seiner litterarischen Kunst zu Tage: treffsicher im Angriff — mit überzeugender Schärfe wird die Haltlosigkeit der aprioristischen Beweisführung, die Clarke für die Begründung religiöser, sittlicher und wissenschaftlicher Probleme in seinem Discourse concerning the Being and Attributes of God angetreten hatte, nachgewiesen —, schwächt er die Kraft seiner Verteidigung durch den Verzicht auf eine metaphysische Erörterung der Trinität, die als Offenbarungsgut und „ihrer mysteriösen Natur nach jenseits des Vernunftgebiets" liege und lediglich im kirchlichen Verständnis der biblischen Verkündigung, also nach Schrift und Tradition „in ihrem einfachen und nächsten Sinne" zu nehmen sei.

Auch den Angriffen Clarkes auf das Athanasianum, dessen Beseitigung dieser von den Bischöfen forderte, trat W. mit der Critical History of the Athanasian Creed (Cambr. 1723) und andern Schriften entgegen, unter den stürmischen Protesten seiner Widersacher gegen die fundamentale Bedeutung, die er der Trinitätslehre anwies (in dem Buche The Importance of the Doctrine of the Holy Trinity, London 1734).

Endlich hatte er noch infolge seiner Remarks upon Dr. Clarke's Exposition of the Church Catechism mit Dr. Syker über die Sakramente und ethische Fragen und mit den Deisten Middleton und Matthew Tindal über dessen Christianity as old as Creation die Klingen zu kreuzen. — Von seinen vielen kleineren Werken ist seine Untersuchung der Abendmahlslehre zu nennen, in der er sich ebenso würdevoll wie entschieden gegen die Thesen Hoadleys (Idee eines bloßen Gemeinschaftsmahls) und Johnson-Bretts (Idee des sich erneuernden Sühnopfers) wendet. —

Am 23. Dezember 1740 starb er, als Kanonikus von Windsor und Hauptpfarrer von Twickenham bei London; das ihm kurz vorher (Mai 1740) von der Krone angebotene Bistum von Llandaff hatte er abgelehnt. —

W. Schriften sind sehr zahlreich; ich nenne nur die wichtigeren (außer den im Text vermerkten): The Case of Arian Subscription considered, Cambr. 1731; The Scriptures and the Arians compared in their accounts of God the Father and God the Son, London 1722; Remarks upon Dr. Clarke's Exposition of the Church Catech., London 1730; The Nature, Obligation and Efficacy of the Christian Sacraments considered, London 1730; A Dissertation upon the Argument „a priori" for proving the Existence of a First Cause, 1734; Review of the Doctrine of the Eucharist as laid down in Scripture and Antiquity, Cambr. 1737; Regeneration stated and explained, London 1740; A Summary View of the Doctrine of Justification (nach seinem Tode zusammen mit seinen Sermons, ed. J. Clarke, London 1742 gedruckt). Seine gesammelten Works gab (mit der Biogr.) W. van Mildert in 11 Bänden, Oxford 1823—28 heraus (Neudruck in 6 Bänden im J. 1843).

Rudolf Buddensieg.

Watson, Richard, Bischof von Llandaff, gest. 1816. — Vgl. über ihn: Anecdotes of the Life ... written by W., ... revised in 1814, publish. by his son 1817, 2 voll.; 2d ed. 1818 (vorsichtig zu benutzen); Quart. Rev., Okt. 1817; Edinb. Rev., Juni 1818; London Rev., Okt. 1782; Wakefield, Memoirs, 1804, I, 356, 509; II, 118; Nichols, Lit. Anekd., 1814, VIII, 140; 1815, IX, 686; Biogr. Dict. of Living Authors, 1816, S. 375; Meadley, Memoirs of Paley, 1809, S. 18 ff.; Rutt, Mem. of Priestley, 1832, II, 372; Neve's Fasti Eccles. Angl. (Hardy), 1854, I, 197, 353; II, 256, 268; De Quincey, Lit. Reminisc. (Masson) II, 195; Hunt, Hist. of Relig. Thought in Engl., 1873, III, 351; Stoughton,

Relig. in England, London 1878, Bd II; Abbey und Overton, The Engl. Church in the 18th Cent. London, 1878, 2 Bde; Dict. of National Biography Bd LX.

Im August 1737 in Heversham (Westmoreland) geboren und dort vorgebildet, trat W. am 3. November 1754 in Trinity College, Cambridge ein, wurde 1760 Fellow des Colleges, zwei Jahre später M.A. und nach abermals zwei Jahren, durch akademischen 5 Senatsbeschluß, Professor der Chemie, über die er, wie er selbst sagt, vorher keine Silbe gelesen hatte; „aber der Mathematik und Naturphilosophie war ich überdrüssig und die vehementissima gloriae cupido stachelte mich an, meine Kraft einmal anderswo zu versuchen". Ein Hunger, meinte er, nach neuen, von den überkommenen Bahnen abweichenden Bildungswerten sei in ihm und eine Beweglichkeit und Aufnahmefähigkeit des 10 Geistes, die ihm rasch erwarb, was andern die mühsame Frucht langer Arbeitsjahre war, aber Ruhmsucht und Ehrgeiz waren das treibende Motiv. Nachdem er sich mit raschem Entschluß einen gelernten Chemiker (Hoffmann) aus Paris geholt und mit dem sich 14 Monate in seinem Laboratorium vergraben hatte, trat er mit einer Reihe chemischer Vorlesungen an die Öffentlichkeit, die eine Art wissenschaftlicher Erfolg waren, und druckte 15 ein Buch Institutionum Chemicarum Pars I (Cambr. 1768), das lange Zeit als Leitfaden für chemische Vorlesungen einen Ruf hatte. Für die Lösung der Salze, die Zusammensetzung der Schießpulver-Holzkohle, durch die der Regierung eine Ersparnis von jährlich 100 000 £ zugefallen sein soll, und für die Verbesserung des Thermometers gab er neue Wege an und wurde zum Lohn zum Mitglied der Royal Society gewählt. 20

Nicht minder überraschend kam die andere Metamorphose über ihn. Ohne theologischen Grad und theologische Bildung, aber das innere Auge auf die theologische Regius-Professur in Oxford als das letzte Ziel seines Ehrgeizes gerichtet, gewann er „durch harte Arbeit und einige Geschicklichkeit" das Wohlgefallen der Universitätsbehörden und wurde nach Th. Rutherfords Tode einstimmig für die begehrte Professur gewählt und zum D. theol. 25 (31. Okt. 1771) ernannt; zugleich erhielt er die Berufung als Hauptpfarrer von Somersham (Huntingdonshire). Was ihm an theologischem Wissen und pastoraler Erfahrung abging, ersetzte er durch Beredsamkeit und weltmännische Gewandtheit und erstieg rasch die hierarchischen Stufen (Pfarrei von Elz 1773, eine Pfründe in Ely 1774, Hauptpfarre von Northwold 1779 und Knaptoft 1780) bis zum Bistum, das er dem Grafen Rutland 30 und dem Herzog von Grafton verdankte; am 20. Oktober 1782 wurde er zum Bischof von Llandaff geweiht. „Von Theologie", schreibt er, sich selbst und sein Amt ironisierend, „wußte ich eben nur soviel, wie man von dem erwarten darf, dessen Studien auf andere Dinge gegangen sind." Seine biblischen Arbeiten, die er gern sein Lieblingsstudium nannte, sind ohne Tiefe und neue Gedanken. Der historischen und systematischen Theo- 35 logie abgeneigt, erkannte er nur das NT als religiöse Autorität an, und die Angriffe seiner theologisch gebildeten Gegner wies der erste Professor der Universität mit dem naiven Bekenntnis ab, mit den Meinungen der Konzilien, Väter, Kirchen, Bischöfe und anderer, die ebenso wenig inspiriert seien wie er selbst, wolle er nichts zu thun haben; „mit der Widerlegung ihrer Thesen gebe ich mich nicht ab, sondern begnüge mich, ihnen 40 mein NT unter die Augen zu halten, mit den Worten: En sacrum codicem"; ein bequemes Argument, das der Würde des Regius-Professor kaum entsprach und nur aus dem Zusammenbruch der theologischen Wissenschaft der Epoche begreiflich wird: alles in allem also ein zwar schlagfertiger, aber theologisch uninteressierter und weltlichen Erwerbsgeschäften zugewandter Bischof. — 45

Dennoch verdankt die englische Kirche ihm einige Arbeiten, die ihm nicht nur die Wertschätzung seiner Zeitgenossen gewannen, sondern auch für die Kämpfe um die Bibel in der Gegenwart einige wertvolle Ansätze darbieten. Ein Feind der „Systeme", hat er als christlicher Apologet und Biblizist mit Feinheit und Schärfe dem Rationalismus seiner Zeit die Hauptstützen entzogen und zu einem gründlicheren Verständnis der Entstehung 50 des Christentums auf geschichtlichen Linien beigetragen. In seiner Apology for Christianity, Letters to Edward Gibbon, 1776 (und viele Neudrucke) kreuzte er mit dem berühmten Verfasser des „Verfalls und Untergangs des römischen Reichs", der in seinem Buche von encyklopädistischen Voraussetzungen aus die sittlich-religiösen Mächte des Christentums als geschichtliche Wirkungen ausgeschaltet hatte, die Klinge und wies die 55 rationalistische Unterschätzung so nachdrücklich zurück, daß Gibbon ihn als seinen „ehrlichsten und geschicktesten Gegner" bezeichnete. Am meisten verbreitet und in der Gedankenführung am besten gelungen ist seine Apology for the Bible, Letters to Th. Paine 1796 (und viele Auflagen bis in die Neuzeit), die, besonders in Amerika und Irland hochgeschätzt, die hämischen Angriffe Paines auf die Bibel in ihrer Oberflächlichkeit und Halt- 60

losigkeit darlegte. „Ihre Schriften", sagte ihm damals Lord Thurlow, „haben für das Christentum mehr gethan als alle Bischofsbänke zusammen". — Das eigentliche theologische Gebiet hat er, wenigstens als Sammler, betreten durch die Herausgabe der **Theological Tracts** (1785, 6 Bde; Neudr. 1791), die, für die Pflege des Bibelstudiums 5 bestimmt, besonders aus der Feder hervorragender Dissenters (G. Benson, S. Chandler, N. Lardner, John Taylor u. a.) eine Anzahl beachtenswerter biblischer Untersuchungen bringen.

Obgleich allem kirchlichen und politischen Parteigetriebe abhold, — „in allen öffentlichen Fragen", pflegte er zudringlichen Freunden zu sagen, „bin ich immer meinem eignen 10 Urteil gefolgt, und dabei werde ich auch bleiben", — trat er doch in zwei „**Letters . . . by a Christian Whig**" (1772) für die Beseitigung der Unterschrift unter die 39 Artikel ein und verteidigte vor seinen hohen Gönnern Grafton und Rutland die Grundsätze der französischen Revolution (Cambr. 1776) so wirkungsvoll, daß er beim Hofe in Ungnade fiel. — Aber in seiner **Address to the People of Great Britain** (1798 und 14 rasch 15 aufeinander folgende Auflagen) verlangte er energisch die Fortsetzung des Kriegs gegen das revolutionäre Frankreich, nun völlig ernüchtert von seiner früheren enthusiastischen Bewunderung des Jakobinertums. Gegen den lutherischen Import, als den er eine Übersetzung der Freylinghausenschen Theologie (**Abstract of . . . Christian Religion**, 1804) bezeichnete, wandte er sich in einem Briefe an Grafton mit den unwilligen Worten: 20 „Ich habe meine Religion nicht von einem lutherischen Pastor zu lernen". Endlich trat er in einer Flugschrift (1804) für die Emanzipation der englischen Katholiken ein, die er indes nicht mehr erlebte. — Seit 1809 vom Schlage getroffen, kränkelte er jahrelang dahin und starb am 4. Juli 1816 in Calgarth Park.

W.s religiöse Schriften (außer den oben genannten): **A Brief State of the Prin-** 25 **ciples of Church Authority** (1773, anonym erschienen); **A Letter . . . ont he Church Revenues**, 1783; **Considerations on the Expediency of Revising the Liturgy and Articles**, 1790; **Sermons and Tracts**, 1788; **Miscellaneous Tracts**, 1815, 2 Bände. **Rudolf Buddensieg.**

Watson, Richard, Methodistenprediger, gest. 1833. — Litteratur über ihn: 30 Bunting, Memorials of W., 1833; Life von Th. Jackson (in W.s Works) 1834—37; Biographical Sketch von W. Willan, 1865; Funeral Sermon von Alder, 1833; Transactions of the Hist. Soc. of Lancashire, 1861, S. 136ff.; Stevenson, City Road Chapel, 1872, S. 564ff.; Julian, Dict. of Hymnology, 1862; Sydney Lee, Dict. of National Biography vol. LX, S. 27.

35 W., einer alten calvinistischen Dissenterfamilie entstammend, wurde am 22. Februar 1781 in Barton am Humber (Lincolnshire) geboren. Sein Vater, der niederen Standes war, ließ dem reichbegabten Knaben eine gute Erziehung zu teil werden (**Lincoln Grammar School**), um ihm die Wege zu Lebenshöhen zu ebnen. Nach der Schulzeit sollte er ein Handwerk lernen; indes erregte der hochgewachsene, die Genossen überragende 40 Jüngling, der an dem ausruhsamen Hinträumen bürgerlicher Behaglichkeit kein Wohlgefallen hatte, nicht nur durch sein praktisches Geschick, sondern auch durch hohen Gedankenflug und ungewöhnliche Fassungs- und Redegabe so sehr die Aufmerksamkeit der ihm Nahestehenden, daß diese ihn auf den geistlichen Stand wiesen und er nun nach der bei den Sekten bestehenden Gepflogenheit der Zeit seine theologische Ausbildung mit 45 raschem Entschluß selbst in die Hand nahm. Nachdem er im Februar 1796 in einem Prayer Meeting gesprochen und gleich darauf — mit 15 Jahren — seine erste Predigt gehalten, hatte er, im Kampf mit seinen kirchlichen Anschauungen, eine Reihe innerer und äußerer Wandlungen durchzumachen, die ihn als Hilfs- oder Reiseprediger an verschiedene Wesleyanische Stationen (Newark, Ashby de la Zouche, Castle Donington und Derby) 50 führten. Zum Pfarramt zugelassen, nachdem er 1800 seine erste Schrift **An Apology for the Methodists** veröffentlicht hatte, verließ er, verärgert über den Vorwurf, er sei Arianer, die Wesleyaner, schloß sich der New Methodist Connexion an und verwaltete in deren Auftrag mehrere Predigerstellen, ohne auch hier auf die Dauer Befriedigung zu finden. Eine Zeitlang erwarb er sich durch journalistische Arbeiten (Herausgabe des 55 **Liverpool Courier**), durch die er die Aufmerksamkeit der Londoner Presse auf sich zog, seinen Lebensunterhalt und kehrte, beengt und verstimmt durch den unfreien Geist der **Connexion**, im J. 1811 zur methodistischen Gemeinschaft zurück, die ihm die geistlichen Ämter in Wakefield (1812) und Hull (1814) überwies.

Um diese Zeit hatte der Methodismus, zum Bewußtsein der eignen Kraft erwacht,

in der Vielheit der kirchlichen Gebilde Englands dem Staatskirchentum gegenüber eine Art Vorrang gewonnen und war in der Entfaltung seiner religiösen Strebungen zu einem Höhepunkt gelangt. Auf dem Gebiete der Mission setzte er zuerst mit der gesunden Thatkraft des zur Mannesreife Gelangten ein. Mit weitausgreifenden Plänen: Ostindien dem evangelischen Christentum zu gewinnen, setzte er sich als Aufgabe, entwarf in großen Linien einen Organisationsplan und gründete im Mutterlande hin und her eine große Zahl Lokalvereine, die, auf einen gesunden Grund gestellt und von ihm zu sicherem Ineinandergreifen der verfügbaren Kräfte veranlaßt, zu erfolgreicher Arbeit und rascher Blüte kamen. Wesley selbst war schon einige Jahre tot; aber mit seiner 1784 ins Leben gerufenen Verfassungsakte (Deed of Declaration), die die „Konferenz der Hundert" an die Spitze der Denomination stellte, hatte er dieser ein festes Gefüge gegeben, und die Konferenz nahm nun die indischen Hoffnungen in ihre Hand. In W. fand sie einen begeisterten Herold und um so wirksameren Helfer, als diesem der Blick für die Grenzen der Möglichkeiten nicht fehlte. Als einer der Londoner Missionssekretäre entwarf er einen weit ausgreifenden Arbeitsplan der Gesellschaft, dem er durch seine markigen und geistvollen Agitationsreden zu schneller Verwirklichung verhalf und der auf viele Jahre hinaus grundlegend für die Richtlinien und praktische Arbeit der methodistischen Missionare blieb. Tausende drängten sich zu seiner Kanzel, wenn er bei großen Gelegenheiten die Herzen mit flammenden Worten für diese Reichsgottessache zu erwärmen unternahm. Und es war kein Strohfeuer, das er entzündete — die großen Geldsummen, die der Heidenmission zuflossen und den Aufschwung der Indischen Mission zur Folge hatten, waren der Beweis dafür. Nicht durch Phrase und Ton und Geste, wie sie damals in methodistischen Kreisen üblich waren, auch nicht durch rhetorische Kunstmittel, die er gewiß besaß — in den vier Bänden seiner Predigten sind sie noch erkennbar — packte er die Hörer; was ihm Herzen und Willen gewann, das war die Wirkung seiner klaren, edlen Sprache und seiner von Überzeugungstreue getragenen starken Persönlichkeit, die allerdings durch seine imponierende, reckenhafte Erscheinung verstärkt wurde und ihn zum ebenso gesuchten wie hochgefeierten kirchlichen und politischen Gelegenheitsredner machte. Aber er war mehr als dies, ein Großer in der Masse, ein Mann von Selbstvertrauen und Eigenwillen und geistiger Freiheit, dem das Rauschen der Lebenswellen in den Ohren klang und der Wind in stehende Luft zu bringen verstand. 16 Jahre lang hat er diese glänzenden Gaben in den Dienst der Methodistenmission gestellt. Von 1816 bis 1832 war er wechselnd in London und Manchester (hier als Jabez Buntings Nachfolger) als Haupt- oder als ständiger Missionssekretär thätig. —

Auch nach dem Kranze wissenschaftlicher Ehren hat W. die Hand ausgestreckt. Er darf als ein Typus der methodistischen Theologie seiner Zeit gelten; ein getreuer Schüler des großen Wesley, dem er in seiner inneren Art und nach seinem kirchlichen Ideal verwandt war, bemühte er sich, dem Methodismus seinen engen, sektenhaften Zug zu nehmen und ihn als einen Sohn der großen englischen Kirche, die er gern „unser aller Mutter" nannte und deren Prayer-Book er hochhielt, nachzuweisen. In Konsequenz dieser Gedanken trat er den in den 20er Jahren auftretenden Tendenzen, den Methodismus in eine gegensätzliche Stellung zur Staatskirche zu bringen, mit Klugheit und Kraft entgegen und wirkte auch in seinen Büchern für freundliche Beziehungen zum Establishment. Im J. 1818 machte er sich durch eine Gegenschrift (unter dem Titel Remarks on the Eternal Sonship of Christ and the Use of Reason in Matters of Religion) gegen Dr. A. Clarke, einen methodistischen Wortführer, der, von rationalistischen Anschauungen ausgehend, Christi Ewigkeit leugnete und seine Gottessohnschaft in der sittlich religiösen Erhabenheit des Menschen Jesu fand, bekannt und versuchte den Nachweis, daß Christus „auch abgesehen von der Menschwerdung im ewigen Sohnesverhältnis zum Vater gestanden" habe. Seine Dogmatik (Theological Institutes, or a View of the Evidences, Doctrines, Morals and Institutions of Christianity, 1823—29 in sechs Teilen; Neudruck 1877 in vier Bänden) gilt als sein theologisches Hauptwerk, dem indes der streng wissenschaftliche Gedankenzug fehlt, das aber als Hand- und Lernbuch für Studenten und junge Geistliche lange in Ansehen gestanden hat. Er vertritt darin gegen den strengen Prädestinatianismus Calvins, der seine Stärke in spekulativen Gedankenreihen, nicht in der biblischen Begründung habe, den arminianischen Lehrtypus mit den Thesen von der Allgemeinheit der Erlösung und der Freiheit des Menschen. — Auch sein Biblical and Theological Dictionary 1831 (10. Aufl. 1850 und viele Nachdrucke in Amerika) hält sich nicht auf wissenschaftlichen Linien und ist im wesentlichen geschickte Kompilation. — Von seinem groß angelegten Kommentar über das NT sind nach seinem

Tode nur einzelne Teile, Kommentare zu Matthäus, Markus und mehreren Schriftstellen (An Exposition of St. Matthew and St. Mark and of detached Parts of Scripture, 1833), erschienen. — Endlich schrieb er im Auftrag der Methodistischen Konferenz eine in kaustischer Schärfe gehaltene und sehr glückliche Entgegnung auf die Biographie Wesleys, 5 die, von Southey, dem englischen Poeta Laureatus verfaßt und als litterarische Leistung von Feinheit und Glanz, doch den treibenden Motiven in Wesleys Seele nicht gerecht wurde, unter dem Titel Observations on Mr. Southey's Life of Wesley, die in den religiös interessierten Kreisen berechtigtes Aufsehen erregte. „Mr. Watson", soll der Prinzregent nach der Lektüre gesagt haben, „ist meinem Laureatus über". In dem Life 10 of the Rev. J. Wesley 1831 hat dann W. mit Verarbeitung neuen Materials und Aufstellung neuer Gesichtspunkte seinem großen Landsmann ein würdiges, unvergessenes Denkmal gesetzt. —

Seine letzten Lebensjahre wurden ihm noch verklärt durch die parlamentarischen Erfolge der Antisklavereibewegung, in deren Interessen ihn schon in jungen Jahren sein Missionseifer 15 gezogen hatte. 1817 hatte er sich in seiner Defence of the Wesleyan Missions in the West Indies gegen die Angriffe, die im Parlament gegen die Arbeit der Wesleyaner in Westindien erhoben worden waren, gewendet und mit glühenden Farben „das schwarze Elend" in den Plantagen geschildert. Er kam dadurch in Beziehungen zu Wilberforce und unterstützte die Agitation durch eine Reihe Leitsätze und Beschlüsse, die er 20 im Auftrage seiner Gemeinschaft aufstellte, insoweit maßvoll, als er für die unmittelbare Emanzipation der Sklaven nicht eintrat. Sein Brief, den er in dieser Sache 1832 an den edeln Sir Thomas Fowell Buxton schrieb, hat dem parlamentarischen Siege der Sklavenbefreier, den er selbst übrigens nicht mehr erlebte, die Wege geebnet. Er starb am 8. Januar 1833 und wurde auf dem Kirchhof der City Road Chapel, auf dem 25 auch Wesley ruht, begraben: nach innerer Art, Überzeugung und Lebenserfahrung der Typus des Wesleyanismus in seiner abgeklärten, gemäßigteren Form, der, im Gegensatz zu den auseinanderstrebenden, auf den Bruch mit dem geschichtlich Gewordenen gerichteten Tendenzen seiner radikalen Brüder, die Verbindungen mit der „Mutterkirche" zu sichern und zu stärken sich bemühte; kein Mann der strengen Wissenschaftsform, aber ausgezeichnet 30 durch Vielseitigkeit des Geistes, glänzende rednerische Gaben und von fleckenloser Reinheit des Charakters. —

Außer den im Text vermerkten Büchern schrieb er Sermons and Outlines (gedr. 1865); Conversations for the Young, 1830 und 1851; seine Works, herSg. von Th. Jackson, erschienen 1834—37 in 12, 1847 in 13 Bänden, 7. Aufl. 1857—58; die 35 vielgebrauchte Analysis seiner Theol. Instit. ist von Mc Clintock 1842 (Neuausgabe 1876) gedruckt worden. **Rudolf Buddensieg.**

Watson, Thomas, hervorragender nonkonformistischer Prediger, gest. 1686. — Ueber ihn vgl. Calamy, Nonconformist Manual, hersg. von Palmer I, 188ff.; Cal. State Papers, Domestic 1651, S. 247; 457; 465; Wilson, Dissenting Churches 1808. I, 331ff. 40 Dict. of Nat. Biogr. LX, 37.

W., in Emmanuel College, Cambridge für den Staatskirchendienst vorgebildet, war 1646 Pfarrer von St. Stephen's, Walbrook, schloß sich, obgleich dem Königtum noch ergeben, im Bürgerkrieg den Presbyterianern an und wirkte als glänzender Redner und Prediger bis zur Restauration an verschiedenen Orten. Wegen seiner nonkonformistischen Über- 45 zeugungen wurde er seines staatskirchlichen Amtes entsetzt, erlangte aber infolge der Declaration of Indulgence die Erlaubnis, in der großen Halle von Crosby-House die Predigten wieder aufzunehmen, und starb nach längerer Krankheit am 28. Juli 1686.

Der Wirkung seiner packenden, geistvollen Reden verdankt er die hohe Schätzung im Bewußtsein der Zeitgenossen und seinen geschichtlichen Namen, der in seinen Büchern 50 sich bis in die Gegenwart erhalten hat. Sein berühmtestes Werk, das unter dem Titel Body of Practical Divinity erst nach seinem Tode 1692 erschien, ist eine Sammlung von 176 Predigten, die, wie die lutherischen Katechismuspredigten des 16. Jahrhunderts das Enchiridion Luthers, den Westminster Catechism dem Verständnis der Gemeinde zu übermitteln versuchen; sie weist sehr zahlreiche Neudrucke auf, die letzten Lon- 55 don 1838 und New York 1855. Außer ihr sind zu nennen eine Erweckungsschrift ersten Ranges: The Christian Soldier, or Heaven taken by Storm, die infolge ihrer psychologischen Schärfe und kraftvollen Sprache von noch unmittelbarerer Wirkung als die Predigten war. Sie erschien London 1669 und hat später viele englische und amerikanische Neudrucke erlebt, zuletzt London 1835. Von seinen sonstigen Arbeiten sind die

bekanntesten: *Αὐταρκεια*, or The Art of Divine Contentment, 1653, zuletzt London 1838; The Saint's Delight (mit einem Treatise of Meditation), London 1657, von der Religious Tract Society 1830 neugedruckt; The Beatitudes, or A Discourse upon ... Christ's Sermon on the Mount, London 1660; A Divine Cordial, or The Transcendent Priviledge of those that love God, London 1663 und 1831. Eine Sammlung seiner Predigten (Sermons and Selected Discourses, 2 voll.) erschien 1798—99 in Glasgow, endlich, von John Abey besorgt, 1850 in London Puritan Gems, or Wise and Holy Sayings of Th. Watson. **Rudolf Buddensieg.**

Watt, Joachim von (als Humanist Vadianus genannt), gest. 1551, und die Reformation von St. Gallen. — Litteratur: Die deutschen histor. Schriften Vadians sind auf Veranstaltung des historischen Vereins des Kantons St. Gallen herausgegeben von E. Götzinger (St. Gallen, 3 Bde, 1875—1879). Die Farrago de collegiis et monasteriis Germaniae veteribus bei Goldast, Scriptores rerum Alamannicarum III, 1—80. Die wichtigsten Quellen für Vadians Leben bilden seine Briefsammlung (herausg. von Emil Arbenz und Herm. Wartmann, 5 Bde, 1508—1540, in den Mitteilungen zur vaterländ. Geschichte, herausg. vom histor. Verein in St. Gallen 24, 25, 27, 28, 29) und die beiden Schriften von Joh. Keßler: Joach. Vadiani Vita per J. K. conscripta (St. Gallen 1865. Eine Uebersetzung in den St. Galler Blättern 1895), und J. K.s Sabbata (Chronik der Jahre 1523 bis 1539 herausg. von Ernst Götzinger in den oben genannten Mitteilungen z. vaterländ. Gesch. 5—10, 1866—68). Die Schriften und Briefe Keßlers sind mit trefflichem Kommentar neu herausg. von H. Wartmann, E. Egli und R. Schoch, St. Gallen 1901. — Th. Pressel, Joach. Vadian (Leben und ausgew. Schriften der Väter und Begründer der ref. Kirche IX), 1861; R. Stähelin in Beiträge zur vaterländ. Gesch. XI, Basel 1882, S. 191—262; E. Götzinger, J. V., der Reformator und Geschichtschreiber von St. Gallen (Schr. d. V. f. Ref.-Gesch. 50, 1895); vgl. auch E. Götzinger, Altes und Neues, ges. Aufsätze 1891, S. 124 ff.; E. Arbenz, Aus dem Briefwechsel Vadians, J. V. beim Uebergang vom Humanismus zum Kirchenstreit, J. V. im Kirchenstreit (1523—1531) in „Neujahrsbl. des histor. Vereins", St. Gallen 1886, 1895, 1905; E. Egli, Die St. Galler Täufer, mit Beiträgen zur Vita Vadiani, 1887.

Joachim von W. ist 28. Dezember 1484 in St. Gallen geboren (von bürgerlichem Geschlecht, das aus dem im St. Gallischen Gotteshaus gelegenen Orte Watt stammt und zur kaufmännischen Bethätigung in der Stadt sich angesiedelt hatte). Der Vater war Mitglied des Rats und (nach Keßler) „ein ausgesprochener Freund der schönen Künste und Wissenschaften". Er bestimmte den Sohn zu gelehrten Studien und schickte ihn Anfang des Jahres 1502 nach Wien, wo er Handelsbeziehungen hatte und dessen Hochschule von vielen Schweizern damals besucht wurde. Vielleicht traf W. damals schon kurz mit Zwingli zusammen (vgl. Egli S. 58; Stähelin a. a. O. S. 198). W. hörte in der Artistenfakultät bei Celtes, Camers, Cuspinian und Tannstetter (Collimitius) und betrieb vorzugsweise Eloquenz, Naturkunde und Astronomie. Nach kurzem Aufenthalt in Krakau und Ofen und nach Versehung eines Lehramts in Villach erwirbt er 1508 die Magisterwürde, absolviert das mit der Universität in Zusammenhang stehende, von Celtes gegründete Poetenkolleg (1514 Poeta laureatus) und wird 1517 Lehrer der Rhetorik und Poetik als dritter Nachfolger nach Celtes (G. Bauch, Die Rezeption des Humanismus in Wien 1903, S. 167 f. gegen Egli S. 63 f.), nachdem er schon vorher gelegentlich ersatzweise die poetische Lektur neben den artistischen Vorlesungen (1516 Rektor der Univ.) und der Weiterbildung in der juristischen, theologischen und medizinischen Fakultät (Dr. med. 9. Nov. 1517) versehen hatte (vgl. Vad. Briefs. I, 245; Bauch a. a. O. 166). Die litterarische Thätigkeit in dieser Periode betrifft Neudrucke lateinischer Schriftsteller (Sallust, Sedulius, Ovid nach den Aldinischen Ausgaben), Gedichte, Reden und Gelegenheitsschriften humanistischer Art (vgl. dazu die Dedikationsepisteln im Anhang der Vad. Briefs. I, 227 f. und Pressel a. a. O. S. 100 f.), ein Lehrbuch der Dichtkunst und endlich die höchst wertvolle Neuausgabe geographischer Schriftsteller mit Hinzufügung eigener Beobachtungen (Plinius, Dionysius Afer und Pomponius Mela; das Nähere in dem Art. der AdB). Die Bedeutung W.s für den Humanismus in Wien besteht darin, daß er, ein Bewahrer des von Celtes hinterlassenen Erbes, im geistigen Mittelpunkt eines für die neuen Wissenschaften begeisterten Jüngerkreises die sodalitas literarum nach allen Seiten wach erhalten hat. Seine poetisch-rhetorischen Schriften sind noch nicht untersucht. Besondere Erwähnung darf er in der Geschichte der realistischen Disziplinen beanspruchen, insofern er, beeinflußt von seinem der via antiqua zugehörigen Lehrer Collimitius nicht nur die Mathematik und Naturkunde, sondern insbesondere auch die Geographie pflegte, weite Reisen z. B. in den Karst, nach den Salzbergwerken bei Krakau und nach Triest

unternahm und deren Ergebnisse in seine Ausgabe des Mela hineinverflocht. (Vgl. auch die interessante Beschreibung der Pilatusbesteigung, die er zur Aufklärung der um diesen Berg schwebenden Sagen ausführte E. Götzinger in Schr. d. V. f. Ref.-Gesch. 50, 9f.) Die Stellung der Geographie innerhalb der übrigen Wissenschaften wird in der Weise 5 des älteren Humanismus beschrieben: Als realistische Disziplin kann sie der Autopsie, und so diese nicht möglich ist, guter Landkarten und anderer Mittel zur Versinnlichung nicht entbehren; ihre Aufgabe ist, das Verständnis der alten Schriftsteller und namentlich auch der biblischen Schriften zu fördern (vgl. Georg Geilfus, Joach. v. W. als geographischer Schriftsteller, Winterthur 1865).

10 Im Jahre 1518 bricht W. den Aufenthalt in Wien plötzlich ab und tritt als Stadtarzt in den Dienst seiner Vaterstadt. Hier gründet er 1519 durch Verheiratung mit Martha Grebel von Zürich, der Schwester des bekannten Humanisten und Wiedertäufers, den Hausstand. Er hat den ärztlichen Beruf sein Leben lang durch mehrere Pestzeiten hindurch treu ausgeübt, nahm daneben als Mitglied des großen Rats (seit 1521) eine 15 einflußreiche Stellung ein und hatte bald Gelegenheit „gleich Lukas dem Arzt und Evangelisten" (Keßler) „als wohlkönnender Leib- und Seelenarzt der Stadt St. Gallen und der ganzen Eidgenossenschaft zierlich und ehrlich" zu helfen. Für ihn war ähnlich wie für Zwingli zweifellos der Humanismus der Ausgangspunkt der reformatorischen Haltung. Und zwar der Humanismus, wie er in seiner religiösen Eigenart, seinem Streben nach 20 einer vereinfachten persönlichen Frömmigkeit in Gegensatz tritt zu den überlieferten Formen des Kirchentums. In diesem Sinne rühmt W. den Erasmus nicht nur (bei Erwähnung der batavischen Insel in seinem geogr. Hauptwerk) als Kenner der griechischen und lateinischen Litteratur, sondern (noch in seinem Traktat vom Möchtum 1545), als einen Idealmönch „ohne gestellte Regel", wie er „in den Städten mit freundlicher Gemeinsame 25 frommer und gelehrter Leute, doch außerhalb des Ehestands, auch geistlicher und weltlicher Ämter", gute Künste erlernt und die Sprachen sich angeeignet, die zum Verständnis der biblischen Schriften dienlich, ja notwendig sind; wie er „wahrlich zur Förderung des rechtschaffenen christlichen Lebens und unseres heiligen Glaubens mit Verbesserung und Erklärung biblischer Schriften mehr Nutzens und Frommens geschafft", „denn irgend ein 30 Bischof, Abt oder Mönch vor ihm je gethan hat"; „einzig der Mühe und Arbeit ohne Unterlaß beflissen, die er sich um Gottes Ehre und seines Sohnes Christi und um Verbesserung der Kirchen willen vorgenommen". 1522 lernt W. Erasmus in Basel kennen; Zwingli, mit dem er von Wien aus seit 9. April 1511 korrespondiert, gewinnt von Zürich aus führenden Einfluß über ihn; mit Luther, in welchem er gleich Zwingli zu- 35 nächst den mutvollen Mitstreiter des Erasmus bewundert (er übersendet z. B. Hummelberger ein Bild des germanischen Herkules), eröffnet er seit Anfang 1520 den Briefwechsel; unter seinen Freunden verschickt er Luthers Schriften. So benützt er die 2. Ausgabe seines Mela (1521), um an passenden Stellen exkursweise über Reliquienverehrung, über den falschen Prunk bei Leichenbegängnissen, über Wunderglauben und über die übermäßige 40 Ausschmückung der Kirchen sich zu äußern. Der humanistisch gebildete Ratsherr und Stadtarzt eröffnet dann die collegia biblica in St. Gallen und erklärt den Priestern und Prädikanten seiner Vaterstadt „zu mehrerer Aufstiftung und tapferer Verteidigung des Wortes Gottes" 1522/23 die Symbole und „zu fleißiger Übung der heiligen Schrift" die Apostelgeschichte. Aus diesen Vorträgen, in denen die geschichtlichen und örtlichen 45 Thatsachen des „reinen Christentums" vorgeführt wurden, ist die Epitome trium terrae partium Asiae, Africae et Europae hervorgegangen, die W. auf den dringenden Wunsch Bullingers 1534 und noch einmal 1548 zu Zürich erscheinen ließ (vgl. Egli in Keßlers Sabbata 1901, S. 552).

Die Stadt St. Gallen, die sich mit sehr geringem Gebiet von der übermächtigen 50 Abtei frei gemacht hatte (mit Teilung der Geschäfte unter einem großen und einflußreicheren kleinen Rat), gehörte gleich der Abtei zu den „zugewandten Orten", die sich an den Kern der „13 Orte" der Eidgenossenschaft angeschlossen hatte, beide unter sich rivalisierend und aufs höchste verfeindet seit dem Versuch des politisch regsamen und schlauen Fürstabts Ulrich Rösch (genannt „roter Uli", vgl. W.s temperamentvolle Schilderung in 55 Deutsche histor. Schr. II, 168—386) die Abtei nach Rorschach zu verlegen. (Über den Klosterbruch in Rorschach und den St. Galler Krieg 1489/91 vgl. Joh. Häne in den Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte 26, 1899 und den Art. St. Gallen Bd VI S. 351.) Die Reformationszeit bringt zunächst neue Reibungen zwischen Mönchen und Bürgern (1523), doch der kleine Rat, in dem zur Genugthuung der Altgläubigen 60 „weisere Leute" sitzen, als W. und Genossen, giebt Verschärfungen zunächst nicht

statt. Von unten herauf bricht sich die religiöse Neuerung Bahn, und sie wird in den entscheidenden Momenten durch sorgfältig überlegte Maßnahmen des unter Vadians Einfluß stehenden großen Rates schrittweise weitergeleitet. Die Bibellektion für Laien („Lesene"), seit 1523 gastweise von Schappeler und Hubmaier und dann regelmäßig durch Joh. Keßler (s. d. A.) veranstaltet, giebt dem gr. Rat Veranlassung zum Eingreifen, da die eidgenössische Tagsatzung Einstellung der Winkelpredigt verlangt: 4. April 1524 wird im Sinne des Abschieds der ersten Züricher Disputation das Mandat schriftgemäßer Predigt erlassen, und zu dessen Ausführung eine Zensurkommission von „4 Verordneten zu den Sachen der Predigt halben" mit W. an der Spitze eingesetzt. Er leitet auch die Sechserkommission, welche nach Schaffhauser Vorbild und Ratschlag aus Zürich gleichzeitig eine Armenordnung ausarbeitet (8. April 1524). Eingehend auf die Forderung der Tagsatzung erkennt der Gr. Rat zunächst ausdrücklich die Thätigkeit Keßlers an; als aber (Sommer 1524), von Zürich beeinflußt, radikalere Elemente in der Keßlerschen Versammlung sich geltend machen und die Tagsatzung von neuem drängt, fand der Rat für gut (15. Sept. 1524), das Lesen zunächst auf einige Zeit auszusetzen. Keßler gehorcht, dagegen die radikalen Elemente eröffnen unter Führung eines Patriziersohns und ehemaligen Ordensgenossen von Blaurock in Zürich (namens Uolimann) den Angriff: sie begehren die dem Abt unterstehende Kirche St. Mangen für ihre Lesenen. In taktvoller Weise legt sich der Rat ins Mittel; er erlaubt die Lektionen außerhalb der Kirche, in der Kirche aber sollen nur dazu geordnete Prediger zu Wort kommen. Daraufhin beginnt Keßler wieder seine Lektion; und um die radikalere Position zu schwächen überläßt ihm der Rat (3. Februar 1525) die Pfarrkirche zu St. Laurenzen. Doch das war für Uolimann vollends das Signal zum Kampf des himmlischen Geistes gegen das Bethaven. Manchen trieb der Geist eilends gen Zürich, wo Grebel und Blaurock seit Anfang Januar tauften. Umsonst sucht W. auf seinen Schwager in Zürich freundlich einzuwirken. Grebel erscheint selbst in St. Gallen und tauft an Palmarum 1525 die Volksscharen in der Sitter. W. schützt persönlich die Feldnonnen zu St. Leonhard vor der am Klosterwein sich berauschenden Menge, nimmt ihr Kloster wie das zu St. Katharinen unter die Bevogtigung des Rats und vertritt diesen Akt, der zur Reformation Handhabe bietet, auf der Tagsatzung (die aufregenden Tage sind lebendig beschrieben in dem Tagebuch der Feldnonnen zu St. Leonhard vgl. St. Galler Neujahrsbl. 1868; Eidg. Abschiede IV, 1 a S. 453). Da die Täufer im gr. Rat ihre Anwälte haben, gelingt es nur die Auswärtigen zum „Hinweggehen zu bitten". Es schart sich um Uolimann die Bruderschaft der Taufgesinnten mit Gemeinschaft der Güter, der sich auch zahlreiche Bauern aus dem vor der Stadt liegenden äbtischen „Gotteshaus"-Gebiet anschließen. Uolimann muß 25. April 1525 vor dem kl. Rat sich verantworten, weil er „aus eigenem Gewalt" Taufe und Tisch des Herrn begehe. Der beigezogene gr. Rat wünscht noch keine Entscheidung, sondern noch weitere Zeit des Forschens nach Klarheit; und bis Austrag der Sache wird Uolimann zunächst „um brüderliche Liebe", dann unter strengem Befehl angehalten, „mit der That still zu stehen" — ein kluger und gegenüber dem oft stürmisch-kurzlebigen Charakter der enthusiastischen Propaganda folgenschwerer Entschluß. Der gr. Rat beschließt (12. Mai) eine Disputation mit den Täufern und fordert den Prädikanten der Laurenzerkirche samt dem Helfer zu schriftlichen Eingaben auf. Ihnen schließt sich von sich aus W. an, dessen umfangreiches „Buch" gegen die Täufer (19. Mai eingelaufen) leider verloren zu sein scheint. Wie sehr er im Mittelpunkt steht, zeigen die Zuschriften an ihn aus den gegnerischen Lagern in Zürich: 28. Mai schickt ihm Zwingli die Schrift, um die er gebeten worden war: „Vom Tauf, Wiedertauf und Kindertauf", denen von St. Gallen gewidmet; und 30. Mai macht Grebel in temperamentvollem, Himmel und Hölle in Bewegung setzenden, Schreiben den letzten Versuch, den einflußreichen Schwager von der fleischlichen Weisheit der blutdürstigen Partei Zwinglis für die göttliche Einfalt der Geisteslehre zu bekehren. Die Disputation am 5. und 6. Juni fiel für die Täufer ungünstig aus. Die „That" (Taufe und Nachtmahl) wird verboten, das „Wort" nur zu bestimmten Stunden der Feiertage erlaubt; doch auch letzteres bald zurückgenommen (11. Sept. Verbot der Lektionen außerhalb der Kirche, abgesehen von der Hausandacht).

Im Gegensatz zum Täufertum beginnt jetzt W. an der Spitze der Zensurkommission für schriftgemäße Predigt, ganz im Anschluß an Zürich die Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse. Schon früher hatte er auf die Reformationsbewegung im benachbarten Appenzeller Land Einfluß gewonnen (Litteratur bei Keßler, Sabbata 1901, S. 552); und schon auf der Tagsatzung zu Zug 1524 hatten die Altgläubigen ihm, „dem Hauptketzer, aus welches Rat und Anschlag alle Dinge regiert wurden", Thätlichkeiten zugedacht,

denen er sich nur durch schleunige Flucht entziehen konnte. In St. Gallen beginnt die Neuordnung schon unter dem Burgermeister von 1525: Kirchenordnung vom 25. August 1525; gleichzeitig neue Form der Kindertaufe und Erlaubnis, die Messe zu unterlassen; seit Dezember 1525 schwören die Geistlichen dem Rat. Vollends als Neujahr 1526 W. zum erstenmal (und seitdem wiederholt) zum Burgermeister gewählt wurde, war der Sieg der evangelischen Sache sicher (Dez. 1526 Entfernung der Bilder aus St. Laurenzen, Satzung der Feiertage und neue Eheordnung; Fastnacht 1527 Verbot der Messe an die bevogteten Frauenklöster; 10. April 1527 Feier des Abendmahls).

Nachdem die Reformation in der Stadt durchgeführt war, gab der siegreiche Ausgang des Religionsgesprächs von Bern (Januar 1528), dessen Verhandlungen W. als Hauptvorsitzender zu leiten hatte, Veranlassung, auf die Durchführung der Reformation in der dem Kloster unterstehenden Landschaft zu achten. W. tröstete sich über die damit verbundenen Rechtsverletzungen, daß mit der einmal aufgegangenen Erkenntnis von der Schriftwidrigkeit des Mönchtums auch die ihm zuerkannten Rechte von selbst ungiltig geworden seien, da in Sachen des Glaubens nicht der Menschen Machen und Erkenntnis höher geachtet werden dürfe, als Gottes Wort und Gebot (Deutsche hist. Schr. III, 337; Joh. Strickler, Aktensammlung II, Nr. 956). Sofort nach der Berner Disputation wurde die auf städtischem Gebiet liegende Kirche St. Mangen geräumt. Es fügte sich, daß von den 4 Schirmorten über das Kloster Zürich, Luzern, Schwyz und Glarus, der erstere seit November 1528 wieder an die Reihe kam. Am 23. Februar 1529, unter Anwesenheit des Zürichischen Hauptmanns veranstaltete W., „der Herr Burgermeister, unser Josias" die Reinigung des Münsters von den Götzen und Altären. Und es fügte sich weiter, daß wenige Tage darauf der Abt starb. Die Gemeinden des Gotteshauses und der Schirmort Zürich versagten dem neuen in Einsiedeln gewählten Abt die Anerkennung. Zwingli gedachte die Situation für Zürich zu nützen und als Schirmrecht das Gotteshaus bis zum Bodensee dem Stadtgebiet Zürich einzuverleiben, wogegen sich namentlich Bern widersetzte. Die Stadt St. Gallen konnte nur die Klostergebäude sich von Zürich und Glarus käuflich erwerben, während die beiden katholischen Schirmorte protestierten. W. wandte sich in Verstimmung darüber von der äußeren Politik immer mehr ab und vertiefte sich von jetzt an in die Geschichte seiner Vaterstadt und der Abtei, welcher sie ihr Dasein verdankt. Eine Unterbrechung traurigster Art brachte die Schlacht zu Kappel (11. Oktober 1531), bei deren Nachricht der starke Mann zusammenbrach, und der Sonderfriede von Zürich, eine Folge jenes Zwiespalts mit Bern. „O einer frommen Gmaind St. Gallen!" rief er aus und sah kommen, was die Rückkehr des Abtes in seine alte Herrschaft mit sich brachte: Unermeßliche Kriegskosten, Rekatholisierung des Gotteshauses, Spaltung selbst in der Stadt. Wenn St. Gallen ungeschwächt aus dieser Trübsal hervorging, und rings von äbtischem Gebiet eingeschlossen, seinen Glauben erhielt, verdankt die Stadt es allein ihrem umsichtigen Bürgermeister W.

Dieser blieb noch 20 Jahre in mannigfaltiger Weise für das Wohl der Kirche thätig und bemühte sich namentlich um eine Einigung in Bezug auf die Abendmahlslehre (vgl. ThStK 1882, S. 715 f.). Seine Auffassung des Abendmahls als einer Gedächtnisfeier hat er in der Schrift **Aphorismorum de consideratione eucharistiae libri VI** (256 Fol.-S. Zürich 1535 und 1585) niedergelegt, aus der der Satz bezeichnend ist: Christus hat uns durch die Einsetzung des hl. Mahles beim Scheiden eine Erinnerung an sich zurückgelassen, indem er uns durch klare Worte versichert, daß er seinen Leib uns giebt, damit er uns zur Speise, und daß er sein Blut dargiebt, damit es uns zum Trank werde (p. 28). In der gegen Schwenkfeld gerichteten Doppelschrift **Pro veritate carnis triumphantis Christi** und **Epistola ad Zuiccium** mit **Antilogia ad Gasparis Schwenkfeldii argumenta conscripta** (Zürich 1540) vertritt er ebenfalls den schweizerischen Standpunkt in Bezug auf die Christologie und sucht die unveränderte Fortdauer der menschlichen Natur Christi auch im Stand der Verklärung zu beweisen. Diese theologischen Arbeiten sind auf dringendes Bitten auswärtiger Freunde entstanden, mehr fesselte ihn das Studium der geschichtlichen Vergangenheit. Die 1529 begonnene „große Chronik der Äbte des Klosters St. Gallen" geht von 1199 bis 1491. Den ältesten Teil vor 1199 hat W. vernichtet, weil die Ausbeutung der im Gotteshaus im Jahre 1531 gefundenen Urkunden eine Neubearbeitung erforderte (vgl. oben Bd VI S. 351, 36 ff.); den letzten Teil von 1491 an hat W. nach der Katastrophe von Kappel vernichtet. Aber auch im Torso thut sich der Geist des Ganzen kund, eine auf universalistischer Wissensgrundlage und ernster Wahrheitsliebe beruhende historische Rechtfertigung der Reformation. „Das Hauptziel des Werkes geht dahin, Zeugnis abzulegen,

wie das Kloster St. Gallen, das Mönchtum überhaupt, ja das Papsttum haben untergehen müssen, weil sie von ihrer vernünftigen d. h. göttlichen Grundlage abgefallen sind. In diesem Sinne ist die Chronik Vadians wohl die bedeutendste historische Parteischrift der deutschen und schweizerischen Reformation". Die Eröffnung des Trienter Konzils und die Bitte des eidgenössischen Chronisten Joh. Stumpff veranlaßte ihn von 1545 an zu einer neuen Reihe kleinerer historischen Arbeiten, in welchen die alte Gestaltungskraft und nüchterne Wärme für die göttliche Wahrheit entgegentritt (über sie vgl. G. Meyer von Knonau, Der St. Galler Humanist Vadian als Geschichtschreiber, in Schriften des Ver. f. Geschichte des Bodensees, 9, 1878 und G. von Wyß, Gesch. der Historiographie in der Schweiz 1895, S. 189—193).

W. starb den 6. April 1551, auch von Calvin und Beza als „ein Mann von ebenso seltener Frömmigkeit wie Gelehrsamkeit" betrauert. Sein Freund Keßler schildert ihn uns als einen großen und feisten Mann von imponierender Erscheinung, dabei mit einer von Gott geschenkten, lieblichen Art, milde und fest. Wie keiner der Schweizer erkannte er, der Ratsherr, die Gefahren der Zwinglischen Reformation, wenn er nach der Schlacht bei Kappel in sein Tagebuch die 24 Namen der Prädikanten einzeichnet, die „aus Zwinglis Ratschlag" mitgezogen und umgekommen sind; „an welcher Strafe Gott wohl angezeigt hat, daß die Diener des Wortes nicht zu Krieg, sondern zu Frieden richten und lehren sollen". Und doch hat er am schönsten die Züge vereinigt, welche dem von Zwingli beeinflußten reformatorischen Typus eignen, wie er denn in seiner universalen Geistesart und in seiner menschlich reinen Gesinnung schon mit Herder und Goethe verglichen worden ist.

H. Hermelink.

Watts, Isaak, englischer Liederdichter, gest. 1748. — Litteratur über ihn: W.s Works herausgeg. von Jennings und Doddridge 1753; Memoirs of W. von Th. Gibbons, 1780; Life of W. von Milner 1814 und von P. Hood 1875; F. Saunders, Evenings with ... Poets, 1870; Cunningham, Life of the Poets; Oxford Essays, 1858; J. Rippon, Selection of Hymns, 1786; Willmott, Lives of Sacr. Poets, 1888; Julian, Dict. of Hymnology (Art.: Watts); Early English Hymnology; W. Wilson, The History and Antiquity of Dissenting Churches in London; Dict. of National Biogr., Bd LX.

W. wurde am 17. Juli 1674 in Southampton geboren. Sein Großvater, Thomas W., war Kommandeur eines Kriegsschiffs, auf dem er in der Blüte seines Lebens durch eine Explosion umkam, sein Vater ein Kleiderhändler, der zugleich als Deacon an der Independentengemeinde amtierte, ein Dissenter von starken Überzeugungen und freien Worten, der infolgedes um die Zeit der Geburt seines Sohnes in den Kerker gehen und später in London zwei Jahre lang vor seinen Häschern sich verbergen mußte. Von seiner Mutter, die Hugenottenblut in ihren Adern hatte, wurden in dem geweckten Jungen die großen protestantischen Erinnerungen der Vergangenheit lebendig erhalten. Frühzeitig — in der Grammar School von Southampton — regte er die dichterischen Schwingen, pries seine Gönner in pindarischen und englischen Versen, lehnte aber deren Angebot, ihm die Wege nach der Universität zu bahnen, ab. Im Jahre 1698, nachdem er auf einer Dissenterschule in Newington bei London seine Vorbereitung fürs geistliche Amt abgeschlossen, wurde er Hilfsgeistlicher an der Kongregationalistenkirche St. Mary Axe in Mark Lane (später in Bury Street), London, 1702 deren Pfarrer und zog sich, durch eine schwere Krankheit dauernd geschwächt und ohne sein Amt, das er außer gelegentlichen Predigten nur dem Namen nach beibehielt, auszuüben, um 1712 in die Stille des Abney Parks (im nördlichen London) zurück, wo der kleine und schwächliche Mann bis zu seinem Tode (25. November 1748) von der Familie Sir Thomas Abneys „in freiwilliger Gefangenschaft gehalten" und in hingebender Treue gepflegt wurde.

Ein Mann der Stille und von Gott mit einem Leben der Stille begnadet, hat er wie der Prediger der Wüste die Stimme heiligen Sanges über die Schranken seiner religiösen Gemeinschaft hinaus, nach Schottland, Irland und Amerika, erhoben und mit den Gewalten rauschender Töne das Herz des englischen Protestantismus in seiner Tiefe wie keiner vor, wenige nach ihm berührt. Er hat in einer Epoche auseinanderstrebender Gewalten, des auf römischen Linien sich entwickelnden Hochkirchentums und des in den Revolutionsstürmen zum Bewußtsein seiner Kraft gelangten Protestantismus, in Liedern einer religiösen Hochstimmung, die durch Fülle des rednerischen Vortrags ihre Wirkung und Eindringlichkeit verstärkten, in den Herzen der religiös interessierten Volksgenossen die Erinnerungen alten Erbguts wiedergeweckt und den Getrennten den Mund im gemeinsamen Lobe Gottes wieder aufgethan. Ebenso hat er im englischen Protestantismus die

Alleinherrschaft des metrischen Psalms gebrochen, und ist so der Schöpfer eines nationalen Kirchengesangs geworden, des klassischen Gemeindeliedes in Dissent und Kirche. —

Als er von 1694 an in seinem Vaterhause sich auf das geistliche Amt vorbereitete, nahm er Anstoß an der nüchternen Geschmacklosigkeit der gebräuchlichen Lieder. Es regte sich in ihm der starke Trieb, der Kirche etwas zu geben, was sie noch nicht hatte, aber das doch, tief und wahr, seinem eigenen Wesen entsprang und so von innen heraus Wahrheit war. Sein Vater, der die im Sohne schlummernden Kräfte aus dessen ersten Versuchen kannte, erwiderte ihm, als jener das Liederelend beklagte: „Gieb uns Besseres, junger Mann" (vgl. Saunders, Evenings 283), und nun ging W. an die Arbeit, den Schaden gut zu machen. Gleich das erste Lied (Behold the Glories of the Lamb) erwies sich als ein Erfolg und wurde eins seiner tiefsten und innigsten Lieder, das ihm viele Herzen gewann und seinen Namen in kirchlichen Kreisen wert machte.

Natürlich sind seine Psalmen und Hymnen von verschiedenem Werte. Er hat zu viele geschrieben (400 Lieder und fast ebenso viel Psalmumdichtungen); den dogmatischen Anschauungen, die er aus seiner Denomination mitbrachte, fehlte die Frische und Freiheit; für die sündliche Verderbtheit des Menschen suchte er die dunkelsten Farben; die Erde ist ihm ein Land voll Schmutz und Schandthat (Base as the dirt beneath my feet and mischievous as Hell), auch verfällt seine Sprache je und dann in Unnatur und Geziertheit; waren auch seine Lieder immer ein Teil von ihm, so sinkt er doch je und dann herunter zu einem Stammeln von einer inneren Welt, für die er das rechte Wort nicht findet. Trotz alledem ist er mit seinen geistlichen Gesängen, die aus den quellenden Tiefen gesunden christlichen Empfindens aufgestiegen sind und zugleich eine gründliche Vertrautheit mit den Bedürfnissen der englischen Volksseele verraten, von epochemachender Bedeutung für den Gemeindegesang geworden, ein geistlicher Wohlthäter seines Volkes, der unvergessen bis zur Gegenwart, allsonntäglich die Seele von Tausenden zur Andacht stimmt.

Auf die Horae Lyricae (1706, und viele Auflagen), einer Sammlung weltlicher und geistlicher Lieder, ließ er die Hymns and Spiritual Songs (1707, 2. Aufl. 1709) folgen, die ihm an die erste Stelle unter den geistlichen Liederdichtern Englands stellten. Auch der spätere John Keble hat mit seinem Christian Year ihn an Popularität nicht erreicht. Es sind Lieder der Seele, der Stille und der Fülle, die in Sprache, Reim und Rhythmus, auch an den Maßen der Zeitgenossen, zwar nicht einwandfrei sind, aber aus innerer Notwendigkeit, aus einer tiefen, gläubigen Innerlichkeit geflossen, daß sie in die Gesangbücher aller englisch redenden Kirchen Eingang gefunden haben; in dem Maße, daß Rippon, der Herausgeber eines Gesangbuchs (Selection of Hymns 1786) im Vorwort sich entschuldigt, daß er Watts nicht allein das Feld überlassen habe. — Die Psalms of David, die 1718 zum erstenmal erschienen, fanden den gleichen Beifall. Auch sie wurden bahnbrechend für die englische Psalmlyrik: nicht mehr die überkommenen metrischen Übersetzungen, sondern freie Umbildungen, wie W. selbst sagt, „nachgeahmt in der Sprache des NT und dem christlichen Stande und Gottesdienste angepaßt", wobei denn freilich individualistische Anschauungen mit dem kirchlichen Geiste je und dann in ungehöriger Weise in Konflikt kommen; so wird u. a. der 75. Psalm auf die „glorreiche Revolution unter König Wilhelm und die gesegnete Regierung König Georgs" angewandt, sehr häufig Britain kurzerhand für Israel eingesetzt, der Text auf Kosten der zeitgeschichtlichen Zusammenhänge in freier Weise evangelisiert, in die prophetischen Hinweise die historische Erfüllung hineingetragen, die alttestamentliche Gottesfurcht kurzweg in Glaube und Liebe, Farren- und Rinderopfer in den Tod auf Golgatha, die Reinwaschung und Sündenvergebung in das Verdienst Christi umgesetzt u. a. m. Aber alle diese Abirrungen, die als die Gedankengänge seiner subjektiven Religiosität den Text nicht immer aus-, sondern Fremdartiges in ihn hineinlegen, zugegeben, dem oben ausgesprochenen Allgemeinurteil thun sie geringen Eintrag.

Ihre außerordentlich rasche Verbreitung und schnelle Aufnahme in die gottesdienstliche Feier beweisen, daß sie ein kirchliches Bedürfnis befriedigten. Denn alle Stimmungen des religiösen Gemüts kommen auch in ihnen zum Ausdruck. Sie atmen reine, natürliche Frömmigkeit, fröhlichen Glauben und zartes Empfinden, und haben, — das ist W.s Hauptverdienst, das auch die hochkirchlichen Gegner dem Dissenter nicht bestreiten, — in Verbindung mit den Hymns in glaubensarmer Zeit den religiösen Geist neu belebt, den Gottesdienst aus Dogmatismus und Formel befreit, einem neuen Glaubensleben die Wege geebnet und „die Herzen des singenden England unaustilgbar gewonnen". Und wenn W., in seiner dichterischen Bewegung vielfach gehemmt durch den

Mangel volkstümlicher Kirchenweisen, der ihn streng an die überkommenen Metren band, durch den niedrigen Bildungsstand der Gemeinden und die kirchliche Sitte, die einzelnen Strophen und Zeilen der Gemeinde vorzusprechen, den Mängeln der Sprache und Metrik der Epoche seinen Tribut hat zahlen müssen, so bleibt ihm doch, auch nach dieser formalen Seite, der Ruhm, seinem Volke eine ganze Reihe von Liedern geschenkt zu haben, die jetzt Perlen der englischen Lyrik sind. Als solche gelten von den Hymns die folgenden: „Come, let us join our cheerful songs"; „Not all the blood"; „Come, Holy Spirit, heavenly Dove"; „When I can read my title clear"; „There is a land of pure delight"; Why do we mourn departed friends; von den Psalms: „Jesus shall reign where'er the sun" (Ps 72); „When I survey the wondrous Cross"; Our God, our Help in ages past (Ps 90); „From all that dwell below the skies" (Ps 117); „Sing to the Lord" (Ps 100).

Auch die Kinderlieder, die W. 1715 u. d. T. Divine Songs, 1720 erweitert u. d. T. Divine and Moral Songs for the Use of Children, veröffentlichte, haben wegen ihrer kindlichen Einfalt und ihres warmen Tons eine ungeheure Verbreitung gefunden (bis 1850 über 100 Aufl., vgl. Notes and Queries, III. Ser. IX, 493; nach Milner, Life of W., S. 372 wurden gegen Ende des 19. Jahrhunderts durchschnittlich 80 bis 100000 Ex. im Jahre gedruckt); sie stehen mit ihrem sinnigen Ernst immer noch in den dankbaren Erinnerungen des jetzt lebenden Geschlechts und sind ein Lieblingsbuch in der englischen Nursery; Männer wie Will. Wilberforce, Southey, Toplady u. a. sind ihre Lobredner geworden. —

W.s übrige Arbeiten stehen, auch nach ihrer zeitgeschichtlichen Bedeutung, hinter den vorstehend genannten weit zurück. Seine logischen, geographischen, astronomischen und metaphysischen Untersuchungen sind veraltet. Die 1730 erschienenen beiden Katechismen und die Scripture History (1732) haben sich bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts erhalten, nachdem sie die älteren Katechismen (von Owen, Bowles, M. Henry, Noble und Cotton) verdrängt hatten. —

Endlich hat sich W., als „der populärste Schriftsteller" der Epoche, auch an der Arianischen Kontroverse, die seine Zeit bewegte, beteiligt. Als Liedersänger Vater, Sohn und Geist in unzähligen Doxologien preisend, bekämpfte er auf einer Synode in Exeter (1719) einen Antrag, der von den Geistlichen seiner Denomination die Anerkennung der Trinität forderte: sie habe keinen Heilswert, und das Athanasianum sei nur der Versuch, das göttliche Geheimnis dem begrifflichen Denken zu vermitteln. Seine eigne These, von der er die Versöhnung des Kirchenglaubens mit dem Arianismus hoffte, hat er in den Büchern The Christian Doctrine of the Trinity (1722), in den Dissertations relating to the Christian Doctrine of the Trinity (1724—25), in The Glory of Christ as God-Man unveiled (1746), in Useful and Important Questions concerning Jesus, the Son of God (1746) und in A Solemn Address to the Great and Ever Blessed God (erst 1802 gedruckt, weil W. ihr Erscheinen bei seinen Lebzeiten verhindert hatte) zu begründen versucht. Die Menschwerdung Christi, sagt er, war ewig in Gottes Ratschluß (decree) da; seine menschliche Seele war die erste aller Kreaturen, vor der Weltschöpfung und mit dem göttlichen Grundwesen (als Sophia oder Logos) unmittelbar vereint; der God-Man war erhaben über die Engel, der Erstgeborne aller Kreatur, das Muster- und Urbild (pattern) aller Vollkommenheit, und alle Kräfte und Vollkommenheiten, die in diese Menschheit Christi niedergelegt sind als in das Urbild, sind in der übrigen Schöpfung differenziert vorhanden. Durch ihn, den Gottmenschen, ist die Welt geschaffen, obgleich er 4000 Jahre nach der Schöpfung wirklich Mensch wurde. Es genügt nicht, dies Urbild lediglich als Idee zu fassen (virtually), sondern es ist als actually vorhanden, eine Realität: „Christi Seele wurde von Gott assumiert vor der Welt als Organ, durch das die Welt geschaffen wurde", und der Mensch, nach Gottes Bild geschaffen, ist das Abbild des ewigen Urbildes (vgl. The Early Existence of Christ's Human Nature S. 203, 227, 229, 328 und 166). Erst damit gewännen alle dunkeln Stellen der Schrift, die seine Subordination lehren, den richtigen Sinn, und die Haupteinwürfe der Arianer, die die Erniedrigung Christi, das σὰρξ ἐγένετο in den Vordergrund rückten, verlören ihren Halt (vgl. Dorner, Person Christi II, 867). Nehme Christus in Kraft der ihm innewohnenden Gottheit in einem gewissen Sinne Teil an Schöpfung und Vorsehung und leiteten die Arianer daraus den Einwand ab, daß so ein Wechsel, Werden und Entwickelung, in die unendliche und unveränderliche Natur der Gottheit hineinkonstruiert werde, so setzte W. ihnen die These entgegen, der in der Erniedrigung des Gottessohnes implizierte Wechsel gehe nur seine menschliche Natur, nicht

die göttliche an. Auch die Persönlichkeit der 3. Person sei im figürlichen, nicht wörtlichen und wirklichen Sinne aufzufassen. —

Daß er mit diesen Aufstellungen der arianischen Linie nahe komme, fühlte er selbst in steigender Unruhe. In der Solemn Address legt er diese Beschwernis seines Herzens vor Gottes Thron nieder; „Vergieb mir, mein Gott", heißt es dort, „und verhüte, daß ich je so elend werden sollte, meinen Vater, meinen Heiland, meinen Heiliger zu verunehren. Hilf mir, ich bin krank und müde von allen diesen unsichern menschlichen Ausdeutungen." Dr. Lardner hat, wohl im Hinblick auf die schwankende Haltung W.s, der als Dissenter sein ganzes Leben hindurch dem staatskirchlichen Lehrgut gegenüber eine freiere Stellung einnahm und dabei ängstlich bemüht war, seine Beugung „unter Gottes Wort im allgemeinen" zu betonen, die Behauptung aufgestellt, daß W. in seinen letzten Jahren „vollständig unitarische Anschauungen" vertreten habe (vgl. Belsham, Mem. of Lindsey, 161—164); aber den Nachweis ist er schuldig geblieben. Gerade W.s letzte Predigten halten sich auf der orthodoxen Linie; seine intimsten Freunde wissen nichts von einem Abfall, und sein Bekenntnis zu dem „Herrn Christus, seinem einigen Erlöser", und zu dessen Versöhnungsopfer, auf das er sich auf dem Totenbette allein verließ (vgl. Milner, Life S. 315 und Stoughton I, 190) haben mit „complete Unitarianism" nichts gemein. Nur das eine darf gesagt werden, daß sein Calvinismus einen loseren, antidogmatischen Zug hatte, dem freilich darum auch die Festigkeit und Klarheit fehlte. —

Wie er durch seine Lieder in der ganzen englisch protestantischen Welt eine starke Resonanz fand und sie als der Assaph, der den Chor führt, die Güte und Herrlichkeit Gottes singen lehrte, wie er durch seine Kinderreime Tausende von Herzen mit dem Zauber seliger Kindheitserinnerungen berührt und über die Enge und Niederungen des Lebens immer wieder erhoben hat, so stand er auch zu Lebzeiten in der Verehrung und Liebe seines Volkes. Von ihm sagt der bekannte Dr. Johnson, daß wenige Männer ein solch fleckenloses Andenken und solche Schöpfungen des frommen Fleißes hinterlassen haben wie er. Herzöge, Grafen und Lords, Erzbischöfe (u. a. Hort und Secker) und Bischöfe suchten seine Freundschaft, und seine Predigten zogen Vornehm und Gering aus allen Denominationen an. Die Universität Edinburgh verlieh ihm den D. theol. h. c., und an seinem Grabe trauerte Dissent und Kirche. Begraben wurde er in Bunhill Fields, wo seine Büste auf die Gräber der Kongregationalisten herabschaut; in der Westminster Abtei, wo die Großen Englands, seine Helden und Wegweiser ruhen, ist dem frommen Liedersänger ein Denkmal gesetzt. —

Außer den oben verzeichneten nenne ich aus der Reihe seiner sehr zahlreichen Arbeiten nur diese: Philosophical Essays, 1733; Reliquiae Juveniles, 1734; The World to come, 1738; The Improvement of the Mind, 1741; An Essay on Civil Power in Things sacred, 1743; A faithful Enquiry after the Ancient and Original Doctrine of the Trinity, nach seinem Tode herausg. von G. Watts, 1802; seine Works erschienen besorgt von Jennings und Doddridge (mit Ergänzungen von G. Burder) London 1810 in sechs und 1812 in neun Bden. **Rudolf Buddensieg.**

Wazo, Bischof von Lüttich, gest. 1048. — Hauptquelle: Anselmi gesta episcoporum Leodiensium ed. Koepke, MG SS VII p. 189—234. Hier sind auch erhalten drei Briefe Wazos: an Propst Johannes (cap. 41), Fragment eines Schreibens an König Heinrich I. von Frankreich (cap. 61), an Bischof Roger II. von Châlons (cap. 63); P. Alberdingk Thym, Vazon évêque de Liège (1041—1044) et son temps: Revue belge et étrangère XIII, Bruxelles 1862; H. Breßlau, Jahrbücher des deutschen Reichs unter Konrad II., 2 Bde, Leipzig 1879, 1884; E. Steindorff, Jahrbücher des deutschen Reichs unter Heinrich III., 2 Bde, Leipzig 1874, 1881; W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, 6. Aufl., 2. Bd, Berlin 1894, S. 143 ff.; E. Sackur, Die Cluniacenser 2. Bd, Halle a. S. 1894, S. 294 ff. 304 ff.; A. Bittner, Wazo und die Schulen von Lüttich (Diss.), Breslau 1879 (64 S.); Dute, Die Schulen im Bistum Lüttich im 11. Jahrhundert (Programm der Realschule in Marburg) 1882 (30 S.); E. Voigt, Egberts von Lüttich Fecunda ratis, Halle a. S. 1889, Einleitung p. XXIX seq.; U. Chevalier, Répertoire des sources historiques du moyen âge. Bio-Bibliographie, Paris 1887, s. v. Wason p. 2332.

Wazo ist für die Kirchengeschichte wichtig durch seine Bemühungen um das Unterrichtswesen, durch seine Beziehungen zu Kaiser Heinrich III. von Deutschland, durch seine Grundsätze über das Verhältnis von Kirche und Staat und durch seine Ansichten über die Behandlung von Ketzern. In allen Stellungen und Lebenslagen hat er sich als eine zu selbstständigen Denken und Handeln befähigte Persönlichkeit bewährt, die gegebenenfalls auch vor Konflikten nicht zurückschreckte, auch

schroff auftreten konnte. W. war von niederer Herkunft und ist wahrscheinlich in der Nähe von Lobbes oder Namur in den Jahren 980 bis 990 geboren. In der Schule des Klosters zu Lobbes, das seit 990 unter der Leitung Herigers, des früheren Vorstehers dieser Schule stand, empfing er seinen ersten Unterricht. Er hatte dann das große Glück, auf dessen Empfehlung an Bischof Notker von Lüttich (972—1008) in die dortige Domschule aufgenommen zu werden. Dank der außergewöhnlichen Fürsorge dieses Bischofs war die Schule schon damals wohl renommiert, aber sie hat die Höhe ihres Ruhmes doch erst erreicht, als 1008 noch unter Notker, W. die Leitung übertragen wurde. Als Scholastikus der Domschule hat er eine große Thätigkeit entfaltet, denn die Kunde von seiner Gelehrsamkeit und seine offenbar große pädagogische Begabung übten bis nach Deutschland, England und Frankreich hin eine große Anziehungskraft aus. Wie der duftende Blütenbaum die Bienen anlockt, so strömten nach dem Zeugnis Anselms (cap. 40) die Scharen der Wissensdurstigen in Lüttich zusammen und der Zudrang war so groß, daß ungeeignete Elemente fern gehalten werden mußten. 1017 wurde W. Dekan des Domkapitels, aber behielt die Leitung der Schule in der Hand, wahrscheinlich bis ca. 1030. Die Niederlegung des Schulamts stand in engem Zusammenhang mit seinen Konflikten mit dem Propst Johannes. Der Streit drehte sich um die Befugnisse des Propstes, der in der Verwaltung des Klostervermögens eigenmächtig vorging, aber auch der Gegensatz der laxen und der strengen Richtung in der Handhabung der klösterlichen Disziplin spielte mit hinein. Als der Propst die Bauern und Winzer des Dekanatsgutes gegen ihren strengen Herrn aufhetzte, so daß W. in Lebensgefahr geriet, fand dieser keinen Schutz an seinem Bischof Reginard (1025—1037). Bereits hatte auch das Nachlassen der Strenge des kanonischen Lebens unter dessen Episkopat ungünstige Wirkungen auf die Schule ausgeübt, mit der Zucht und Ordnung sank das Interesse für gelehrte Arbeit. Diesen unleidlichen Verhältnissen entzog sich W. durch die Flucht zu seinem Freund Abt Poppo von Stablo, der seine Beziehungen zu Konrad II. benutzte und ihm (cap. 43) eine Berufung in die königliche Kapelle verschaffte (1030). Hier erwarb er sich offenbar rasch eine gute Position — als der Mainzer Erzstuhl durch den Tod Aribos 1031 frei wurde, ist kurze Zeit an die Besetzung durch W. gedacht worden (cap. 44) — vielleicht trug dazu bei, daß er einen glänzenden Sieg über den jüdischen Leibarzt des Kaisers in einer Disputation über die Auslegung einer Stelle des ATs davontrug (cap. 43, 44). W. aber hat nur kurze Zeit sich am Hof aufgehalten, denn die Verhältnisse des Lütticher Domkapitels erfuhren durch den bald darauf erfolgenden Tod des Propstes Johannes einen vollständigen Umschwung, er kehrte zurück und wurde nun selbst, mit Zustimmung des Bischofs Reginard, 1033 zum Propst und Archidiakon gewählt (cap. 45). In dieser Stellung gelangte ein so bedeutendes Verwaltungstalent zur Entfaltung, daß er für den Fall des Eintritts einer Vakanz im Bistum stark in Frage kommen mußte. Bereits nach dem Tode Reginards (5. Dezember 1037) soll es in seiner Hand gelegen haben, ob er dessen Nachfolger würde. Aber er hat selbst darauf hingewirkt, daß der Schatzmeister des Kapitels, Nithard, von dem Klerus und den Vasallen gewählt wurde (cap. 49). Als jedoch Bischof Nithart am 11. August 1042 starb, wurde er einstimmig gewählt und ihm von Heinrich III., der sich damals in Regensburg befand, das Bistum übertragen (cap. 50). Die königliche Verleihung ist aber erst erfolgt, als Erzbischof Hermann von Köln und Bischof Bruno von Würzburg die Bedenken zerstreut hatten, die gegen seine Erhebung geltend gemacht worden waren. Wie es scheint, wurde von seiten des Hofklerus das Lütticher Bistum für einen anderen und zwar jüngeren, unerfahrenen Geistlichen gewünscht, dessen Ernennung im Interesse der jener Zeit im Vordergrund stehenden Reformation des kirchlichen Lebens nicht zu wünschen war. Mit Rücksicht auf diese Sachlage hat W. seine Weigerung, die Wahl anzunehmen, fallen gelassen.

Nur wenige Jahre hat er der Lütticher Diöcese vorgestanden, aber sie gaben ihm Gelegenheit, das in ihn gesetzte Vertrauen in vollem Umfang zu rechtfertigen. In dem Aufstand des Herzogs Gottfried von Lothringen 1044 stand W. treu zum König (cap. 60), ebenso 1047 bei der Gefahr einer französischen Invasion, bei dem neuen Abfall Gottfrieds und dem großen Aufruhr, der die Stadt Lüttich in große Bedrängnis brachte. W. wußte aber die Stadt ausgezeichnet zu verteidigen, vertrieb dann die Feinde, die sich in Castillien festsetzten, und erwies sich, z. B. durch die verständige Art des Requirirens, auch auf militärischem Gebiet als tüchtigen Organisator. Daß er sich mit Gottfried in Verhandlungen einließ und sogar einen Vertrag abschloß, wurde ihm jedoch von Heinrich III. übel ausgelegt und hat ihm dessen Ungnade zugezogen, obwohl ein Treubruch nicht vorlag.

Das Mißtrauen fand allerdings einen Anknüpfungspunkt in seinen kirchenpolitischen Grundsätzen, denen er ohne Scheu Ausdruck gab. Als auf dem Aachener Reichstag 1046 über den Erzbischof Widgar von Ravenna verhandelt wurde, der vom König zwei Jahre zuvor investiert worden war, aber es unterlassen hatte, die bischöfliche Weihe sich erteilen zu lassen, bestritt Bischof W. die Kompetenz der Versammlung, über einen italienischen Bischof abzuurteilen und gab, als der König ihn an die Pflicht des Gehorsams erinnerte, seiner Ansicht die pointierte Formulierung: Summo pontifici obedientiam, vobis autem debemus fidelitatem. Vobis de saecularibus, illi rationem reddere debemus de his quae ad divinum officium attinere videntur, ideoque mea sententia quicquid iste contra ecclesiasticum ordinem admiserit, id discutere pronuntio apostolici tantummodo interesse. Si quid autem in saecularibus, quae a vobis illi credita sunt, negligenter sive infideliter gessit, procul dubio ad vestra refert exigere. Die anderen Bischöfe stimmten ihm zu (cap. 58). Bald darauf glaubte W. Anlaß zu haben, über eine wenig rücksichtsvolle Behandlung in einer Versammlung sich zu beschweren und berief sich darauf, daß er mit dem heiligen Öl gesalbt sei. Als Heinrich III. ihn mit den Worten zurechtwies: „Auch ich bin mit dem heiligen Öl gesalbt und habe dadurch die Gewalt zu herrschen erhalten", gab er dem Kaiser zur Antwort: Alia est et longe a sacerdotali differens vestra haec quam asseritis unctio, quia per eam vos ad mortificandum, nos auctore Deo ad vivificandum ornati sumus; unde quantum vita morte praestantior, tantum nostra vestra unctione sine dubio est excellentior (cap. 66). W. war es endlich, der die Rechtmäßigkeit der Absetzung Gregors VI. (vgl. den Art. Bd VII S. 95) in Sutri 1046 und die Einsetzung Clemens' II. nach dessen Tode Oktober 1047 bestritten hat und zwar mit der grundsätzlichen Begründung: nec divinas nec humanas leges certum est concedere hoc, astipulantibus ubique sanctorum patrum tam dictis quam scriptis, summum pontificem a nemine nisi a solo Deo diiudicari debere (cap. 65). Das waren Gedanken, die damals in Deutschland noch neu waren. In W. sehen wir also, wie die große Reformpartei, die im zweiten Drittel des 11. Jahrhunderts auf die Kirche maßgebenden Einfluß erlangt, kirchenpolitische Grundsätze in ihr Arbeitsprogramm aufzunehmen beginnt.

Zwanzig Jahre später erforderte das Eintreten für diese Ziele keinen besonderen Mut mehr, unter Heinrich III. war es ein Beweis großer Unerschrockenheit.

Einen Anlaß, gutes Urteil und humanes Verhalten zu bethätigen, bot ihm die Anfrage des Bischofs Roger II. von Châlons, der über das Auftauchen neumanichäischer Ketzereien in seiner Diöcese erschrocken, ihm die Frage vorlegte, ob mit dem Schwert der weltlichen Gewalt gegen sie einzuschreiten sei oder nicht (cap. 62). W. antwortete in einem längeren Schreiben, das ihm zur hohen Ehre gereicht, und riet zur Schonung und Milde. Die Häretiker und die, welche mit ihnen im Verkehr stehen, sollen allerdings exkummuniziert werden und es soll vor der Berührung mit ihnen gewarnt werden, aber er erklärt zugleich: meminisse debemus, quod nos qui episcopi dicimur, gladium in ordinatione quod est saecularis potentiae non accipimus, ideoque, non ad mortificandum sed potius ad vivificandum auctore deo inungimur (cap. 63).

Von seiner Diöcesanverwaltung entwirft der Geschichtsschreiber der Lütticher Kirche ein Bild, das den Verdacht des Idealisierens wach rufen müßte, wenn es nicht konkrete einzelne Züge wären, die er zu berichten weiß. In der großen Hungersnot des Jahres 1043 ließ er Getreide aufkaufen und rationell verteilen, nicht nur an ganz mittellose, sondern auch an verschämte Arme. Auch die Bauern unterstützte er, damit sie nicht genötigt wurden ihr Vieh zu verkaufen. Ebenso hat die Fürsorge für die Domschule ihn weiter beschäftigt. Am 8. Juli 1048 starb W., ein halbes Jahr nach seinem Freund Poppo von Stablo. Anselm hat ihn in warmen Worten gefeiert; die von einem Schriftsteller des 13. Jahrhunderts überlieferte Grabinschrift spendete in wenigen Worten das hohe Lob: Ante ruet mundus quam surgat Wazo secundus (Steindorff II, S. 49).

Carl Mirbt.

Wegscheider, Julius August Ludwig, der bekannteste Dogmatiker des Rationalismus, gest. 1849. — Litteratur: Zeitgenössische Beurteilungen: Kritische Predigerbibliothek, herausgeg. von Röhr I, 387 ff., VIII, 683 ff., X, 3 ff.; L. F. O. Baumgarten-Crusius, Wegscheider und seine Zeit, in Schröter und Klein, Für Christentum und Gottesgelahrtheit, eine Oppositionsschrift I, 1. 1817; W. Steiger, Kritik des Rationalismus in Wegscheiders Dogmatik 1830; K. v. Hase in „Der neue Hutterus und seine Gegner" 1834 und „Antiröhr" 1836 (Ges. Werke Bd 8, 1892, S. 66 ff., S. 337 ff.); Kienlen, Les principes

fondamentaux du système rationaliste professé par Roehr et Wegscheider 1840 (Diss.) Spätere: Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik IV, 458ff.; G. Frank, Geschichte der protestantischen Theologie III, 337f. und Artikel in AdB Bd 41; W. Schrader, Geschichte der Friedrichs-Universität zu Halle II, bes. S. 24, 127ff., 165ff.

W. wurde am 17. September 1771 in dem braunschweigischen Dorfe Küblingen unweit Schöppenstedt als Sohn eines Pfarrers geboren, erhielt seine Vorbildung auf dem Pädagogium in Helmstedt und dem Karolinum in Braunschweig, studierte seit 1791 Theologie in Helmstedt, wo besonders Konrad Henke Einfluß auf ihn gewann, und war dann lange Hauslehrer in einer angesehenen Hamburger Kaufmannsfamilie (1795—1805). In jener Zeit begann sein Studium Kants, dem seine Erstlingsschriften ihre Entstehung verdanken (**Ethices Stoicorum recentiorum fundamenta cum ethicis principiis, quae critica rationis practicae secundum Kantium exhibet, comparata** 1797; Versuch, die Hauptsätze der philosophischen Religionslehre in Predigten darzustellen 1797). Doch ist W., der kein philosophischer Kopf war, nie tief in Kant eingedrungen, vor allem nicht in seine kritische Erkenntnistheorie. Was ihn an Kant anzog, war dessen rationale und moralische Religionsauffassung. Die enge Verbindung von Religion und Moral blieb dauernd ein Hauptanliegen W.s. 1804 verteidigte er sie gegen romantische Anschauungen (Über die von der neuesten Philosophie geforderte Trennung der Moral von der Religion). 1805 wurde W. Repetent in Göttingen, 1806 Professor der Theologie und Philosophie in Rinteln und 1810 nach Aufhebung dieser Universität Professor der Theologie in Halle. Hier hat er bis zu seinem Tode als ein höchst einflußreicher Lehrer gewirkt. Nicht zum wenigsten seinem Rufe war es zu danken, daß in den 20er Jahren in Halle nicht weniger als 900—1000 Theologen studierten. Trotz der Trockenheit seines Vortrags zog er vor allem durch seine schlichte Klarheit an. Auch wurde er wegen seiner Lauterkeit, Bescheidenheit und Anspruchslosigkeit als Mensch hochgeschätzt.

In der ersten Zeit seiner akademischen Thätigkeit hat W. sich auch auf neutestamentlichem Gebiete betätigt. 1806 erschien sein „Versuch einer vollständigen Einleitung in das Evangelium des Johannes". Wie er hier für die Authentie des Johannesevangeliums eintrat, so 1810 gegen Schleiermacher für die des 1. Timotheusbriefes. (Der 1. Brief des Apostel Paulus an den Timotheus, neu übersetzt und erklärt.) Diese Arbeiten auf dem Gebiete des NTs kommen aber seinem Hauptwerke gegenüber kaum in Betracht. Berühmt gemacht haben ihn seine **Institutiones theologiae christianae dogmaticae, addita dogmatum singulorum historia et censura.** Dieses lateinisch abgefaßte Werk wurde zur Normaldogmatik des Rationalismus. Es erschien erstmalig 1815 und erlebte 8 Auflagen (8. Auflage 1844). Seit der 2. Auflage von 1817 ist es den Manen Luthers gewidmet, der als **vindex veritatis evangelicae** und **libertatis cogitandi assertor** gepriesen wird. W.s **Institutiones** zeichnen sich nicht durch selbstständige neue Ideen aus. Sie fußen vor allem auf den **Lineamenta institutionum fidei Christianae** seines Lehrers Henke und auf Ammons **Summa theologiae christianae.** Ihre Bedeutung liegt in der klaren und wirksamen Zusammenfassung des Ertrags der rationalistischen Dogmatik und in der konsequenten und doch maßvollen Geltendmachung der rationalistischen Prinzipien. Rationalismus und Supranaturalismus sind W. unvereinbare Gegensätze, zwischen denen ein Kompromiß unmöglich sei.

W. hält sich an den geschichtlich überlieferten Stoff der christlichen Dogmatik, aber er beurteilt ihn mit dem Maßstabe der Vernunft. Schlechterdings nichts ist für wahr zu halten, was vor diesem Richterstuhle nicht besteht. Stoff und Aufbau der Dogmatik bleiben dieselben wie in vorrationalistischer Zeit, während sich ihr Geist völlig verändert. Bei jedem Dogma wird zunächst die biblische Lehre dargestellt, seine Geschichte in der Kirchenlehre verfolgt und endlich in einer abschließenden **Epicrisis** dazu Stellung genommen. Es folgen Anmerkungen mit zahlreichen Citaten aus der dogmatischen Litteratur. Man sieht, daß das geschichtliche Element in W.s Dogmatik einen breiten Raum einnimmt. Die **Epicrisis** läuft fast immer darauf hinaus, daß die kirchliche Auffassung als der gesunden Vernunft der fortgeschrittenen Gegenwart nicht mehr entsprechend abgelehnt wird. Die **Epicrisis** ist meist kurz und mehr behauptend als begründend. Das hängt teils mit dem Charakter als Lehrbuch, vor allem aber mit dem wissenschaftlichen Grundfehler der Dogmatik W.s zusammen: Obwohl er die Vernunft zum Wahrheitskriterium der Dogmatik machte, hat er es unterlassen, das Wesen der Vernunft und ihr Recht in Sachen der Religion philosophisch zu untersuchen (vgl. Hase, s. unten). Daher sind seine Entscheidungen nicht sachlich begründet, sondern apodiktische Urteile des gesunden Menschenverstandes. Trotz seines rationalistischen Prinzips legt W. aber auch Wert da-

rauf, das Recht seiner Anschauung aus der Bibel zu erweisen. Er ist der Überzeugung, daß die Schrift mehrere Lehrtypen enthalte. Der eine sei den früheren Zeitverhältnissen akkommodiert, daneben aber fände sich bei den meisten Lehren auch noch ein simplicior et sanior typus doctrinae, der zu allen Zeiten gebilligt werden könne und aufs beste den Ideen der gesunden Vernunft entspreche. Wenn irgend möglich, sucht W. sich bei seiner Auffassung der einzelnen Lehren auf einen solchen Typus zu berufen.

Der wichtigste Teil der Dogmatik ist ihm die Gotteslehre. Die Gottesbeweise hätten zwar einzeln keine zwingende Kraft, vereint aber räumten sie die Zweifel weg, so daß nichts Absurderes als der Atheismus zu denken sei. Man sieht, wie wenig Kants Kritik auf W. gewirkt hat. Im Gottesbegriffe werden energisch alle wirklichen und vermeintlichen Anthropomorphismen ausgemerzt und die Unveränderlichkeit Gottes streng gewahrt. Selbst die Anschauung von einer Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott wird abgelehnt, weil es der Allgegenwart Gottes widerspräche, den Gläubigen näher zu sein als anderen. Eine übernatürliche, unmittelbare Offenbarung könne es nicht geben, sondern nur eine mittelbare, d. h. bei der christlichen Religion habe die göttliche Vorsehung in sichtbarster Weise mitgewirkt. Jesus ist der höchste göttliche Gesandte, divinae voluntatis interpres und plenus numine, der Gründer des Reiches Gottes und ein erhabenes Beispiel für die Menschen. Seine Auferstehung ist Wiedererweckung vom Scheintod, was freilich nur angedeutet, nicht ausgeführt wird. Die biblischen Schriftsteller haben non sine numine geschrieben, sich aber vielfach den Vorurteilen ihres ungebildeten Zeitalters akkommodiert oder sind selbst in ihnen befangen gewesen. Solche Vorstellungen, die die liberalior doctrina der Gegenwart ablehnen muß, sind z. B. die von Wundern, Engeln, Teufeln, Erbschuld und die sinnliche Eschatologie. Die christliche Lehre ist ständig zu vervollkommnen, doch so, daß dabei nicht das ganze Fundament des Glaubens gestürzt werde. Ein gottvertrauender, gottergebener Sinn, sittliche Gesinnung und sittliches Leben sind die Hauptsache in der christlichen Religion.

W. ist von der intima atque inseparabilis Christianismi cum Rationalismo amicitia et concordia, mithin auch von dem christlichen Charakter seiner rationalistischen Auffassung völlig überzeugt. Ebenso ist er von einem fast naiven Sicherheitsgefühl dafür erfüllt, daß sie die einzige richtige sei. Die neuen Ideen, die zu seiner Zeit aufkamen, ja z. T. schon aufgekommen waren, ehe er seine Dogmatik schrieb, ließen ihn völlig unberührt. Er lehnte „Pietismus und Mysticismus" ebenso siegesgewiß ab wie die Religionsanschauungen der neuen idealistischen Philosophie eines Fichte, Schelling und Hegel. Ihre Philosophie erschien W. unverständlich und abgeschmackt, ihre Gottesanschauung pantheistisch und deshalb unchristlich, und dabei beförderten sie seiner Meinung nach auch noch „mystische und fanatische" Ideen. So erweist sich W.s Dogmatik als ein Werk des alternden Rationalismus, der sich den Fortschritten im religiösen und wissenschaftlichen Leben verschloß. Schon 1817 urteilte Baumgarten-Crusius von W.s Dogmatik: „das Buch ist keineswegs ein Kind der Zeit, es ist aus einer bald nunmehr verschollenen Partei aus vorigen Zeiten hervorgegangen" (a. a. O. S. 24).

1817 war das noch ein vereinzeltes Urteil. In den 30er Jahren aber erfuhr der einst so gefeierte W. den Umschwung der Zeit. In Nr. 5 und 6 des Jahrgangs 1830 seiner evangelischen Kirchenzeitung ließ Hengstenberg einen anonymen, von L. von Gerlach verfaßten Artikel über den „Rationalismus auf der Universität Halle" erscheinen, der bitter über W. und seinen Kollegen Gesenius als Vertreter des Unglaubens klagte. Zum Erweise dafür wurden Äußerungen beider Professoren aus ihren Vorlesungen angeführt, von W. rationalistische Wundererklärungen. Diese Denunziation hatte den Erfolg, daß König Friedrich Wilhelm III. eine Untersuchung gegen die beiden einleiten ließ, die aber einen günstigen Verlauf für sie nahm, zumal der Minister von Altenstein für die Lehrfreiheit eintrat. Der König entschied schließlich dahin, daß ein Einschreiten der Regierung gegen die Professoren nicht zu erfolgen habe, sein Erlaß ließ aber deutlich erkennen, daß er ihre Lehrweise mißbilligte. Die Studentenschaft Halles stand mit ihrer lebhaften Sympathie auf seiten ihrer angegriffenen Lehrer. — Aber nicht nur die neu emporkommende Orthodoxie richtete sich gegen W., sondern in Karl von Hase trat gegen ihn ein Theologe auf, der von der deutschen idealistischen Philosophie beeinflußt war. In den Streitschriften, in denen Hase mit dem Rationalismus vulgaris abrechnete, wandte er sich auch gegen W. und sprach dessen Dogmatik wissenschaftliche Kraft und Schärfe ab. Er legte den oben schon gekennzeichneten Grundfehler W.s bloß, daß sein Wahrheitskriterium nichts anderes als der gesunde Menschenverstand seines Zeitalters sei. „Dies ist das Wunderbare an der W.schen Dogmatik, daß sie für das dogmatische Hauptwerk des Rationalis-

mus gilt, während doch dasjenige, wodurch der Rationalismus sich wissenschaftlich darstellt in einem Stückchen der Prolegomena kaum berührt ist und in Wahrheit ihr gänzlich abgeht . . . Die Vernunft giebt überall die Entscheidung und soll sie geben nach dem Prinzipe des Rationalismus, aber eine philosophische Entwickelung dessen, was die Vernunft in Sachen der Religion für wahr und was für falsch anerkennen müsse, diese suchen wir vergeblich. Es ist bloß die unmittelbar vorausgesetzte Wahrheit, nach welcher entschieden wird, teils ein natürliches Wahrheitsgefühl, teils gewisse Resultate der Wolffischen, Kantischen und Jakobischen Schule, welche in die gemeinsame wissenschaftliche Bildung übergegangen sind, kurz — es ist der gesunde Menschenverstand, nach welchem alles entschieden wird" (a. a. O. S. 342). Diese Kritik Hases bedeutete das wissenschaftliche Todesurteil des vulgären Rationalismus. — Auch die Beliebtheit W.s bei den Halleschen Studenten nahm am Ende der 30er Jahre ab, und Tholuck und seine Gesinnungsgenossen gewannen die Herzen der Jugend. W. aber blieb rüstig bis in sein hohes Alter. Als Greis hat er noch der lichtfreundlichen Bewegung seine Teilnahme geschenkt. Er starb am 27. Januar 1849. **Heinrich Hoffmann.**

Weigel, Valentin, gest. 1588. — Litteratur: A. Chr. Rotth, Nöthiger Unterricht von prophetischen Weissagungen . . . insonderheit Von dem Weigelio . . . Leipzig 1694; Unschuldige Nachrichten 1715, S. 22 ff. und 1075 ff.; Vitam fata et scripta V. Weigelii ex genuinis monumentis comprobata . . . praeside M. Z. Hilligero . . . dissertatione historica disquisitioni publicae submittit respondens J. G. Reichelius. Wittebergae 1721; G. Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie P. II, Bd XVII c. XV 1729; J. G Walch, Historische und theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten, welche sonderlich ausser der Evang.-Luth. Kirche entstanden, 4. u. 5. Teil, Jena 1736 S. 1024 ff.; H. Ritter. Geschichte der Philosophie X, S. 77 bis 100, Hamburg 1851; L. Pertz in ZhTh 1857 u. 59; Opel, V. Weigel, ein Beitrag zur Litteratur- und Kulturgeschichte Deutschlands im 17. Jahrhundert, Leipzig 1864; A. Israel, M. V. Weigels Leben und Schriften nach den Quellen dargestellt, Zschopau 1888 (dazu Kawerau in ThLZ 1888 S. 594 ff.). Bei Israel S. 158 ff. siehe die Schriften, in denen Weigel kürzer erwähnt ist. — G. Müller, „Weigel" AdB 41 (1896); R. H. Grützmacher, „Wort und Geist" 1902, § 19.

Von W.s Leben und Persönlichkeit herrschte im ganzen 17. Jahrhundert eine irrtümliche Vorstellung, auf Grund der Behauptung eines seiner ersten litterarischen Gegner, des Hamburger Pastor Schelhamer (J. Schelhameri Wiederlegung der vermeinten Postill Weigelii 1621), welcher mit einem Valentin Vigelius aus Artern 1550 auf der Schule zusammen gewesen sein wollte, den schon sein damaliges Wesen für einen so argen Ketzer, hätte prädestiniert erscheinen lassen, wie Weigel einer wurde. Rotth zerstörte in der oben angeführten Schrift diese Behauptungen erstmalig und auch die „Unschuldigen Nachrichten", welche zunächst Schelhamers Angaben aufrecht erhalten wollten, stimmten ihm zu. Auf Grund einheimischer Quellen vor allen Dingen der Kirchenbücher und des Ephitaphiums in der Kirche zu Tschopau stellte Reichel Genaueres über das Leben W. fest, das sich aller späteren Nachprüfung gegenüber als stichhaltig und nur im geringen Maße ergänzungsfähig erwiesen hat. — Danach ist Valentin W. im Jahre 1533 zu Naundorf, einem Vororte von Großenhain in der Mark Meißen, geboren, wo er ungefähr sechs Jahre die Schule besuchte. Dann vermittelte ihm ein in der Nähe begüterter kurfürstlicher Rat Kommerstadt eine Freistelle für die damals von G. Fabricius als Rektor geleitete Meißener Fürstenschule, auf der er in den Jahren 1549—1554 weilte. Mit Unterstützung des Kurfürsten August ging er zum Studium nach Leipzig und erwarb in den Jahren seines dortigen Aufenthaltes 1554—1564 die Würde eines Bakkalaureus und eines Magisters. Noch immer nicht des Studiums müde und von dem Kurfürsten weiter gefördert, ließ er sich 1564 in Wittenberg immatrikulieren und scheint sich dort mit dem Unterricht von Studenten befaßt zu haben. Herbst 1567 wurde er vom Kurfürsten zum Pfarrer in der Stadt Zschopau vociert und von Paul Eber in Wittenberg am 16. November ordiniert (vgl. Buchwald: Wittenberger Ordinientenbuch Bd II 1895, Nr. 765). Vermählt war er mit Katharina Poch (so Müller, nach Israel S. 8 heißt sie Beich); von seinen Kindern werden eine Tochter und zwei Söhne erwähnt, die sich dem Studium der Medizin widmeten. Bei den Visitationen seiner Superintendentur fand er mehrfach Verwendung als Adjunkt für einige Parochien; über ihn selbst lauteten die Urteile der Visitationen sowohl hinsichtlich seines Bekenntnisses und seiner theologischen Bildung, wie seiner Predigt, Seelsorge, Amtsverwaltung und Armenpflege stets befriedigend (vgl. die Auszüge aus den Visitationsprotokollen bei Kawerau l. c. 596 Anm.). Den Exorcismus schaffte er mit Zustimmung des Superintendenten

ab, von einem 1572 ausgesprochenen Verdacht unreiner Lehre wußte er sich schnell und erfolgreich durch ein Sendschreiben an den Chemnitzer Superintendenten D. Langevoith zu reinigen; die Konkordienformel unterschrieb er ohne jeden Anstand. Seine Uneigennützigkeit suchte er dadurch zu beweisen, daß er von den Leuten kein accidens nehmen wollte, „welches aber seine Frau ihm unwissend unten im Hause zu nehmen pflegte" (Arnold l. c. 1090); weltfremd lebte er so zurückgezogen wie möglich, entschlug sich aller „conversation" und verließ eine „ehrenmahlzeit", die er notgedrungen hatte besuchen müssen, sobald als möglich mit den Worten: „Seyd fein fromm, kinder" (l. c.). Am 10. Juni 1588 starb er, tiefbetrauert von seiner Gemeinde, die ihm einen schönen — 1888 nachgebildeten — Grabstein in der Kirche setzte, der neben allgemein üblichen Formeln das Grundmotiv der W.schen Predigt mit den Worten wiedergab: „O Mensch lerne dich selber erkennen und Gott, So hastu genug hie und dort".

Erst nach seinem Tode stellte sich heraus, daß er mit der Kirchenlehre völlig zerfallen war, eine Stellungnahme, die sich bei ihm erst allmählich in seinem Pfarramt entwickelt hat und deren äußere Konsequenzen zu ziehen, er aus den verschiedensten Gründen ablehnte. „Item, bist du in der zahl der priester, und wirst gewahr, daß dein stand falsch und ungöttlich ist, laß den äußern menschen einen priester seyn, laß ihn das joch oder das creutz tragen, klage du es Gott und hüte dich ja, daß du nach dem innern menschen kein priester seyst" (Postille P. 1 p. 108). Seine Unterschrift unter die Konkordienformel hat er ausführlich im 3. Kapitel seines „Christlichen Gespräches" S. 39ff. gerechtfertigt: „Ich habe mich zwar auch unterschrieben etliche mahl aus beweglichen ursachen; aber keinen eyd habe ich auf menschen-bücher gethan, sondern ich habe mich mit solcher verschreibung versprochen, auff den Schrifften der Propheten und Aposteln zu bleiben . . . Nicht ihrer lehre oder menschen-büchern hab ich mich unterschrieben, sondern dieweil sie ihren intent auff die Apostolische schrifft und dieselbige aller menschen-büchern vorziehen, könte ich das wohl leiden . . . Zudem war es eine schnelle überhujung oder übereilung, daß man nicht etliche Tage oder wochen solch ding einem jeden insonderheit zu überlesen vergönnet, sondern nur in einer stunde dem gantzen hauffen vorgelesen und darauff die subscription erfordert. Zum dritten wollte mir armen zuhörer nicht gebühren, dem teuffel ein freuden-mahl anzurichten, daß der gantze hauffe geschrien hätte, da, da, wir habens mal gewußt, er sey nicht unser lehre gemäß, und wäre mir billig geschehen, daß ich für der zeit mir mein leben hätte abgekürtzet, mein bekäntniß wäre keinem unter dem gantzen hauffen nütze gewesen, nur ärgerlich, keiner wäre von der falschen lehre abgetreten, mir wäre geschadet worden, und ihnen gar nichts geholffen, und viel Dinge wären dahinden blieben durch mein unzeitiges bekennen; Gott wird michs wohl heissen, wenn ich soll sprechen zu den hohen schulen: sie kennen Christum nicht, wer unberufft läufft, richtet nichts aus. Mache mir also gar kein gewissen mit diesem unterschreiben". — Daß W. sich doch „ein gewissen" machte, beweist nichts deutlicher als die Fülle der Gründe in dieser — jesuitischen — Rechtfertigung. Die Stunde, wo Gott ihn reden hieß, kam während seines Lebens nie, erst lange nach seinem Tode begann durch den Druck seiner Manuskripte weiteren Kreisen seine wahre Anschauung bekannt zu werden. Nur einzelnen vertrauten Freunden hat er Manuskripte von der „Einleitung in die deutsche Theologie", die aber auch zu seinen Lebzeiten nicht in Druck erschien (so Israel S. 20 gegen Pertz) zukommen lassen, auch in seinen Predigten ließ er in der Form der kirchlichen Sprache seine besonderen Gedanken durchklingen, doch sind wir nicht in der Lage, über das Verhältnis der später in der Postille gedruckten Predigten zu den gehaltenen irgend etwas Sicheres auszumachen. — Nur eine Leichenpredigt für Frau von Nürleben ist sicher so wie sie gehalten wurde abgedruckt (vgl. Opel S. 342—355). Die ersten Drucke W.scher Schriften erschienen in den Jahren 1609—14 in Halle bei J. Krusike. Weitere Schriften und Neuauflagen kamen 1618 in Neustadt, worunter Magdeburg oder Halle verstanden sein kann, heraus, dann druckte man sie erst wieder am Ende des 17. Jahrhunderts in Amsterdam und Frankfurt.

Alle diese Umstände haben es ermöglicht, daß W.s Schriften schon als Manuskripte — sie wurden wahrscheinlich zum guten Teil von dem ihm befreundet gewesenen Kantor Weikart leserlicher umgeschrieben — Veränderungen erfahren konnten und daß auch unter den ihm zugeschriebenen Drucken einzelne Teile oder auch ganze Schriften von anderer Hand Unterkunft zu finden vermochten. Darauf hat schon N. Hunnius in seiner „Betrachtung der neuen Paracelsischen und Weigelianischen Theologie" 1622 hingewiesen und auch die späteren Schriften über W. sind ihm meistenteils darin gefolgt.

Pertz macht eine ganze Reihe kleinerer Zusätze zu W.s Schriften namhaft (ZhTh 1857

S. 27 ff.), eine schärfere Kritik ist jedoch erst von Opel und besonders Israel unternommen worden, ohne schon zu in allen Punkten anerkannten Resultaten geführt zu haben. Handschriften W.s existieren für seine Werke nicht mehr, auch die in Wolfenbüttel, München, Breslau sich befindenden sind durchweg Kopien. Die Kritik ist daher fast ausschließlich (doch vgl. Kawerau l. c.) auf innere Kriterien formaler und sachlicher Art angewiesen. Da W. einen recht guten und prägnanten deutschen Stil schrieb — er verdient darum auch einen Platz in der Geschichte der deutschen Prosa — ist auf stilistische Argumente fast mehr zu geben, wie auf inhaltliche; mindestens darf nicht in dem Maße Einheit und Widerspruchslosigkeit in seinen Spekulationen zum Kriterium gemacht werden, wie Israel das gethan hat. Ohne ein abschließendes Urteil fällen zu wollen und mit Begrenzung auf die hauptsächlichsten Schriften W.s, dürften sich die folgenden als sicher echt bezeichnen lassen, 1. Γνῶθ. Σεαυτόν Neustadt 1615 (aber nur der sog. erste Teil, während der zweite und dritte unecht sind), 2. Ein schön Gebetbüchlein 1613, 3. Ein nützliches Tractätlein VOm Ort der Welt 1613, 4. Der güldene Griff, Halle 1613, 5. Dialogus de Christianismo, Neustadt 1616 (wichtigste und am besten geschriebene Schrift von W.). Sicher unecht sind das bisher für die Kenntnis von W.s Anschauungen viel benutzte Studium universale, der Prinzipal und Haupttraktat Von der Gelassenheit — dieser enthält eine nur ganz wenig veränderte Ausgabe einer Schrift Karlstadts (vgl. Wernle, ZKG 1903 S. 319) — und auch die sog. Theologia Weigelii, die keineswegs ein Kompendium der W.schen Theologie ist. Die in der Litteratur über W. besonders reichlich excerpierte: Kirchen- oder Hauspostill / Uber die Sontags und fürnembsten Fest / Evangelien durchs gantze Jahr 1609 wird in der Hauptsache echte W.sche Predigten, wenn auch nicht in dieser Form gehaltene, so doch geschriebene vereinigen. (Über weitere Schriften W.s vgl. Pertz und Israel, wo zugleich ihr Hauptinhalt wiedergegeben wird.) Wahrscheinlich befinden sich auch unter den Manuskripten noch einige echte Schriften W.s; Israel spricht ihm unter den 20 in Frage kommenden nur die eine „Von der seligmachenden Erkenntnis Gottes nach der hl. Dreieinigkeit" zu, die er auch l. c. S. 97 zum Abdruck gebracht hat, Kawerau plädiert für eine größere Zahl echter Schriftstücke.

Trotz dieser noch zurückbleibenden litterarkritischen Unsicherheiten ist die Zahl der echten und gedruckten Schriften W.s groß genug, um ein sicheres Bild seiner Anschauungen in allen Hauptfragen gewinnen zu können. Entsprechend seinem Prinzip, alles aus dem inneren Lichte abzuleiten und bei seiner Verachtung aller Bücher hat W. auch die geschichtlichen Quellen und Anknüpfungspunkte für seine Anschauungen möglichst verwischt, trotzdem er alles andere war, wie ein Autodidact, sondern ein Mann, der sehr viel gelesen hatte, aber die Fähigkeit besaß, das Übernommene in weitgehendem Maße zu verarbeiten, umzuschmelzen und ihm so eine Reihe originaler Züge hinzuzufügen. Am meisten erkennt und bekennt er noch seine Abhängigkeit von antiken und mittelalterlichen Schriften, so von Plato, Dyonisius Areopagita, Thomas v. Kempis, Tauler, Eckart, der Theologia germanica, die weitaus am häufigsten citiert wird. Über die Reformatoren und auch die ersten Bekenntnisschriften fällt er meist recht unfreundliche und abweisende Urteile, spricht aber einmal die interessante Meinung aus: „Von Philippi und andern Büchern ist nicht wunder, dann er ist kein Theologus, sondern nur Grammaticus, Graecus, Aristotelicus, Physicus gewesen, aber in den Büchern Lutheri suchet besser, da findet ihr eben solche Reden, wie jetzt von mir gehöret, sonderlich in seinen ersten Schrifften, wiewol ich mich an keinen Menschen binde, er seye wer er wolle" (Dialogus 32). Osiander, Schwenkfeldt, Münzer und andere will er nicht kennen und lehnt darum auch jede Beziehung zu ihnen ab, auf S. Franks Weltbuch verweist er. Verhältnismäßig oft citiert er dagegen Paracelsus, doch scheint sich seine Abhängigkeit von ihm — soweit ich bisher zu urteilen vermag — auf astronomisch-astrologische, medizinische und damit zusammenhängende naturphilosophische Theorien (vgl. z. B. Libell. disput. S. 26), nicht aber auf seine allgemein-philosophischen und religiösen Grundideen zu beziehen. Beziehungen zu der Apokalyptik und Zahlensymbolik Lautensacks werden W. nur in sicher unechten und stark verdächtigen Schriftstücken zugeschoben. —

W. trieb sowohl Philosophie wie Theologie und zwar beides in engstem Zusammenhang mit einander, dementsprechend wie er ihr Verhältnis bestimmt: „Die übernatürliche Weisheit der Theologia lehrt uns erkennen, was Adam und Christus sey, in uns selber und ausser uns wird begriffen in den Schrifften und Propheten und den Aposteln, dienet zum ewigen und himmlischen Leben. Aber die natürliche Weisheit und Philosophia lernet erkennen die gantze Natur, des sichtbaren und unsichtbaren Liechtes; dienet

auf das kurtze sichtige Leben und höret auff mit der Welt, und obwohl die Theologia erkläret, die Natur und Gnad des irdischen Adams und des himmlischen, und die Philosophia alle natürliche Geschöpf ergründet / so sollen doch diese beyde nicht von einander gescheiden seyn / auch gantz und gar nit miteinander vermischt werden / sondern beyde miteinander mit Bescheidenheit geübt, geführt und erkennt werden. Es gibt eins dem andern die Hand und so sie recht ordentlich mit einander ohne Vermengung geführt werden / so erkennt man alle Geheimniß der natürlichen und übernatürliche Ding" (Güldene Griff c. V). — W.s philosophische Grundtendenz charakterisiert sich als subjektiver Idealismus, dessen Thesen er im Ganzen wie im Einzelnen in einer seiner Zeit weit voraus eilenden Klarheit — die in ihrer philosophiegeschichtlichen Bedeutung noch längst nicht genug gewürdigt ist — durchgeführt hat. Er hat sowohl das Raum- wie das Zeitproblem untersucht und ihm eine subjektiv idealistische Lösung gegeben. Ersteres in der Schrift „Vom Ort der Welt" (Hall in Sachsen 1613), deren Resultat sich in den Satz faßt: „Denn ausserhalben der Welt ist kein leiblicher Ort . . ., also ist auch gewiß, daß sie an keinem Orte stehe, sondern dieweil sie selbst ein Ort und Begriff ist aller Oerter und leiblichen Dingen / und also alleine nach ihrer Inwendigkeit Oerter gezeiget werden hie und da, mit nichte ausserhalben der Welt" (c. X). Die daraus gezogene theologische Konsequenz lautet, daß „weder Himmel noch Helle ist ein beschließlicher leiblicher Ort", sondern „Ein jeder treget die Helle bey sich unter den Verdampten / also ein jeder treget den Himmel bey sich unter den Heiligen" (c. XIV). Ebenso muß die lokale Auffassung von Christi Höllenfahrt und Himmelfahrt dahinfallen (c. XVI). Nicht ganz so entschieden und deutlich wird von W. auch die Realität der Zeitvorstellung bestritten, zumal sich nicht mit Sicherheit ausmachen läßt, wie weit in der dieser Frage gewidmeten Schrift: Scholasterium Christianum" genuin W.sche Gedanken wiedergegeben sind, aber in seiner Tendenz liegt diese Meinung. Aber eingehendsten hat er sich mit der Frage nach dem Zustandekommen unserer Erkenntnis wieder und wieder beschäftigt und dabei mit aller Energie ihre subjektive Wurzel betont, mag auch ein „Ding an sich" ein „Gegenwurff" für sie als Sollizitationsmittel mit in Betracht kommen, „das die natürliche Erkenntniß die da aus dem Auge kömmet in den Gegenwurff sich wirklich (d. h. aktiv) und nicht leiblich / und also sey alles Urtheil im Erkennen und nicht in dem das da geurtheilet wird" (Kurtzer Bericht vom Wege und Weise alle Dinge zu erkennen 1618 Biij 2v) „Alle Erkenntnis kommt her aus dem Erkenner" (l. c. B 1v). Im Menschen liegt alles verborgen, in seiner Persönlichkeit und Subjektivität; „Also ist der Mensch auch alles selber, was er kann und weiß, seine Kunst wissen und vermügen ist sein Geist und dieser Geist ist der Mensch selber" (*Γνῶϑ. σεαυτόν* S. 39). Darum giebt es nur ein Erkenntnisprinzip und eine ihm entsprechende Aufgabe, wie das W. in dem Titel der dieser Frage vornehmlich gewidmeten Schrift „*Γνῶϑ. σεαυτόν*" prägnant zum Ausdruck gebracht hat. Als Hauptgrund für seine Theorie führt er die Verschiedenheit der Erkenntnis an, „so die Erkendtniß herkomme und fließe von Gegenwurff / und nicht vom Auge / so müsse von einem Gegenwurffe auch gleichförmige und einerley begreifflichkeit oder Erkendtnuß folgen / es weren die Augen wie sie wolten" (l. c. 28). Dem doch noch mit einer gewissen Inkonsequenz stehen gelassenen „Gegenwurff", wie er für W. vor allen Dingen in der Form von Büchern erscheint, bleibt dann nur die Bedeutung eines Anregungsmittels für die Entfaltung des subjektiven Wissens (z. B. Libellus Disputatorius S. 19). — Von dieser natürlichen Erkenntnis und ihrem Zustandekommen unterscheidet W. eine „übernatürliche" und zwar gerade dadurch, daß der Mensch sich bei ihrer Entstehung nicht aktiv verhält, sondern sie durch das Objekt erweckt wird; allein auch hier bleibt es bei der Produktivität des Subjektes, nur daß dieses jetzt mit dem einwohnenden Geiste Gottes identifiziert wird „Aber in der übernatürlichen Erkenntnis stehet das Urteil in und bey dem objekto oder Gegenwurff / welcher ist Gott oder sein Wort / obgleich solche übernatürliche Erkenntnis vom objecto kömpt, so kömpt sie doch nicht von aussen hinein, denn Gott Geist und Wort ist in uns und also fliesset die Erkendtnis von innen heraus" (Güldene Griff c. 12, vgl. *Γνῶϑ.* S. 33). W. stellt sich mithin in die Reihe der Männer, welche auch das Prinzip der religiösen Erkenntnis und Kraft zum inneren Naturbesitz jedes Menschen machen, er vertritt die Theorie vom inneren Wort oder vom Geist in ihrer naturalistischen Form ebenso wie S. Frank. Infolgedessen finden sich bei W. auch alle die negativen Konsequenzen dieser Anschauung mit großer Heftigkeit gezogen, Verwerfung des Schriftwortes, des Gnadenmittelamtes, des Predigtamtes, der äußeren Kirchengemeinschaft, des gelehrten theologischen Studiums und seiner Bemühungen, vor allen Dingen aber der Bindung der Religiosität an einen bestimmten geschichtlichen Ausgangspunkt wie in

dem Christentum (vgl. Postille I, 57 ff.). Mit nicht geringem dramatischen Geschick hat er sein **Confitemur** und **Damnamus** in dem **Dialogus de Christianismo** zum Ausdruck gebracht, wo am Schluß der Mensch, der mit dem Segen des Priesters, der Absolution und dem Worte Gottes gestorben ist, in die Hölle fährt, der aber, der ohne dies alles unter dem freien Himmel starb, in den Himmel kommt, weil er ja sagen konnte „Ich hab den Priester in mir, der höret mich Beichte, der Absolviert auch, der speiset mich, der machet mich zu eine waren lebendigen Gliedmassen der Katholischen Kirchen . . ." (S. 85). — Seine Schriftauslegung, wie sie sonderlich in seiner Postille niedergelegt ist, geht darauf aus alles „Äußerliche" in Innerliches zu verwandeln, so ist z. B. „der verstorbene Jüngling (sc. von Nain), der Witwe Sohn nichts anders, als der inwendige Mensch, der durch die lust des Fleisches offtmals stirbt" (Postille II, 263). Nicht anders verfährt er mit den kirchlichen Lehren wie etwa der vom Abendmahl, so daß eine oberflächliche Lektüre wohl zu der Meinung führen konnte, als treffe er wenigstens an einigen Punkten mit der Kirchenlehre zusammen. In Wirklichkeit dagegen hat er eine pantheistisch-gnostische Theosophie in großem Stil ausgebildet und der christlichen Terminologie angeglichen, deren Grundzüge im Folgenden zu reproduzieren sind. —

Gott und das All fallen gegenwärtig zusammen. Zwar soll nicht jede Existenz Gottes vor der Welt geleugnet werden, aber Gott kommt zu sich selbst, zu Persönlichkeit und Aktivität erst in und mit der Welt! W.s Spekulationen decken sich auf das Genaueste mit den Theorien des deutschen idealistischen Monismus im 19. Jahrhundert, besonders auffallend mit denen E. v. Hartmanns: „**Absolute** allein und für sich selbst, ohne alle Kreatur ist und bleibet Gott Person-Loß, Zeitloß, Statloß, wirkloß, willloß, affectloß und also ist er weder Vater noch Sohn, auch Heiliger geist, er ist die Ewigkeit selber ohne Zeitt, er schwebet und wohnet in ihm selber an allen ortt, er wirket nichts, will auch nichts, begert auch nichts . . . Aber **Respective** / das ist in, mit und durch die Kreatur wirdt er Persönlich wirklich, willende, begehrende, nimbt affect an sich, oder laßet ihm unserthalben Personen und affect zuschreiben" (aus dem Manuskript „Von der Seligmachenden erkentnus Gottes bei Israel S. 97). Diese Immanenz Gottes ist nur verschieden, je nachdem es sich um das Gute und das Böse, um die übrige Welt oder die Menschen, um das Reich der Natur oder Gnade handelt, aber vorhanden ist sie immer in gleicher Weise und Stärke. Während akosmistische Vorstellungen ebenso wie die Annahme einer Ewigkeit oder allmählichen Emanation der Welt durch Zwischenstufen nicht scharf und konsequent ausgebildet erscheinen, wird das Böse als eine notwendige Begleiterscheinung des Kreatürlichen angesehen. „Es muß notwendig sein, das in der Kreatur widerwärtige Dinge stehen, als Licht, finsternus, Leben und todt, warheit und Lügen, gutts und böses, einigkeit und mannigfaltigkeit. Sonst were sie nicht Kreatur. Die **Unitas** ist das vollkommenheit . . . das wesen / das gutte und ist Gott in, mitt und durch die Kreatur; die **Alteritas** ist das geteilte, die finsternus, die lügen, die bildnus, das böse, und ist der Irrtum in, mit und durch Gott, die beide sind miteinander, und keines ohn das ander, nach dem es nu geschaffen ist. Also ist und hat die Kreatur das gutte von gott sofern sie wesen bleibet. Das böse aber hat sie für sich, die Kreatur ist für sich selbst nichts und nicht wares wesen . . ." (122). Das Wesen der Sünde charakterisiert sich einmal — neuplatonisch — als *μὴ ὄν*, dann als der selbstständige kreatürliche Wille. Ziel und Zweck der Erlösung ist darum auch die Ausfüllung des Nichtseienden mit der göttlichen Wesenheit und die Einführung und Zurückbiegung des eigenen Willens in Gottes Willen: „also wil er auch in der vernünfftigen Kreatur der Wille selber seyn, nemlich wie sie das Wesen von Gott hat / un nichts von sich selber, also soll sie auch den Willen von Gott haben und nichts von ihm selber . . ." (Von Ort der Welt c. 17). Dazu aber hat Gott von Anfang an die nötigen Kräfte in den Menschen eingesenkt, so daß die Erlösung sich einfach dadurch vollzieht, daß das innere Gott verwandte Prinzip im Menschen über das gottabgewandte kreatürliche die Oberhand gewinnt. Gott „sprach sein Wort in die lebendige Seele Adä, der Same deß Weibes sol der Schlange den Kopf zertreten . . . da kam der Glaube, da kam Christus, da ward Gott Mensch, denn wie Adam todt ward, wurde Christus in im lebendig . . . da aß er das Fleisch und trank das Blut Christi vollkömmlich und fruchtbarlich / welcher 4000 Jahr nach Adam in der Jungfrauen Maria zum Ausdruck der Welt Mensch gebohren ward". (So eine besonders prägnante Formulierung genauer W.scher Gedanken in seiner Schule im *Γνῶθ. σεαυτόν* 2 T. S. 73). Die notwendige Vorbedingung und das beste Förderungsmittel für das Zustandekommen dieses inwendigen Erlösungs-, richtiger Vergottungsprozesses ist die Gelassenheit, die Unterdrückung des eigenen Willens, die in den üblichen Formeln der mittelalterlichen

Mystik gepriesen und gefordert wird. Außerdem kommt das Gebet in Betracht, das aber nicht als wirksamer wechselseitiger Verkehr mit dem persönlichen Gott aufgefaßt wird, sondern als kontemplative gelassene Versenkung in das Alleine (vgl. „Ein schön Gebetbüchlein 1618").

Dieses in sich einfache und konsequente Gedankengefüge wird nun kompliziert und verwirrt durch seine Angleichung an die zentralen christlichen Ideen und zwar so, daß diese möglichst um ihren geschichtlichen Ursprung und äußeren Gehalt gebracht werden. Das göttliche Prinzip im Menschen, das jedem von Natur eignet, wird besonders, wenn es sich erfolgreich entfaltet, mit Christus identifiziert „Ja das heisset und ist Christus / da Gott selber der Mensch ist / da er alles siehet und redet / wirket und thut durch ihn und mit dem Menschen als durch sein verordnetes Auge oder Werkzeug" (*Γνῶθ. σεαυτὸν* 33). Christus ist eine innerliche, natürliche, geschichtslose Größe. Aber ähnlich wie W. inkonsequenterweise in seiner Erkenntnistheorie doch noch ein äußeres Objekt stehen ließ, das zur Verdeutlichung und Sollizitation des inneren Besitzes dienen soll, so läßt er auch die Existenz eines äußerlichen geschichtlichen Christus gelten. Dieser hat zwar keine erlösende Bedeutung, wohl aber die — das sind die weitaus christlichsten Gedanken, zu denen W. vordringt — der Dolmetschung der göttlichen Gesinnung und der Veranschaulichung der rechten Sittlichkeit, wie das in späteren Theorien vom Werke Christi, besonders in der Ritschls sehr ähnlich ausgeführt wird: „Dieser einwohnende Christus ist alles in allem, der dich selig macht, der dein fried und trost ist, der außwendige Christus aber im fleische, und nach dem fleische machet dich nicht selig von außen zu, er muß in dir sein und du in ihm bleiben. Warumb ist er aber eusserlich Mensch geboren und am Kreuze gestorben? Das hat vil ursachen, und sonderlich, das Gott durch Christi Todt und leiden den Zorn und groll aus unserm Herzen nehme, den wir verdachten Gott für unsern zornigen feind. Also mußte er uns blinden schwachen menschen dienen und uns mit ihm selber versönen. Es war auf seinen seiten zwar keine nott, er blieb immer die Liebe und liebete uns, auch noch seine feinde, aber wir hatten es noch nicht erkandt, wo sich Gott nicht hatte auch in seinem Sohn herunter gelassen und für uns selber gelitten. Also ist Christus nach dem Fleische uns eine gabe, opffer, Versenung und geschenke, daß wir mitt Gott versönet seien, und ist auch ein Exempell, muster und furbilde, welchem wir sollen gleichförmig werden, in ihme leiden und sterben und also eingehen in das leben" (bei Israel l. c. S. 107). In Christo ist das richtige Willensverhältnis zu Gott realisiert und darum ist in ihm die Identität von Gott und Mensch erreicht. „Der hatte den allerfreyesten Willen, und ließ den Vater wollen un seyn, dadurch alle Ding, da war Gott selber der mensch, da war Gott un Mensch eins" (Vom Ort der Welt c. XXV). Aber nicht erstmalig und nicht in ausschließlicher Sonderart ist Gott in dem geschichtlichen Jesus Mensch geworden, sondern nur in größerer Deutlichkeit erscheint das ewige Prinzip der Identität zwischen Gott und Mensch in jenem, „denn wo Gott selber Mensch ist / da heisset es Christus / oder ein vergötterter Mensch / denn Gott wird Mensch und ist selber der Mensch" (Von Betrachtung deß Lebens Christi S. 221). Das ist zuerst bei Adam der Fall gewesen „denn das Fleisch war unterthan dem Wort oder Geiste / da war Gott der Mensch und das Wort war Fleisch" (l. c. 222). Und dies geschieht wieder in Jesus „also wird auch das Wort unserthalben Fleisch oder Mensch geboren auß Maria der Jungfrauen / auff das Gott uns Menschen mit ihm selber versöhnete durch Christum und uns Liecht, Weg, Zeiger, Thür, Muster oder Fürbild darstellete wie wir wandeln sollen" (l. c. 223). Die Formeln der Zweinaturenlehre reproduzierte W. in der Form, daß er einen doppelten „Leib" Christi, was für ihn soviel wie die gesamte Erscheinung Christi bedeutet, nach seinem verschiedenen Ursprung unterscheidet „der einige Christus hat zweene leibe / den göttlichen Leib aus dem heiligen Geiste und den andern leib aus der jungfrauen Maria sichtbar und sterblich" (Postille I S. 214 ff., vgl. S. 38). Christus hat sein wahres Fleisch und Blut „nicht von der erden, sondern vom Himmel, nicht aus Adam, sondern aus dem heiligen Geist" (Dialogus p. 12). Versteht man diese doppelte Interpretation des Leibes und Fleisches bei Christus, so begreift man, wie W. entschieden die Gegenwart des „Leibes und Blutes Christi" beim Abendmahl betonen kann (vgl. z. B. Postille II, 133), ohne im geringsten damit seinen Prinzipien untreu zu werden oder gar die lutherischen Tendenzen zu vertreten. Ihm handelt es sich einfach um die innere Gegenwart des ewigen göttlichen Christusprinzips, von der er hier nur in Anlehnung an die biblische und kirchliche Terminologie spricht. Genau ebenso steht es mit seiner Verwendung des Geist-, Wiedergeburt- und Glaubensbegriffes, die alle immer wieder nur neue, etwas nüancierte Formeln für dieselbe Sache, d. h. für den inneren Evolutions-

prozeß des göttlichen Elementes und seines Sieges über das Kreatürliche sind, der sowohl als eine That Gottes wie auch als eine des Menschen — wenn auch mehr als eine passive — gewertet wird: „das der geist des Herrn in allen menschen sey, nemlich der H. geist ist in gutten und bösen" (bei Israel 112), „Gott alleine wirket den glauben, oder die widergeburtt ohne alle Ceremonien" (l. c. 114), „wo geist und glaube ist, da ist auch die Widergeburt auch ohne Wasser" (Postille II, 110), „die dritte warhaffte Meynung ist von der neuen Geburt, daß dieselbe von oben herab durch den H. Geist vollbracht werde / leiblich nicht mit Blute und Fleische, sondern mit Himlischen Blut und Fleische, das da Ewig bleibet" (l. c. 112). Der Gedanke der Rechtfertigung als einen **justitia imputativa** hat selbstverständlich in diesem Gedankengefüge keinen Platz, sondern nur der der Gerechtmachung. Die Allbeseelung und Aufhebung der individuellen Unsterblichkeit hat jedoch W. nicht vertreten, obwohl sie in der Konsequenz seiner Gedanken lag, da er dem Menschen eine Schuld am Nichterfolgen der Wiedergeburt beimessen will und deutlich von einer Forteristenz sowohl der Verdammten als der Seligen redet, nur daß er beide Zustände — wie schon oben konstatiert wurde — verinnerlicht und spiritualisiert „die Wiedergeburt ist nicht Kreaturenwerk, sondern Gottes Werk in dem gelassenen Menschen, Gott will nicht ohne den Menschen, und der Mensch mag nicht ohne Gott, sondern die beyde miteinander, Gott wirkende, der Mensch leidende, wird der Mensch verdampt, ist nicht des guten Gottes schuld, der allezeit wirken wolte, sondern des Menschen schuld ist es, der Gott nicht leiden will, nicht ruhen noch Sabbath halten" (Vom Orte der Welt c. 28). — Im XX. Kapitel seiner Schrift „Vom Ort der Welt" führt W. aus, „daß die ewige Helle der Verdampten sey ihre eigene" (vgl. auch c. XIV ff.), im XXII. läßt er sich über den Zustand der Seligen aus, „daß in jener Welt nicht seyn werde ein natürlicher Elementen Leib, der einen Raum . . . einnehme, sondern ein übernatürlicher himmlischer Leib aus dem H. G. incarniret"; sonderlich wendet er sich gegen die die damalige Zeit besonders charakterisierende Vorstellung vom Himmel als einer **academia coelestis** „man wird euch dort nicht sonderliche **Professores** halten, man wird dort nicht predigen, Gott wird allein von innen unser aller Prediger, Lehrer und Professor seyn" (l. c. c. 23). Chiliastische Hoffnungen samt weiterer Apokalyptik sind ihm fälschlich untergeschoben. — Die von Gott Neugeborenen können schon hier das Gesetz erfüllen und ein Hauptvorwurf W.s wider die Lutherischen ist gerade ihre Lehre von der dauernden Sündhaftigkeit auch der Heiligen. Auch auf ethischem Gebiet vertritt er im Prinzip wie im Einzelnen die schwarmgeistigen Grundsätze. „Wer da saget, es seye unmöglich also zu wandeln wie Christus gewandelt hat, der redet wider allen grund der Schrifft und wider den Glauben. Denn den gläubigen sind alle ding leichte und möglich; er machet ein newe Kreatur unnd die newe Kreatur wandelt im Gesetze Christi ganz leichtlich. Ja es were unmöglich, daß ein newgeborner Christe nicht solte die Gebott Christi halten, nemlich die Liebe, und durch die Liebe alle Gebott halten und erfüllen" (**Dialogus** S. 76). Alle Einzelprobleme der individuellen und sozialen Ethik werden quietistisch und rigoristisch gelöst, er erklärt sich gegen alle Prozesse, Strafen, Kriege, gegen Handel, Zinsnehmen u. a. m. — Wer auch nur in geringem Maße die *διάκρισις πνευμάτων* zu handhaben weiß und W. wirklich studiert und verstanden hat, wird sich nicht mehr beifallen lassen, ihn zu einem Erneuerer reformatorischer Ideen zu machen. Mit diesen hat er auch nicht das Geringste zu thun; die wenigen gemeinsamen Vorstellungen erklären sich aus der beiderseitigen Beziehung zur Mystik. Ebenso wenig gehört er aber in die Reihe der Anhänger des geschichtlichen Christentums, von dem er nur die Hülsen behalten hat. Er gehört vielmehr zu den Fortsetzern der niemals abgerissenen Kette gnostisierender, mystisch und pantheistisch gerichteter Denker, und hat dann seinerseits die moderne monistisch-idealistische und erkenntniskritische Aus- und Umbildung dieser Denkweise in hoch bedeutsamer Weise vorbereitet. Seine Zeit hat trotz der heftigen Bekämpfung, die sie ihm zu teil werden ließ, nicht entfernt seine letzten Prinzipien und das Maß ihrer Distanz zum kirchlichen Christentum durchschaut.

Die Befehdung wie die geistige Wirksamkeit W.s beginnt erst um die Wende des 16. zum 17. Jahrhundert. Eine Absetzung des an der Verbreitung der W.schen Schriften stark beteiligten Kantors Weikart läßt sich nicht erweisen, er scheint freiwillig nicht allzulange nach W.s Tode Zschopau verlassen zu haben. Dagegen wurde W.s Nachfolger, namens Biedermann, der mit ihm zusammen schon eine Reihe von Jahren gewirkt hatte, 1598 wegen Irrlehre angeklagt und nach deren Widerruf auf eine kleine Landpfarre Neckanitz bei Meißen versetzt. Etwa gleichzeitig wurden W.s Söhne in Annaberg verwarnt, und in Marienberg entzog sich ein Tuchmacher Schmidt als Verfechter W.scher

Gedanken einer Verurteilung nur durch die Flucht. Erst 1624 wurde in Zschopau in größerem Maßstabe auf W.s Schriften gefahndet. Eine Reihe von einzelnen Anhängern werden uns genannt, wie etwa der Leibarzt Kroll des Fürsten Christian von Anhalt-Bernburg, Prediger Grunius in Worms (1623, vgl. Walch l. c. 1065 ff.); bei einer ganzen Anzahl, wie vor allen Dingen bei Stiefel und Meth, ist es unsicher, ob sie überhaupt mit W. etwas zu thun haben, bei anderen, wie bei den sich selbst als Weigelianer ausgebenden Lehrern am Pädagogium zu Marburg Homagius und G. Zimmermann (1619), handelt es sich nur um eine fast pathologische Ausdeutung und Verdrehung einzelner W.scher Gedanken. Zahlreicher scheinen W.s Anhänger in Sachsen und in Thüringen und von einzelnen Städten in Halle und Nürnberg gewesen zu sein, und zwar gewann er besonders in den Kreisen des Adels und des reichsstädtischen Bürgertums Anhang. Ob seine Freunde jemals in organisierter Verbindung gestanden haben — wie das von Seiten seiner Gegner mehrfach behauptet wurde — entzieht sich unserer Kenntnis; jedenfalls kam es nicht entfernt zu einem so engen Zusammenschluß wie das z. B. bei den Anhängern Schwenkfeldts der Fall war. Überhaupt vereinigte sich — nicht nur nach der gegnerischen Polemik — der Weigelianismus bald mit den verschiedensten antikirchlichen und schwärmerischen Richtungen älteren und jüngeren Datums, so mit den Gesinnungsgenossen J. Böhmes, aber auch mit der unter dem Namen des Rosenkreutzertums zusammengefaßten Bewegung. Von einzelnen Persönlichkeiten, auf die ein Einfluß W.s behauptet wird, kommen vornehmlich Jacob Böhme und J. Arndt in Betracht. Wenn auch ein direkter Zusammenhang zwischen W. und Böhme nicht unwahrscheinlich ist, so ist er bisher noch nicht erwiesen. Ritschl, Gesch. d. Piet. II, 301 nimmt ihn an, ohne Belege zu geben, Opel c. 10 zieht zwar eine ausführliche Parallele zwischen der Gedankenwelt beider, ohne aber einen geschichtlichen Zusammenhang zu konstatieren, vielleicht ist Walch (l. c. S. 1099) im Rechte, der beide an Paracelsus anknüpfen läßt. — Anders steht es mit J. Arndt. Dieser erhielt in Eisleben 1605 eine Abschrift von W.s „Büchlein vom Gebet", von einem guten Freunde zugeschickt, ob unter dem Namen W.s steht dahin, bleibt auch für die Bestimmung des Verhältnisses von Arndt zu W. gleichgiltig, da Arndt damals keineswegs die Gesamtanschauung W. kannte und das Büchlein vom Gebet von allen Schriften W.s das der als kirchlich geltenden Mystik — Tauler, Theologia germanica — verwandteste ist. Aus dieser Schrift entnahm Arndt eine Reihe von Abschnitten und fügte sie dem 34. Kapitel seines zweiten Buches „Vom wahren Christentum" ein, das 1605 erschien. Er that das ohne Angabe ihrer Herkunft und schloß sich nur zum Teil wörtlich an seine Vorlage an und änderte sie mehrfach. Wegen dieses Verfahrens des Weigelianismus beschuldigt rechtfertigte sich Arndt in einer besonderen Schrift: „Zwey Sendschreiben J. Arendts darinnen er bezeuget / daß seine Bücher vom wahren Christenthumb / mit des Weigelij ... Irrthümer / zur ungebühr bezüchtigt werden", Magdeburg 1620. Mit Recht lehnt er jede Abhängigkeit von W.s charakteristischen Irrlehren ab, W.s Irrtümer seien zahlreich, so in der Lehre von der justitia imputativa, von der Person und menschlichen Natur Christi, von der Auferstehung des Fleisches „unnd was der Unschrifftmäßigen hendel mehr sein mögen denn ich seine Schrifften wenig gelesen". In der That beschränkt sich Arndts und W.s Verwandtschaft auf die gemeinsame Abhängigkeit von den Gedanken der oben genannten Mystiker. Ebenso unrichtig ist es den Pietismus in irgend welche näheren Beziehungen zum Weigelianismus zu bringen. — Bald nach ihrem Erscheinen begann die Bekämpfung der W.schen Schriften in Predigten — so besonders in Halle — und in besonderen Büchern. Neben den schon citierten von Schelhammer und Hunnius sei aus der ersten Zeit noch genannt: „A. Merckii warnung für den Weigelianismus", Halle 1621. Reichel (p. 28 und 29) zählt 29 lutherische und 7 reformierte Gegenschriften auf. Neben den von Arndt genannten Punkten war es vor allen Dingen sein Enthusiasmus und seine ethisch-sozialen Ideen, die man ihm vorrückte, und auf Grund deren man ihn mit den revolutionären Wiedertäufern zusammenstellte. **R. H. Grützmacher.**

Weihbischof. — J. A. Heister, Suffraganei Colonienses extraord. etc. Mainz 1843; A. Tibus, Geschichtl. Notizen über die Weihbischöfe von Münster, Münster 1862; vgl. Arch. f. vaterl. Gesch. v. Tibus u. Mertens Bd XL, 1882, S. 172; Reininger, Die Weihbisch. v. Würzburg 1865; Evelte, Die Weihbischöfe v. Paderborn, Paderborn 1869; Schrader in Zeitschr. f. vaterl. Gesch. Westfalens Bd 55, 2 S. 3 ff. 1897 (Die Weihbischöfe von Minden); Haid, Die Konstanzer Weihbischöfe im Freiburger Diöcesan-Archiv, Bd 7 (1873), S. 149 und Bd 9 (1875), S. 1; v. Bunge, Lievland, die Wiege der deutschen Weihbischöfe, Leipzig 1875; Thomassin, Vetus et nova eccles. disciplina, T. I, lib. I, c. 27, 28; Andr. Hieronym.

Andreucci, De episcopo titulari seu in partibus infidelium, Romae 1732; Dürr, Diss. de suffraganeis sive vicariis in pontificalibus episcoporum Germaniae, Moguntiae 1782; P. Hinschius, Kirchenrecht, Bd 2 S. 171 ff.; Th. Kohn, Die Weihbischöfe im Arch. f. kath. Kirchenrecht, Bd. 46 S. 201 ff., s. auch Dziatzko a. a. O. Bd 51 S. 146; Makower, Verfassung der Kirche von England, S. 321 ff.

1. Geschichte. Als im 7. Jahrhundert im Morgenlande infolge der Besitznahme christlicher Gegenden durch die Sarazenen die dortigen Bischöfe aus ihren Sprengeln vertrieben waren, wahrte ihnen das trullanische Konzil von 692 c. 37 im Anschluß an ältere Kanonen, c. 35 apostol., c. 18 Antioch. v. 341 in c. 5 Dist. XCII, ihre Rechte, später (im 9. und 10. Jahrhundert) ging man aber in Spanien so weit, die ihrer Sprengel beraubten Bischöfe in anderen Distrikten zur Aushilfe für die den bischöflichen Ordo voraussetzenden Weihehandlungen zu benützen und auch mitunter für die von den Ungläubigen besetzten Bistümer neue Bischöfe zu konsekrieren (Mansi, Conc. coll. 18, 183, 219). Solche Bischöfe konnten nach Beseitigung des Institutes der Chorbischöfe (s. den Art. „Landbischof" Bd XI S. 236) als Gehilfen für die bischöfl. Weihehandlungen in dem Sprengel eines Diöcesanbischofs fungieren, und dadurch war die Schwierigkeit der Beschaffung solcher Gehilfen und Stellvertreter, welche aus der Vorschrift des nicänischen Konzils von 325, c. 8, daß für jedes Bistum nur ein Bischof geweiht werden sollte (s. P. Hinschius, Kirchenrecht, Bd 2 S. 39), beseitigt. Die Möglichkeit, in dieser Weise den Diöcesanbischöfen für die aus dem Ordo fließenden Handlungen Vertreter zu schaffen, blieb aber in jenen Zeiten nur eine Ausnahme, und bis in das 12. Jahrhundert waren die Diöcesanbischöfe für die Regel darauf angewiesen, sich der Unterstützung eines benachbarten oder zufällig in ihrer Diöcese anwesenden Bischofs zu bedienen. Als indessen im 13. Jahrhundert eine Reihe von Bischöfen in Preußen und in Livland genötigt wurden, ihre Diöcesen zeitweise oder für immer zu verlassen, wurden diese häufig in den deutschen Bistümern als Hilfsbischöfe thätig. Die Zahl solcher Bischöfe wuchs seit Ende des gedachten, namentlich seit dem 14. Jahrhundert, nachdem die infolge der Kreuzzüge im Morgenlande gegründeten lateinischen Bistümer größtenteils in die Hände der Ungläubigen gefallen waren und man zur prinzipiellen Wahrung der Rechte, obgleich die Möglichkeit baldiger Rückkehr geschwunden war, noch fort und fort Bischöfe auf jene Diöcesen (in partibus infidelium) konsekrierte. Wegen der Mißstände, welche sich daraus ergaben, — namentlich scheinen die Mönche, um frei vom Zwange des Klosters leben zu können, solche Konsekrationen gesucht zu haben —, machte Clemens V. die Ernennung und Weihe derartiger Bischöfe von der Erlaubnis des päpstlichen Stuhles abhängig (Clem. 5 de elect. I, 3). Zunächst war die Hilfsstellung der geweihten Bischöfe neben dem eigentlichen Diöcesanbischof eine vorübergehende (vgl. E.B. Sigfrid v. Köln auf der Kölner Syn. v. 1280 c. 9: Nobis vel illi cui vices nostras pro tempore in spiritualibus committimus); demgemäß haben sie die Sprengel, in welchen sie aushilfsweise fungierten, noch mehrfach gewechselt (Incelerius von Budua in Dalmatien z. B. wirkte 1277 in Würzburg, später in Halberstadt, Kamin u. a., Reininger S. 32, UB. der Stadt Halberstadt I, S. 192 Anm. 1) und wurden ihnen nur für einzelne Fälle die erforderlichen Vollmachten erteilt (vgl. Mainzer Synode von 1261 c. 49: Nisi Dioecesanus circa hoc eis quidquam specialiter duxerit permittendum vel concedendum). Aber schon im 13. Jahrhundert ging das Bestreben der Weihbischöfe dahin, Generalvollmachten zu erlangen (Mainzer Synode a. a. O.: Generalis commissionis praetextu). Seit dem Ende des 14. Jahrhunderts kommen wirklich generelle, ein für allemal erteilte Ermächtigungen vor, und seit dem 15. Jahrhundert bildete sich die Sitte, Weihbischöfe auf längere oder auf Lebenszeit, sowie gegen Zusicherung eines bestimmten Einkommens anzunehmen. Die Anfänge des heutigen Institutes gehen also auf das 13. Jahrhundert zurück und wenn sie früher (s. z. B. Richter-Dove, Kirchenrecht, § 139) auf Grund einer Bulle Benedikts IX. (1033—1048) bei Beyer, MRh. UB 1, 371 (Jaffé 4113) bis in das 11. Jahrhundert verlegt wurden, so ist dabei übersehen, daß die betreffende Bulle unecht ist, s. P. Hinschius a. a. O. S. 171. 172 und Breßlau, Jahrbücher des deutschen Reiches unter Konrad II. Bd 2, S. 514 ff.

II. Geltendes Recht. Die episcopi titulares (das ist jetzt nach einer Anordnung Leos XIII. von 1881, Archiv für kath. Kirchenrecht, Bd 48, S. 211 die offizielle Bezeichnung), früher auch episcopi in partibus infidelium (oder bloß episcopi in partibus), nullatenses, annulares, sind diejenigen Bischöfe, welche auf ein ehemals katholisches, jetzt in den Händen der Ungläubigen (nicht aber der Protestanten) befindliches Bistum oder Erzbistum geweiht werden. Ihre Ernennung gebührt ausschließlich

dem Papste. Über die Präkonisation, die Ablegung der professio fidei und die Ableistung des Obedienzeides seitens dieser Bischöfe, sowie über ihre Konsekration gilt dasselbe, wie für die anderen, die Diöcesanbischöfe. Da die Kurie formell an der Fiktion festhält, daß die Titularbischöfe eine Diöcese haben, so wird ihnen zugleich bei ihrer Ernennung Dispensation von der Residenzpflicht in ihrem Sprengel erteilt, so lange sich derselbe in den Händen der Ungläubigen befindet (s. die Ernennungsbullen Leos XIII. von 1880 und 1883 im Archiv für kath. Kirchenrecht, Bd 46, S. 217 und Bd 51, S. 152).

Da der Titularbischof wirklicher Bischof ist, so kann nur derjenige dazu promoviert werden, welcher die für jeden anderen Bischof vorgeschriebenen Erfordernisse besitzt. Ferner untersteht er als solcher dem Papst, nicht etwa dem Diöcesanbischof, in dessen Diöcese er sich aufhält, und ist ebenso unauflöslich an seine Diöcese in partibus infidelium, wie der sonstige Bischof an seinen Residenzsprengel gebunden, so daß er nur durch den Papst auf ein anderes Residenzbistum oder Bistum in partibus versetzt und für ein Bistum der ersteren Art nicht gewählt, sondern allein postuliert werden kann. Endlich haben die Titularbischöfe auch Sitz und Stimmrecht auf den allgemeinen Konzilien (was freilich aus Anlaß des vatikanischen Konzils von den Altkatholiken bestritten worden ist, s. aber P. Hinschius a. a. O. Bd 3 S. 605).

Die Titularbischöfe sind dazu bestimmt:

1. wie schon früher den Diöcesanbischöfen bei Verwaltung der Pontifikalhandlungen Aushilfe zu leisten und wegen dieser Funktion werden sie gerade als Weihbischöfe, ferner vicarii in pontificalibus, episcopi auxiliares, auch (namentlich nach kurialem Sprachgebrauch) episcopi suffraganei genannt. Beim Vorliegen eines genügenden Grundes (z. B. wegen weiten Umfanges der Diöcese, wegen Alters oder Gebrechlichkeit) kann der Diöcesanbischof vom Papst, welcher dazu allein zuständig ist, die Beiordnung und Ernennung eines solchen Weihbischofes unter Bezeichnung eines dafür geeigneten Priesters und unter Sicherstellung einer ausreichenden Pension (300 Golddukaten) für denselben erbitten. (Aus besonderen Gründen wird auch die Anstellung zweier solcher Hilfsbischöfe für dieselbe Diöcese genehmigt.) Durch die päpstliche Ernennung allein ist der Weihbischof noch nicht ermächtigt, die Pontifikalhandlungen in dem Sprengel seines Diöcesanbischofes erlaubterweise vorzunehmen, vielmehr bedarf er dazu noch des Auftrages des letzteren, welcher sowohl für einzelne Fälle, wie auch allgemein erteilt werden kann. Durch Zurückziehung der Vollmacht seitens des Diöcesanbischofs und durch Tod oder Resignation des letzteren hört der Auftrag des Weihbischofs auf, nicht aber das Recht auf seine Pension, welche ihm nur durch den Papst, bezw. die Congregatio concilii entzogen werden kann. Wenn der neue Bischof sich seiner Hilfe bedienen will, so muß der Weihbischof sie fortleisten.

Für die sämtlichen Diöcesen Altpreußens ist in der Circumskriptionsbulle De salute animarum vom 16. Juli 1821 die Einsetzung von Weihbischöfen vorgesehen, deren Unterhalt auf die vom Staat für die einzelnen Bistümer zu leistenden Dotation übernommen worden ist, und auf deren Anstellung die Vorschriften des Gesetzes vom 11. Juni 1873 über die Vorbildung der Geistlichen Anwendung finden (s. P. Hinschius, Preuß. Kirchenrecht, Berlin 1884, S. 51. 65. 476. 487). In den übrigen deutschen Staaten existiert staatlicherseits eine Verpflichtung, für den Unterhalt von Weihbischöfen Beiträge zu leisten, nicht (vgl. dazu auch P. Hinschius, Kirchenrecht, Bd 2, S. 181. 504. 506). Für Österreich, wo der freien Ernennung der Weihbischöfe nichts entgegensteht, besteht dagegen eine subsidiäre Pflicht des Religionsfonds mit seinen Mitteln einzutreten (a. a. O. S. 181; die Gesetzgebung von 1874 hat darin nichts geändert). In Elsaß-Lothringen können Titularbischöfe nur mit Genehmigung des Staatsoberhauptes ernannt und konsekriert werden, erhalten aber hier als solche — anders wird es mitunter gehalten, falls sie zugleich zu Koadjutoren mit dem Rechte der Nachfolge bestellt werden, Archiv. f. kath. Kirchenrecht, Bd 49, S. 436 — kein Staatsgehalt (vgl. Dursy, Staatskirchenrecht in Elsaß-Lothringen Bd 1, S. 76; Geigel, Das französische und reichsländische Staatskirchenrecht, S. 264).

2. Erhalten die in Rom, S. Benedetto di Ullano und Palermo residierenden griechischen Bischöfe, welche für Italien die Weihen an Priester aus den Gräco-Itali (unierten Griechen) zu erteilen haben, die Konsekration als Titularbischöfe,

3. nicht minder die Feldpröpste oder Feldbischöfe, wenn die Zugehörigen der Armee von der gewöhnlichen bischöflichen Jurisdiktion eximiert sind, wie dies z. B. in Österreich der Fall ist (Hinschius, Kirchenrecht, Bd 2, S. 337),

4. ferner auch die apostolischen Vikare in den Missionsgebieten (ein Beispiel bietet der Vikar für das Königreich Sachsen, a. a. O. S. 356. 357. 358).

5. Endlich werden die apostolischen Nuntien und ein Teil der römischen Prälaten gewöhnlich zu Titularbischöfen oder -Erzbischöfen promoviert, ja es erfolgt eine solche Promotion auch mitunter als bloße Auszeichnung bei anderen Geistlichen. Da die Titularbischöfe aus den Diöcesen, auf welche sie geweiht sind, keine Einkünfte beziehen, so wird ihnen vielfach durch päpstliches Indult die Beibehaltung der mit der bischöflichen Weihe unvereinbaren Benefizien gestattet und es kommt daher häufig vor, daß sie zugleich Kanoniker eines Stiftes sind.

Von den bisher besprochenen Titularbischöfen sind die Titularbischöfe in Ungarn zu unterscheiden. Diese sind Priester und erhalten nur den Titel eines Bischofs seitens des Königs verliehen.

In England wurde die Stellung der Hilfsbischöfe (Suffragans) durch ein Gesetz Heinrichs VIII. von 1534 geregelt; seit 1592 hörte aber die Ernennung von solchen auf. Erst 1870 wurde wieder ein Hilfsbischof ernannt und seitdem ist die Einrichtung wieder in Aufnahme gekommen (Makower S. 322 f.). **P. Hinschius † (Hauck).**

Weihe s. d. AA. Benediktionen Bd II S. 588 u. Priestertum Bd XVI S. 51, 34.

Weihnachten. — Die zahlreiche ältere Litteratur, von der im folgenden nur die wichtigeren Schriften namhaft gemacht sind, siehe bei A. Fabricius, Bibliotheca antiquaria[3], 1760; K. Fr. Stäudlin, Gesch. u. Litteratur d. Kirchengesch. herausg. von Heinsen 1827; J. E. Volbeding, Thesaur. commentat. I, 406 f.

Bingham, Origines s. Antiquit. eccles. l. XX, cap. 4 (tom. IX, 66 pp.); Binterim, Denkwürdigkeiten ꝛc. V, 1, 528 ff.; Augusti, Denkwürdigkeiten 1, 211 ff.; Byneus, De natali J. Chr. libri II, Amsterdam 1689; Kindler, De natalitiis Christi, 1699; Ittig, De ritu festum nativit. Chr. celebrandi dissertat. III, 1690; E. F. Wernsdorf, De originibus solemnium natalis Chr. ex festivitate Natalis invicti, 1757; Jablonski, Dissert. II de orig. fest. nativit. Chr. (Opp. ed. Te Water III, 317 ff., abgedruckt bei Lagarde, s. u.); Credner, De nat. Chr. origine (Illgens ZhTh (1833) III, 2, 228 ff.); William Sandys, Christmastide, its History, Festivities and Carols, London 1852; Piper, Evangelischer Kalender 1856; R. Sinker, Art. Christmas in W. Smith und S. Cheetham, Diction. of Christian Antiqu. London 1875, I, 356—364; Paulus Cassel, Weihnachten. Ursprünge, Bräuche und Aberglauben (ohne Jahreszahl, nach dem Vorwort 1861); ders., A. Weihnachten in PRE[1] XVII, 588 ff.; Wagenmann, A. Weihnachten in PRE[2] XVI, 688 ff.; H. Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen, Teil 1: Das Weihnachtsfest 1889; Paul de Lagarde, Altes und Neues über das Weihnachtsfest, in Mt Bd 4, 241 ff.; G. Bilfinger, Untersuchungen über die Zeitrechnung der alten Germanen, Teil II: Das germanische Julfest, 1901. — Ueber Weinachten in der bildenden Kunst: P. Chr. und J. Gottfr. Hilscher, De erroribus pictorum circa nativit. Chr., 1689—1705. Deutsch unter des erstgenannten Namen: Curiose Gedanken von den Fehlern der Mahler bey Abbildung der Geburt Christi; Max Schmid, Die Darstellung d. Geburt Chr. in d. bildenden Kunst, 1890; E. Dobbert, Duccios Bild „Die Geburt Christi", in Jahrb. der Kgl. preuß. Kunstsammlungen VI (1855); Ad. Rosenberg, Die Geburt Chr. in der bildenden Kunst in Velhagen und Klasings Neue Monatshefte V (1890/91), Heft 4; A. Venturi, La Madonna, deutsch bearbeitet von Th. Schreiber, 1901; G. Rietschel, Weihnachten in Kirche, Kunst und Volksleben (Samml. illustr. Monographien, 5), 1902, S. 13 ff.; Ph. Halm, Die Geburt Chr. in der bild. Kunst, 1897. — Ueber die Weihnachtskrippe: Hager, Die Weihnachtskrippe. Ein Beitrag zur Kunstgesch. aus dem Bayr. Nationalmuseum, 1902. — Ueber Weihnachtsspiele (bezw. Weihnachtslieder) s. außer d. im A. Spiele, geistl. (Bd XVIII S. 637) beonders angeführten Litt.: A. Pichler, Ueber d. Drama d. Mittelalters in Tirol 1850; Karl Weinhold, Weihnachtsspiele u. -lieder aus Süddeutschland u. Schlesien, 1853, 2. Ausg. 1875; G. Mosen, Die Weihnachtsspiele im sächs. Erzgeb.; K. J. Schroer, Deutsche Weihnachtsspiele in Ungarn, 1862; Wilken, Gesch. d. geistl. Spiele in Deutschland, 1872; Aug. Hartmann, Weihnachtslied u. Weihnachtsspiel in Oberbayern, 1875; ders., Volksschauspiele. In Bayern u. Oesterreich gesammelt, 1880; W. Pailler, Weihnachtslieder u. Krippenspiele aus Oesterreich u. Tirol, 2 Bde 1881/83; Schlosser, Deutsche Volksschauspiele,; Karl Wolf, Meraner Volksschauspiele in Zeitschr. d. deutsch. u. österreich. Alpenvereins, 1895, Bd XXVI, 25 ff.; Fr. Weineck, Knecht Ruprecht u. s. Genossen, 1898; Alfr. Müller, Eine Mettenfahrt, in „Glück auf!" Organ d. Erzgebirgs-Vereins, 1900, Jahrg. XX, Nr. 1; G. Rietschel a. a. O. S. 68 ff.; Ernst Kroker, Hans Piriem im Märchen u. im Weihnachtsspiel, in Schriften d. Vereins f. d. Gesch. Leipzigs, Bd VII, 1904; R. Heidrich, Christnachtsfeier u. Christnachtsgesänge in d. evang. Kirche, 1907. — Ueber Weihnachtssitten u. -bräuche: Jak. Grimm, Deutsche Mythologie[4], 1875; Weinhold a. a. O.; J. W. Wolf, Beiträge z. deutschen Mythologie, 2 Bde, 1852/57; Ad. Holtzmann, Deutsche Mythologie, herausg. v. A. Hölder 1874; K. Simrock, Handbuch der deutschen

Mythologie², 1887; Ferd. Hoffmann, Nachklänge altgermanischen Götterglaubens im Leben und Dichten d. deutschen Volkes 1887; Sepp, Die Religion der alten Deutschen u. ihr Fortbestand in Volkssagen, Aufzügen und Festbräuchen bis zur Gegenwart, 1890; B. Saubert, Germanische Welt- u. Gottanschauung in Märchen, Sagen, Festgebräuchen u. Liedern, 1895; Paul Herrmann, Deutsche Mythologie, 1898. — Joh. Prätorius, Saturnalia, d. i. eine Kompagnie Weihnachts-Fratzen oder Centner-Lügen u. possierlicher Positiones, 1655; Ernst Meier, Deutsche Sagen, Sitten u. Gebräuche aus Schwaben, 2 Bde, 1852; A. Kühn u. W. Schwartz, Norddeutsche Sagen, Märchen u. Gebräuche, 1848; Joh. Mannhardt, Weihnachtsblüten in Sitte u. Sage, 1864; P. Cassel, a. a. O.; G. Uhlhorn, Weihnachten, seine Sitten u. Bräuche, 1869; Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben, 2 Bde, 1874; Benecke, Hamburgische Geschichten u. Denkwürdigkeiten, 1886; H. Usener a. a. O. Teil 2: Christlicher Festbrauch, 1889; P. Eger, Weihnachtsfest, Weihnachtsbrauch, Weihnachtsspiel, in Gütersloher Jahrb., 1891; Alex. Tille, Die Geschichte der deutschen Weihnacht, 1893; ders., Yule and christmas, their place in the Germain year, 1899; G. Rietschel a. a. O. S. 100 ff. — Ueber den **Weihnachtsbaum**: W. Mannhardt, Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme, 1875; A. Tille a. a. OO.; ders., Weihnachtsnummer 1900 der Zeitschrift: Die Woche; P. Mietzschke, Zur Gesch. des Christbaums in Thüringen, in Thüringer Monatsblätter. Verbandszeitschrift des Thüringerwald-Vereins IX (1901), Nr. 3; G. Rietschel a. a. O. S. 135 ff.

Der Name des Festes ist griechisch: *ἡμέρα γενέθλιος, τὰ γενέθλια Ι. Χρ. (τοῦ Σωτῆρος)*. Gregor von Nazianz (orat. 38, MSG 36, 312 f.) suchte im Unterschied von *Ἐπιφάνια* (6. Jan.) für das getrennt gefeierte Geburtsfest Jesu den Namen *Θεοφάνια* einzuführen, der aber keine Verbreitung fand. — Lateinisch ist der Name des Festes: Natalis (dies), Natalitia, Nativitas Domini (J. Chr.); italienisch: Natale, spanisch: Nadal, Natividad. Der französische Name des Festes Noël (altfranzösisch auch Noë, Noielh, Noeil, Noiel, Nouel, Nael) kommt nach der herkömmlichen Annahme von natalis her. Die Ableitung des Wortes von Immanuel, von nox, von nouvel, weil es im Gegensatz zu Ostern und Pfingsten ein festum novum oder novellum sei (so Borel, Griech. Altertümer; Alt, Der christl. Kultus², II, 311) sind gekünstelt. Möglich ist aber auch der Zusammenhang von Noël mit Noë (s. oben), „cri de rejouissance, que poussait le peuple à l'occasion de la naissance d'un prince, de la venue d'un souverain etc." (Godefroy, Dictionn. de l'ancienne langue franç. X, 205). Finden wir doch diesen Ruf auch in dem alten von Sweelinck in Amsterdam im 16. Jahrhundert komponierten Liede: „Hodie Christus natus est, Noë!" — Angelsächsisch heißt das Fest geól, gehól, später gole, yole, yule. Die etymologische Bedeutung ist ungewiß. Die früher beliebte Ableitung des Worts, wonach es „Rad" = Sonnenrad bedeuten soll, ist als sprachlich unhaltbar aufgegeben. Möglicherweise ist dies Wort im Sinne von Wintersonnenwende gebraucht worden (s. Bilfinger S. 131). Alle nordischen Völker haben dieses Wort für das Fest angenommen (Dänemark, Norwegen, Schweden), und nennen die Zeit von Weihnachten bis zum Erscheinungsfest Julfrieden (jólafridr, jólahälgh, s. Bilfinger S. 25). Auch im nördlichen Deutschland (Pommern, Mecklenburg) hat sich der Name in „Julklapp" als besondere Art des Gabenschenkens erhalten (s. Rietschel S. 132). — In Schottland ist noch Yule, Yuletide gebräuchlich, während in England dieses Wort dem Christmas = Christmesse gewichen ist, das ebenso im Holländischen als Kerstmisse, Kersmis in Gebrauch ist. Das deutsche „Weihnachten" kommt in den althochdeutschen Urkunden nicht vor. Im Mittelhochdeutschen finden wir wîhen nahten, einen aus dem ursprünglichen Dativ plural. „ze [zuo] (den) wîhen nahten" später entstandenen Nominativ, der zuerst in der Mehrzahl gebraucht wird. Er umfaßt entweder den ganzen Zeitraum vom 25. Dezember bis 6. Januar („die zwölf Nächte", welche Zeit schon bei den alten Germanen als besonders heilig galt, die nach „Nächten" nicht nach Tagen zählten), oder die Weihnachtswoche bis zum 31. Dezember, oder die vier Tage 25.—28. Dezember (Christtag, Stephanus, Johannes der Evangelist und Unschuldige Kinder (S. 54, 15 ff), oder endlich später, als Einzahl gebraucht, den Christtag allein (vgl. Grotefend, Zeitrechnung des deutschen Mittelalters I, 204). In der Einzahl wird Weihnachten entweder männlich oder weiblich (am häufigsten) oder sächlich gebraucht (s. Sanders, Deutsches Wörterbuch s. v. Nacht II, 373). Luther (Erl. Ausg. 20, 146), auch G. Strigenitz (der Süsse Jhesu Christ, Jhena 1590, S. 27) leiteten den Namen vom Wiegen des Christkindes ab und gebrauchten auch den Namen „Wiegenachten".

Vor Eintritt in die Untersuchung über die Entstehung des Weihnachtsfestes sei bemerkt, daß, soweit der 6. Januar nicht nur als Tag der Taufe Christi, sondern auch als Geburtstag Jesu in Frage gekommen ist, auf Art. Epiphanias (Bd V S. 414 ff.) verwiesen wird.

Die Wahl des 25. Dezember als Geburtstag Jesu muß zunächst durchaus unter-

schieden werden von der Feier des Weihnachtsfestes. Nicht zu letzterem Zwecke ist der Tag bestimmt worden, da lange, ehe von einem Geburtsfest Christi die Rede ist, das Datum der Geburt gesucht und bestimmt wurde. Den Geburtstag Jesu als Fest zu begehen lag der Kirche der ersten beiden Jahrhunderte fern. Origenes (in Levit. hom. 8, 3; Comment. in ev. Mth. (14, 6), MSG 12, 495. 13, 893 f.) spricht sich wiederholt entschieden gegen die Feier des Geburtstages der Heiligen und Märtyrer aus, deren Todestage vielmehr als natales dies gefeiert wurden. Nur die Gottlosen, wie Pharao (Gen 40, 20) und Herodes (Mt 14, 6), feierten den Geburtstag als Freudenfest, und Hieronymus (in Mth. [14, 6], II, cap. 14, MSL 26, 97) übernimmt diese Stelle des Origenes. Noch am Ausgang des 3. Jahrhunderts (um 296) spottet Arnobius (adv. gent. 7, 32, MSG 5, 1264) über die heidnischen Geburtsfeste der Götter in Worten, denen bei dem Bestehen des Geburtsfestes Jesu mit derben Worten hätte begegnet werden können. Clemens Alexandrinus (Strom. 1, 21, MSG 8, 885 f.) tadelt spottend die Leute, die den Tag der Geburt (oder, wie Lagarde S. 265 meint, der Empfängnis Jesu) auf den 25. Pachon (20. Mai, auf welchen Tag noch heute die ägyptische Kirche den Einzug des Kindes Jesu in Ägypten feiert, s. Lagarde S. 265) des 28. Jahres des Augustus (3. Jahr vor unserer Zeitrechnung) setzen. Er sagt dann aber selbst, daß von der Geburt des Herrn bis zum Tode des Kaiser Commodus (gest. 31. Dez. 192) 194 Jahre, 1 Monat und 13 Tage vergangen seien, somit unser 18. November 751 der Stadt Rom der Geburtstag Jesu sei. Wahrscheinlich ist aber zu lesen 23 statt 13 Tage, so daß der 8. November das richtige Datum ist, entsprechend dem 8. November (= 12 Athyr), der (30 Jahre nach der Geburt liegend) in früherer Zeit als Tag der Taufe galt (s. Bilfinger S. 8 f. 5; Nestle in ZntW IV [1903], S. 349). — In der fälschlich dem Cyprian zugeschriebenen Schrift de pascha computus (nach Usener S. 5 aus dem Jahr 243) wird als Tag der Weltschöpfung die Tag- und Nachtgleiche des Frühlings (25. März) bestimmt und in einer hier nicht näher zu erörternden Weise als Tag der Geburt Jesu der 28. März (zugleich der Tag, an dem bei dem Sechstagewerke Gott Sonne und Mond schuf) berechnet und zwar für das 1549. Jahr nach Auszug der Juden aus Ägypten. Die Klementinen (hom. I, 6, 14, 32 Lag.) nennen die Frühlings-Tag- und -Nachtgleiche als den Tag, an dem einer (Jesus) seinen Anfang genommen, der den Juden das Königreich des ewigen Gottes verheißen. In Anknüpfung an diesen selben Tag, aber als Tag der Empfängnis Jesu, bestimmt Sextus Julius Afrikanus in seiner 221 geschriebenen Chronographie genau neun Monate später den 25. Dezember zum erstenmal als Tag der Geburt Jesu (Lagarde S. 317). Auch Hippolytus nimmt in dem von Georgiades auf der Insel Chalki entdeckten und in der Zeitschrift Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια 1885/86 veröffentlichten Danielkommentar (Buch 4) Mittwoch den 25. Dezember des Jahres 4 vor unserer Zeitrechnung als Geburtstag Jesu an, während der Tod auf den 25. März 29 gesetzt wird (s. Ad. Harnack in ThLZ 1891, S. 37). Lagarde (der, wie Harnack, diesen Danielkommentar für echt hält, während Bratke in ZwTh 1892, S. 129 ff. die Echtheit bestreitet) beruft sich auch, wie vor ihm der Jesuit Florian Rieß (das Geburtsjahr Christi in Erg.-Bl. der Stimmen aus Maria Laach 1880, 11. 12) auf Hippolytus als indirekten Zeugen für den 25. Dezember unter Hinweis auf die Inschrift seiner Statue (Lagarde S. 317 ff. s. Ad. Harnack, Gesch. d. altchristl. Litteratur I, 2, S. 605). Bei allen diesen Feststellungen spielt das Frühlingsäquinoktium als Weltschöpfungstag und als Tag der Menschwerdung Jesu, entweder durch seine Geburt oder durch seine Empfängnis, wobei die Geburt neun Monate später fällt, eine Rolle. Die abweichende Berechnung des Festtages, die Chrysostomus in seiner Weihnachtspredigt im Jahre 388 (MSG 49, 358) anstellt, bei der er von der Verkündigung der Geburt Johannes des Täufers an Zacharias am Laubhüttenfest (September) ausgeht, worauf im Oktober die Schwangerschaft der Elisabet begonnen habe, während die Empfängnis Jesu sechs Monate später und seine Geburt daher im Dezember erfolgt sei, hat keinen Wert, da damals schon die Feier des Weihnachtsfestes bestand. Aus alle dem ergiebt sich, daß die Darlegung Pipers (a. a. O. S. 46 f.) sehr beachtenswert ist, daß das Frühjahrsäquinoktium, das man zugleich als Tag der Weltschöpfung ansah und teils auf den 25. März (nach alter Annahme) teils seit dem 3. Jahrhundert (besonders in Alexandrien) auf den 21. März gelegt habe, bestimmend gewesen sei. Man habe infolgedessen auf den 25. März als den ersten Schöpfungstag oder (wenn man vom 21. März an die Schöpfung zählte) auf den vierten Schöpfungstag (Erschaffung der Sonne) auch die Empfängnis Jesu und demnach auf den 25. Dezember die Geburt Jesu gelegt. Vgl. auch Bilfinger S. 51 ff. Duchesne (orig. du culte chrét. S. 250 ff.) nimmt an, daß sowohl der 25. Dezember im Abendland, als der

6. Januar im Morgenland (s. A. Epiphanias Bd V S. 415,38) als Erinnerungstag
der Geburt Jesu durch eine Berechnung entstanden sei, die den Todestag Jesu auf den
25. März (Tertullian, adv. Jud. 8; Hippolytus; Acta Pilati), oder auf den 6. April
gelegt habe und mit diesen Monatsdaten auch den Tag der Empfängnis verbunden habe,
5 so daß dort am 25. Dezember, hier am 6. Januar die neun Monate später erfolgte Geburt
Jesu fällt. Nur muß dazu bemerkt werden, daß die Feier des Todes Jesu am 6. April,
wie Duchesne selbst angiebt, nur für eine montanistische Sekte bezeugt wird (Sozomenos,
hist. eccl. VII, 18).

Neben dieser Weise, den 25. Dezember zu bestimmen, kommt nur noch die beliebte
10 Auffassung in Betracht, der 25. Dezember als Geburtstag Jesu sei eine christliche Umdeutung
des 25. Dezember im römischen Kalendarium, der den Namen **dies invicti**
(solis) trug, weil von diesem Tage der Sonnenwende an die Sonne wieder an Kraft
zunimmt und die Nacht überwindet. Diese Auffassung vertreten Polydorus Vergelius
(de rerum inventoribus lib. 5, Lugdun. 1558); J. A. Fabricius a. a. O. S. 482;
15 Jablonski a. a. O. S. 346 (bei Lagarde S. 213 ff.); Wernsdorf a. a. O.; Neander
(Gesch. d. chr. K. 1856, 1, 582); Hase (K.Gesch 1, 608 f.); Wagenmann (a. a. O.) u. a.
Thatsächlich wird nach Einführung des Weihnachtsfestes oft das Kommen Christi als
Licht der Welt mit dem dies invicti solis der Römer in Parallele gesetzt z. B. von Pseudo-
Ambrosius (Serm. 6, MSL 17, 614), Augustin (Serm. in Nat. Dom. 7 und in Nat.
20 Joh. Bapt., MSL 38, 1007. 1302), Gregor von Nyssa, Prudentius (Cathemerin. XI,
1 ff., MSL 59, 889), Maximus v. Turin (Serm. 3 und 4 de nativit. Dom., MSL
57, 535. 537) u. a. Es ist aber doch von vornherein unwahrscheinlich, daß der heidnische
Tag den Geburtstag Jesu selbst zuerst bestimmt haben sollte. Doch wird man
wohl Duchesne (a. a. O. S. 254) zustimmen können, der die Gewinnung des 25. De-
25 zember vom 25. März aus vorzieht, aber hinzufügt: „mais je ne voudrais pas dire,
que . . la coincidence du Sol novus n'ait exercé aucune influence, directe ou
indirecte, sur les décisions ecclésiastiques, qui sont nécessairement intervenues
en cette affaire."

Alle andern Erklärungen des 25. Dezember sind aus der irrigen Voraussetzung er-
30 wachsen, daß man nicht sowohl den Geburts t a g, als vielmehr das Geburts f e s t bestimmen
wollte. Infolge dessen hat man die Wahl des 25. Dezember aus einer Anlehnung
an ein römisches oder germanisches oder jüdisches Fest gefolgert. Der Ersatz der römischen
Saturnalien durch das christliche Weihnachtsfest ist hinfällig, weil das genannte
Fest am 17. Dezember oder vom 17.—19. Dezember gefeiert wurde und auch bei der
35 späteren volkstümlichen Ausdehnung auf sieben Tage schon am 23. Dezember zu Ende
ging (Macrobius, Saturnalia, 1, 10; L. Preller, Römische Mythologie², S. 413 ff.).
Noch weniger kann das Fest in Anlehnung an eine germanische Sonnwendfeier entstanden
sein, da es lange vor der Christianisierung germanischer Völker auf römischem Boden ent-
standen ist, auch die Feier der Wintersonnenwende bei den Germanen durchaus nicht freudigen
40 Festcharakter trug (P. Hermann, Nordische Mythologie, 1904, deutsche Mythologie 1906).
Eine andere Frage ist, ob und wieweit Volkssitten und -bräuche des Weihnachtsfestes auf die
genannten römischen oder germanischen Feste zurückgeführt werden können (s. die Litt. oben).
Eine Ersetzung des jüdischen Festes der Tempelweihe durch das Weihnachtsfest haben
Oldermann (de festo Encainiorum judaico origine fest. nat. Chr. 1715) und be-
45 sonders Paulus Cassel (a. a. O.) vertreten, wobei letzterer die Feier des Weihnachtsfestes
schon zu Tertullians Zeit annehmen zu können glaubt. Gegen diese Hypothese spricht nicht
nur das Datum des Tempelweihefestes (24. nicht 25. Kislev), sondern auch die künstliche
Begründung, die in der gesamten christlichen Litteratur gar keinen Anhalt findet, sowie
die Thatsache, daß auf abendländischem römischem Boden das Fest zuerst festgelegt worden
50 ist, der gar keinen Zusammenhang mit dem Judentum hatte. — Lightfoot (Harmonia
quatuor Evangelistarum Opp. I, 289 f.) behauptet, da Jesus 33½ Jahr alt geworden
sei, daß er im September am Laubhüttenfest geboren sei. „Nec probabilitatem dico,
verum certitudinem necessariam." Dadurch wurde die Feier des Weihnachtsfestes
am 25. Dezember in Frage gestellt. Doch war es dem Einfluß Lightfoots zu danken,
55 daß der Beschluß Londoner Geistlicher, das Weihnachtsfest nicht mehr zu feiern, nicht zur
Ausführung gelangte (vgl. die unnummerierte vierte Seite der Vita L.s, die die Opp.
eröffnet).

Bei der Frage über die Feier des Weihnachtsfestes handelt es sich um den Zeit-
punkt, an dem die Erinnerung an die Geburt Jesu, die mit dem Tauffest am 6. Januar
60 verbunden war, zum selbstständigen Fest am 25. Dezember, geworden ist.

Die Nachricht des Liber pontificalis (s. d. A.), daß Papst Telesphorus in der Zeit Hadrians die Weihnachtsmesse eingeführt habe, hat natürlich keinen geschichtlichen Wert; ebensowenig der Brief des Erzbischof Johannes von Nicäa (um 900) an den Katholikos Zacharias von Armenien (der übrigens wahrscheinlich unecht ist, s. Krumbacher, Gesch. d. Byzantin. Litt.², S. 78, Hergenröther, Photius 1, 497 ff.), dem zufolge Cyrill von Jerusalem den Papst Julius I. (337—352) ersucht haben soll, durch Nachforschungen in den Archiven Roms den Geburtstag des Heilandes zu ermitteln, worauf dieser aus römischen Akten den 25. Dezember festgestellt habe.

Eingehende Untersuchungen hat besonders Usener (a. a. O.) angestellt. Er geht aus von der sog. Chronographie des Filocalus vom Jahre 354 (s. Th. Mommsen, Über den Chronographen vom Jahre 354 in ASG, philos. Klasse I (1850), 547 ff.). In dieser Chronographie findet sich in der nach dem Jahre geordneten Liste der kirchlichen Gedenktage (depositio martyrum) als erstes Datum: VIII. kl. janu. natus Christus in Betleem Judeae. Usener weist sodann auf eine Ansprache hin, die Papst Liberius (der am 22. Mai 352 den Stuhl Petri bestiegen hatte) bei der Jungfrauenweihe der Schwester des Ambrosius, Marcellina, gehalten und die Ambrosius nach den wiederholten Berichten der Marcellina im Jahre 377 aufgezeichnet hatte (De virgin. III, 1, MSL 16, 219 f.). Diese Ansprache beginnt: „Bonas, filia, nuptias desiderasti. Vides quantus ad natalem Sponsi tui populus convenerit, et nemo impastus recedit. Hic est qui rogatus ad nuptias aquam in vina convertit. In te quoque sincerum sacramentum conferet virginitatis, quae prius eras obnoxia vilibus naturae materialis elementis. Hic est qui quinque panibus et duobus piscibus quatuor milia populi in deserto pavit. Plures potuit, si plures jam tunc qui pascerentur fuissent. Denique ad tuas nuptias plures vocavit, sed jam non panis ex hordeo sed corpus ministratur e coelo. Hodie quidem secundum hominem homo natus ex virgine sed ante omnia generatus ex Patre." Usener argumentiert nun folgendermaßen: diese am Geburtsfest Jesu gehaltene Ansprache kann nicht am 25. Dezember sondern nur am 6. Januar gehalten worden sein, weil mit dem Geburtstag Jesu der Hinweis auf die Hochzeit zu Kana und die Speisung der 5000 verbunden wird, diese beiden Wunder aber von alters her mit dem Epiphanienfest in Verbindung gebracht sind. Außerdem kommt die alte kirchliche Sitte in Betracht, die von Gelasius I. (492—496) wieder eingeschärft wird, daß die Bischöfe nur an bestimmten Tagen (Ostern und Epiphania als den beiden Tauftagen, später auch den Apostelfesten) die Jungfrauenweihe vornahmen. Der früheste Termin der Einsegnung der Marcellina kann demnach nur der 6. Januar 353 gewesen sein. Da aber in der Chronographie des Filocalus vom Jahre 354 bereits der 25. Dezember als Geburtstag Jesu angegeben ist, so ist das Weihnachtsfest am 25. Dezember zum erstenmal in Rom im selben Jahr 354 begangen worden. Usener glaubt auch scharfsinnig nachweisen zu können, daß diese erste Feier in der Kirche Maria maggiore stattgefunden habe. Diese Beweisführung Useners hat vielen Beifall gefunden. Lagarde (S. 311) urteilt: „Für immer wird H. Usener als der Gelehrte genannt werden, der die Einsetzung unseres Weihnachtsfestes chronologisch bestimmt hat" und A. Harnack sieht den Beweis als unwiderlegbar an. Vgl. auch Achelis, Prakt. Th.² 1, 270.

Dagegen hat Duchesne (Bulletin critique XI (1890), 41 ff.) Useners Beweisführung „plus ingenieuse que sérieuse" genannt und folgende beachtenswerte Einwände erhoben: 1. Der Beweis, daß Marcellina vor dem Exil des Liberius (355—358) geweiht worden sei, ist nicht erbracht. 2. Des Ambrosius Bericht der Rede, die 24 Jahre früher gehalten ist, giebt keine Gewähr für die Genauigkeit nach Inhalt und Form. 3. Auch wenn die Genauigkeit der Rede angenommen wird, so berichtet Ambrosius selbst am Eingang, daß sie „natali Salvatoris" gehalten worden sei. Im Jahre 377 konnte aber von den Lesern, wie auch von Ambrosius selbst, darunter nur der 25. Dezember verstanden werden. Das Wunder der Hochzeit zu Kana wird in Verbindung gebracht mit der mystischen Hochzeit der Marcellina und die Speisung der 5000 dient zum Erweis der Macht des himmlischen Bräutigams. Beide Wunder werden fast auf allen Sarkophagen des 4. und 5. Jahrhunderts als Machtbeweise des Erlösers dargestellt. Eine Beziehung der beiden Wunder auf das Fest finden wir in der Rede nicht (auch eine Beziehung zu der Taufe Christi fehlt in der Rede). 4. Der bedeutsamste Gegengrund ist aber folgender: Vor dem genannten Verzeichnis „depositio martyrum" steht ein Verzeichnis „depositio episcoporum", d. h. der letzten 12 römischen Bischöfe. Ihre Namen werden nicht chronologisch geordnet, sondern sind in der Ordnung des Kalenders, und zwar so, daß das Jahr bereits vom 25. Dezember an beginnt, nach den Tagen ihres

Todes verzeichnet. Nur die beiden zuletzt gestorbenen Bischöfe Marcus (gest. 7. Oktober 336) und Julius (gest. 12. April 352) werden dem im Dezember 283 verstorbenen Eutichianus außerhalb der Kalenderordnung angefügt. Daraus ergiebt sich, daß die Grundschrift der Chronographie schon vor dem Oktober 336 verfaßt worden ist und die beiden letztverstorbenen Bischöfe im Jahre 354 beigefügt sind. (Diese Beobachtung hat schon Mommsen a. a. O. S. 581 gemacht.) Feststellen läßt sich aber auch, daß die Grundschrift nicht vor dem Jahre 336 verfaßt sein kann, da in dem Verzeichnis sich an dritter Stelle schon der am 31. Dez. 335 verstorbene Papst Silvester findet. Demnach muß nach der folgenden depositio martyrum (s. oben S. 51, 13) spätestens schon 335 das Weihnachtsfest in Rom gefeiert worden sein. Der terminus a quo ist nicht bestimmbar. Duchesne läßt die Möglichkeit vom Jahre 244 an gelten. Jedenfalls aber ist dieser Zeitraum zu lang bemessen (s. oben S. 49, 10). Als terminus a quo wird man, wenn man Duchesnes Argumenten die Beweiskraft nicht abspricht, wohl das Jahr 325 ansehen können, in dem der Arianismus in Nicäa als Häresie erklärt wurde. Daß die Feier des Festes der Geburt Christi vor allem auch im Dienste der orthodoxen Lehre und darum zur Bekämpfung des Arianismus seine Bedeutung erlangte, ist von Usener S. 262 mit Recht hervorgehoben worden. Jedenfalls ist die Frage nach der Entstehung des Weihnachtsfestes noch nicht endgiltig entschieden. Fest steht, daß es zuerst in Rom im 4. Jahrhundert und zwar spätestens 354 gefeiert worden ist, letzteres, wenn Useners Ansicht richtig ist. Dennoch stand noch lange das Weihnachtsfest andern Festen an Bedeutung nach. Noch 389 wurde Weihnachten von Valentinian nicht unter die gerichtsfreien Tage aufgenommen. Auch in dem 506 von Alarich II. für die Westgoten erlassenen Gesetzbuch (breviarium Alaricianum) ist dies nicht der Fall; doch wurde es hier in die Erläuterungen des Gesetzbuchs eingeschoben. Wie zäh auch noch lange Zeit, nachdem das Weihnachtsfest im Abendland sich eingebürgert hatte, einige an der früheren Auffassung des 6. Januar als Geburtstag Jesu festhielten, zeigt Maximus von Turin (erste Hälfte des 5. Jahrhunderts), von dem wir drei Weihnachtspredigten haben, der aber in einer Epiphaniaspredigt sagt: „Sive hodie natus est Dominus Jesus sive hodie baptizatus est; diversa quippe opinio fertur in mundo“ (Serm. 6, MSL 57, 545).

Von Rom aus hat sich das Weihnachtsfest am 25. Dezember als selbstständiges vom Epiphanienfest gesondertes Fest im Orient verbreitet, wie Chrysostomus ausdrücklich (Hom. in nat. Dom., MSG 49, 353) bezeugt, wobei die Festigung der orthodoxen Lehre gegenüber dem Arianismus sehr zur Verbreitung beitrug. Gregor von Nazianz, der sich selbst als *ἔξαρχος* des Festes bezeichnet, hat es in Konstantinopel zuerst 379 gefeiert (MSG 36, 327. 349, s. den Nachweis bei Usener S. 353 ff.). In Antiochien hat Chrysostomus im Jahre 388 (nach Usener; 386 nach Montfaucon, Tillemont, Duchesne; 387 nach Clinton) eine (oben genannte) bedeutsame, sehr eingehend das Fest begründende Weihnachtspredigt gehalten. Schon am vorausgehenden Sonntag hat er die Reihe der Predigten gegen die Anhomöer unterbrochen und dabei auf das kommende Fest hingewiesen, „das vor allen am meisten Ehrfurcht und Schauer erregt, das man wohl nicht treffender benennen kann, als Mutterstätte aller Feste (*μητρόπολιν πάντων τῶν ἑορτῶν*). Und welches ist das? Die leibliche Geburt Christi ꝛc.“ Er sagt sodann: „Darum begrüße ich diesen Festtag besonders und liebe ihn, und spreche diese Gesinnung offen aus in dem Wunsche, euch Gemeinschaft an diesem Liebeswunder zu verschaffen. Darum richte ich an euch alle die flehentliche Bitte, mit ganzem Eifer und mit Hingabe euch einzufinden, so daß jeder sein Haus leer mache, auf daß wir unsern Herrn in der Krippe liegen sehen, in Windeln gehüllt, diesen Schauer erregenden und wunderbaren Anblick.“ Die Worte bezeugen, daß das Weihnachtsfest in der Gemeinde noch nicht eingebürgert war. In der darauffolgenden Weihnachtspredigt sagt Chrysostomus: „Längst habe ich den Tag zu erleben gewünscht und nicht bloß ihn zu erleben, sondern mit einer so zahlreichen Gemeinde; und unablässig betete ich, daß er von einer so großen Menge gefeiert werde, wie ich sie jetzt erblicke. Meine Wünsche sind erfüllt. Noch sind es nicht zehn Jahre her, daß uns dieser Tag offenbar und bekannt geworden ist (*καί τοι γε οὔπω δέκατόν ἐστιν ἔτος ἐξ οὗ δήλη καὶ γνώριμος ἡμῖν αὕτη ἡ ἡμέρα γεγένηται*). Aber dennoch, als wäre er seit alters her und von vielen Jahren her uns überliefert, ist er aufgeblüht durch neuen Eifer. Daher würde man nicht fehlgehen, ihn zugleich einen neuen und einen alten Festtag zu nennen; einen neuen, weil er uns neuerdings bekannt geworden, einen alten und ursprünglichen, weil er den älteren schnell in gleicher Würde beigesellt und zu einem gleichhohen Maß des Lebensalters gelangt ist. Denn gleichwie edle Pflanzen, kaum in den Boden gesenkt, rasch zu großer Höhe aufschießen und sich mit Frucht beladen, also ist auch dieses Fest, bei den

Abendländern schon von früher bekannt, zu uns aber erst jetzt und vor nicht vielen Jahren gebracht, mit einemmal so aufgeschossen und hat solche Frucht getragen, wie man jetzt sehen kann, wo die Umgänge voll stehen und die gesamte Kirche zu enge ist für die Menge der Zusammengeströmten." Im folgenden erwähnt Chr., daß allerdings noch viele uber dieses Fest uneinig sind. Daß diese Weihnachtsfeier des Chrysostomus von ganz besonderer Bedeutung war und mit Beteiligung des ganzen Volks zum erstenmal begangen wurde, ist kein Zweifel. Fraglich kann nur sein, ob die oben gesperrt gedruckten Worte so zu verstehen sind, daß der 25. Dezember als Geburtstag Jesu seit zehn Jahren nur bekannt, aber seither in Antiochien nicht gefeiert war (Usener S. 239 f.), oder ob die Worte berechtigen, schon eine frühere Feier anzunehmen (Duchesne, orig. d. culte chr. S. 248 sagt: „vers 275"). Gregor von Nyssa feierte Weinachten neben dem Epiphanienfest im Jahre 382 in Kappadocien (MSG 46, 580. 701, s. Usener S. 245 ff.). Die dem Gregor zugeschriebene Weihnachtspredigt (MSL 46, 1118 ff.) ist von den Herausgebern als unecht anerkannt (Usener S. 247). Von Amphilochius von Ikonium haben wir aus gleicher Zeit eine Weihnachtspredigt (MSG 39, 36 ff., s. Usener S. 251 f.). Ägypten beging am Schluß des 4. Jahrhunderts noch allgemein Geburt und Taufe Jesu am Epiphanientag vereint, nach dem Zeugnis des Cassianus (Collat. X, 2, Wien. Ausg. Bd 13, 286). Erst nach dem Konzil zu Ephesus 431 hat im Jahre 432 Paulus von Emesa, der im Auftrage des Bischofs Johannes von Antiochia zu Cyrillus von Alexandrien gesandt war in der Hauptkirche von Alexandrien eine Weihnachtspredigt gehalten (Acta oecomen. III. synodi ed. Commelin., MSL 77, 1433, s. Usener S. 320 ff.). — Am längsten widerstrebte gerade das Geburtsland Jesu, Palästina, der Einführung des Weihnachtsfestes und mußte deshalb Tadel erfahren (Hieronymus in Ezech. 1, 3, MSL 25, 18; Usener S. 322). Basilius von Seleucia belobt in einer am Stephanstag (25. Dez.) gehaltenen Predigt den Bischof Juvenalis von Jerusalem (425—458), daß er das Weihnachtsfest gefeiert habe (MSG 85, 469). Dagegen spricht allerdings das Zeugnis des Kosmas Indicopleustes (um 550), der ausdrücklich versichert, daß zu seiner Zeit das Geburtsfest Jesu und die Taufe des Herrn zugleich am Epiphanientag in Jerusalem gefeiert worden sei, während am 25. Dezember ein Gedenktag der Familie Jesu (Davids, des Stammvaters, und Jakobus, des Bruders Jesu und ersten Bischofs von Jerusalem) begangen wurde. Ob (wie A. Harnack als möglich annimmt, ThLZ 1889, S. 201) das von Juvenalis eingeführte und von Basilius von Seleucia erwähnte Fest dieser von Kosmas genannte Familientag Jesu ist, oder ob das Zeugnis von Kosmas nur auf eine unsichere Quelle früherer Zeit sich gründet (wie Usener S. 331 glaubt), bleibe dahingestellt. Aus dem Jahre 634 haben wir eine am Weihnachtsfeste in Jerusalem gehaltene Predigt von Sophronius (MSG 87, 3 S. 3201 ff., der griechische Text ediert von Usener im Rhein. Mus. 1886. Vgl. auch Nilles, Kalendar. manuale utriusque eccl. II, 635 und I, 373; Pitra, Anal. sacra IV, 337). — Nur Armenien, dessen Bewohner Jakob Barsalibi „Menschen von hartem Kopf und steifem Nacken, die auf die Wahrheit nicht hören" (Assemani, Biblioth. orient. II, 164) nennt, feiern Geburt und Taufe Jesu noch heute gemeinsam am 6. Januar. (Vgl. Rituale Armenorum ed. Conybeare 1905, S. 181. 517 f.; Schildbergers Reisetagebuch in Stuttg. Litt. Verein, Bd 172, S. 106 ff.). Am 5. Januar abends wird in der gegenwärtigen armenischen Kirche Abendmesse (Christvesper) für die Geburt Christi gehalten und der Morgen des 6. Januar gilt auch nur dieser. Von der zehnten Stunde an wird der Gottesdienst zur Erinnerung an die Taufe Christi gehalten. Nach dem Gottesdienst (Messe) wird das Kreuz aus der Kirche getragen, in (womöglich fließendes) Wasser getaucht und heiliges Öl darauf gegossen zur Erinnerung an die Taufe Christi (mündliche Mitteilung des armenischen Theologen Ter-Minassiantz).

Die kirchliche Weihnachtsfeier ist dadurch besonders ausgezeichnet, daß das Missale Romanum auf dieses Fest allein drei verschiedene Messen legt, von denen die erste „in nocte" („post mediam noctem, finito Te Deum laudamus in Matutino"), die zweite „in Aurora dictis Laudibus", die dritte „in die post Tertiam" gefeiert wird, wenn auch nicht jeder Priester verpflichtet ist alle drei Messen zu halten. Walafried Strabo berichtet, daß am Weihnachtsfest jeder Priester dreimal Messe halten darf (de reb. eccl. c. 21, MSL 114, 943). Bei der Weihnachtsmesse erklingt wieder das Gloria in excelsis, das in der Adventszeit geschwiegen hat. Die liturgische Farbe der Altarbekleidung und des Meßgewandes (casula) ist weiß bis zur Oktave von Epiphanias. Die Aufstellung einer Krippe in der Kirche mit den dazu gehörigen Figuren geschah schon früh. An der von Liberius erbauten, von Sixtus III. (432—440) ganz erneuerten Kirche, die den Namen S. Mariae ad praesepe (später Maria maggiore, S. 51, 38) erhielt, wurde an dem rechten Seiten-

schiff eine Kapelle für die heilige Krippe angebaut. Der Liber pontificalis erwähnt sie unter Gregor III. (731—741) als „oratorium sanctum, quod praesepe dicitur" und als „camera praesepii domini nostri J. Chr., quod basilicae beatae dei genitricis dominae nostrae connectitur". Gregor IV. (827—843) ließ in der Kirche der Maria in Trastevere nach demselben Buch „praesepium ad similitudinem praesepii s. Dei genitricis, quae appellatur major" herrichten, „quod videlicet laminis aureis et argenteis adornavit". Unter dem Namen des Gregorius des Wunderthäters besitzen wir eine Homilie in armenischer Übersetzung, die Usener (S. 287) gegen Ende des vierten, spätestens Anfang des fünften Jahrhunderts ansetzt, in der deutlich auf eine aufgestellte Krippe hingedeutet wird (Usener S. 287 ff.). Diese Aufstellung von Krippen in der Kirche führte zu den Krippenspielen, die zuerst in musikalisch-dramatischen Wechselgesängen und -reden in der Kirche selbst erfolgten und sodann in das Volksleben hinausgetragen wurden, wo sie eine große Rolle spielen (s. die Litteratur oben und Rietschel a. a. O. S. 51 ff.).

Die Nachfeier des Weihnachtsfestes besteht zunächst aus den drei vom 26. bis 28. Dez. dem Festtag sich anschließenden Gedächtnistagen des Stephanus als des ersten Märtyrers, des Johannes des Evangelisten als des Verkündigers des fleischgewordenen Logos, und der in Bethlehem gemordeten Kinder (dies innocentum). Später werden diese Tage als Repräsentanten des zur Verherrlichung Christi dienenden Martyriums bezeichnet: Stephanus, martyr voluntate et opere, Johannes der Evangelist, m. voluntate, non opere, die unschuldigen Kinder, m. opere, non voluntate. — Die Oktave des Weihnachtsfestes ist am 1. Januar das Fest der Beschneidung und Namengebung Jesu (festum circumcisionis), das im Gegensatz zu der heidnischen Neujahrsfeier begangen wird (s. A. Neujahrsfest Bd XIII S. 755 ff.).

Über die mannigfachen Weihnachtssitten und -bräuche zu handeln, die vielfach auf deutschem Boden auch an germanisch-heidnische Sitten anknüpfen, verbietet hier der Raum (s. die Litteratur oben). Bemerkt sei nur, daß der Weihnachtsbaum nicht, wie viele annehmen, aus alter germanischer Sitte erwachsen ist. Er findet sich zuerst nachweisbar und zwar ohne Lichter in Straßburg Anfang des 17. Jahrhunderts bezeugt und hat erst allmählich Verbreitung auf deutschem, zunächst protestantischem Gebiet, später auch im Ausland erlangt (s. die Litteratur oben). **G. Rietschel.**

Weihrauch in der Bibel. — Litteratur: Post, Flora of Syria, Palestine and Sinai etc. Beirut 1896; Boissier, Flora orientalis, Basel u. Genf 1867—88; Riehm, Artikel W. im Hw.; Socin in Guthes BWB.; G. E. Post bei Hastings II, S. 64 s. v. frankincense; Selbie bei Hastings II, S. 469 s. v. incense; Roskoff in Schenkels BW. V, 642; Stade in ZatW III, 143 ff. 168 ff.; Delitzsch, Frz. Studien S. 113 ff.; Wellhausen, Prolegg. S. 64 ff.; Nowack, Archäol. II, 247 ff.; Smith-Stübe, Relig. der Semiten 122. 192. 326; Lagrange, Etudes sur les rel. sem.[1], S. 212. 237; A. Jeremias, ATLO[2], S. 453. 586; Hommel, Altisr. Ueberlieferung S. 279 ff.; ders., Aufsätze und Abhandlungen II, passim.; ders., Die Insel der Seligen S. 12. 18; Fonck, L. S. J., Streifzüge durch die biblische Flora in Bardenhewers bibl. Studien S. 52. — Für die katholische Weihrauchverwendung Wetzer u. Welte XII, s. v.

Weihrauch לְבוֹנָה, arabisch lubân (Post) ist das aus der Rinde verschiedener Boswelliaarten gewonnene Harz. Für die alttest. Zeit hat man bisher das Produkt der Boswellia sacra Südarabiens fast allein in Betracht gezogen Jes 60, 6; Jer 6, 20; wahrscheinlicher ist, daß die Sabäer selbst schon im 17. vorchristlichen Jahrhundert die Produkte der Boswellia serrata von der Somaliküste (vgl. Mt 2, 11) nach Südarabien importierten (Socin) und von dort aus weiter vertrieben. In Palästina ist niemals Weihrauch 'kultiviert (Socin), wie man wunderlicherweise aus HL 4, 6. 14 geschlossen hat. Der sog. dunkle Weihrauch vom Libanon ist das Ladanumharz Gen 43, 11 vgl. 37, 25, von Luther mit Myrrhe übersetzt. Über die Weihrauchstraße von Ragmat nach Petra, ihre Bedeutung und Sicherung, über den uralten Zusammenhang der südarabischen und afrikanischen Weihrauchproduktion, über den Schutzgott des Weihrauchhandels Bes oder Tettnu (nubisch Dedwn), über den Vogel Haul (Phönix), der vom Weihrauchlande Hadhramôt nach dem Somalilande (der Aromatophorenküste des Steph. Byz) fliegt, über die wahrscheinliche Entstehung des Namens Äthiopien aus habashat atjab „Weihrauchsammler" vgl. die eingehende Untersuchung Hommels a. a. O. und in „Die Insel der Seligen", wo Sokotra als Verbindungsglied der Weihrauchterrassen Arabiens und Afrikas hingestellt wird, welche zusammen als Pa'unt (vgl. Glaser, Punt, Berlin 1899) bezeichnet worden seien. Über die eigenartigen Bräuche während der Weihrauchernte (geschlechtliche Ent-

haltsamkeit), den Weihrauchzehnt, die Ansicht vom Weihrauch als dem Blut eines beseelten, göttlichen Baumes vgl. Rob. Smith-Stübe S. 122. 326. Der beste Weihrauch ist der im Herbst gewonnene männliche (*σταγωνίας ἄῤῥην* Plin. XII, 32), welcher auch im AT mit seinem südarabischen Namen azkârah (nach Hommels plausibler Deutung eine innere Pluralbildung von dhakar „die männlichen" d. i. besten Sorten, die heute noch im Arabischen al-dhikârat heißen) vorkommt, aber als fremder terminus techn. dem ganzen, aus feinstem Mehl und bestem Weihrauch bestehenden Duftopfer den Namen gegeben hat. Die sämtlichen anderen, oft recht künstlichen Deutungen für azkârah (vgl. eine Anzahl derselben bei Nowack II, S. 242; s. auch Siegfried neuhebr. Gramm. § 55 a) haben dieser einfachen Erklärung gegenüber ihre Berechtigung neu zu erweisen. Auch Ex 30, 34 ist statt זַכָּה besser זָכָר zu lesen, ebenso auch Le 24, 7 (anders Socin bei Guthe a. a. O.; auch Nowack II, 248 liest זָכָר, aber ohne Hinweis auf die schon von Plinius nahegelegte Deutung). Zur azkârah-Frage ist auch noch Lagrange, Etudes[1], S. 237,3 zu vergleichen. — Der rätselhafte Ausdruck בַּת פּוּצַי Ze 3, 10 wird von Hommel, Exposit. Times XI, p. 92 ebenfalls mit Weihrauch übersetzt. — Als profaner Luxusartikel war Weihrauch in alter (HL 3, 6) wie in späterer (Apk 18, 13) Zeit bekannt. Der mit Weihrauch gewürzte, wohl stark berauschende Wein (vgl. 3 Mak 5, 2. 10. 45, wo Elephanten damit wild gemacht werden), ist vielleicht sogar der *νεκταρ* der Alten (s. aber Kittel oben Bd XIII S. 611, 55 ff.), da der Stamm קטר (ass. qutrinnu Weihrauch) das Aufsteigenlassen der Weihrauchwolken bezeichnet. Man ehrte die Könige durch Geschenke oder Anzünden von Weihrauch (vgl. Mt 2, 11), besonders bei ihren Leichenbegängnissen 2 Chr 16, 14; 21, 19; Jer 34, 5, an welchen Stellen sicherlich Weihrauch gemeint ist. Im heidnischen Kultus war der Weihrauch unentbehrlich 2 Kg 23, 5; Jes 65, 3; Jer 44, 17 ff.; 7, 9; 11, 13, in den Kultus der Hebräer ist er ziemlich spät eingeführt worden. Erst bei P begegnet nach Nowack, A. Jeremias u. a. קטר im Sinne eines term. techn. des Weihrauchverbrennens und erst bei Ez ist קְטֹרֶת das Weihrauchopfer schlechthin. Die von den Propheten (vgl. Jes 2 u. ö.) bekämpfte steigende Liebhaberei für allerlei ausländisches Wesen hat dem Weihrauch seine Stelle im Kultus verschafft. Anfangs scheint das Rauchopfer lediglich aus Weihrauch bestanden zu haben Jer 6, 20; 17, 26; Jes 43, 23; 66, 3, später wurde es analog dem Salböl (s. Bd XVII S. 393, 19) aus vier Stoffen gemischt Ex 30, 34. 38, denen noch etwas Salz beigefügt wurde. Diese Stoffe sind später oft symbolisch gedeutet worden. Die Darbringung von Weihrauch erfolgte als Beigabe zu den Schaubroten Le 24, 7; zum Speisopfer Le 2, 1 f. 15 f.; 6, 8 vgl. Jes 43, 23; 66, 3; Ba 1, 10; niemals aber beim Sündopfer und Eifersuchtsspeisopfer Le 5, 11; Nu 5, 15. Die Weihrauchvorräte lagerten unter Aufsicht der Leviten in einer Tempelkammer 1 Chr 9, 29; Neh 13, 5. 9 und wurden zuweilen durch freiwillige Weihrauchspenden bereichert Jer 17, 26; 41, 5. — Der Weihrauchaltar der Hebräer (vgl. Smith-Stübe S. 153) Ex 30, 1 ff. hat nach Hommel völlig die Form der minäischen Räucheraltäre (Abbildung bei Glaser, Mt Prag 1886, S. 75) und steht bei P als neues Kultgerät im Gegensatz zu den früher gebrauchten kupfernen Pfannen Le 10, 1; Nu 16, 6; 17, 3. 4. Auch der im CIS IV, 288 genannte מקטר [illegible] (Lagrange a. a. O. 212, 3) soll nach Hommel a. a. O. S. 189 s. v. قيف ein Räucheraltar sein.

Über den Gebrauch des Weihrauchs im katholischen Kultus siehe Leyrer in der vorigen Auflage und K. Schrod bei Wetzer u. Welte XII, S. 1259 ff. **R. Zehnpfund.**

Weihwasser. — H. Pfannenschmid, Das Weihwasser im heidnischen und christlichen Kultus, Hannover 1869; Smith und Cheetham, Dictionary of Christian antiquities I, 758 f.; Fernand Cabrol, Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, Artt. Bénédiction de l'eau und Bénitier (Paris 1908); Rohault de Fleury, La Messe V, Paris 1887; A. v. Maltzew, Bitt-, Dank- und Weihegottesdienste der orthodox-kath. Kirche des Morgenlandes, Berlin 1897; H. Usener im Archiv für Religionswissenschaft Bd VIII, 1904, S. 290 ff.

Religiöse und kultische Reinigungen durch Wasser hatten in den orientalischen wie in den klassischen Religionen des Altertums durch Gewohnheit oder durch Ordnung einen festen Platz. Ägypter, Inder, Perser und Semiten begegneten sich in dieser Gepflogenheit; das ältere und das spätere Judentum gehen in denselben Bahnen (s. d. A. Reinigung Bd XVI S. 564). Sowohl in der Stiftshütte (Ex 27, 8) wie im Tempel (das eherne Meer, s. d. Art. Tempelgeräte Bd XIX S. 503) war ein Becken für die Lustration der Priester vorgesehen. In der Frömmigkeit der Griechen nahm die Verehrung heiliger Quellen einen breiten Raum ein (E. Curtius, Griechische Quell- und

Brunneninschriften AGG Bd VIII, 1860, hist.-phil. Cl. S. 153 ff.). Gefäße oder Becken mit Wasser (χέρνιψ) standen im Tempelbezirk zur Benetzung mit eigener Hand oder durch die des Priesters. Das Nahen zur Gottheit forderte in dieser oder jener Form eine Lustration (G. F. Schömann, Griechische Altertümer 4. A. von Lipsius 2. Bd, Berlin 1902, 5 S. 361 ff.: „Reinigungen und Sühnungen"). Bei den Römern machen wir dieselbe Beobachtung (Preller, Röm. Mythologie[3] I, Berlin 1881, S. 419 ff.; II, S. 125 ff.; Pauly, Realencyklopädie d. klass. Altertumswissenschaft, Art. Lustration IV S. 1240 ff.).

Beeinflußt sowohl durch die jüdische wie die heidnische Lustration, haben Christentum und Kirche schon früh ähnliche oder gleiche Formen der Reinigung angenommen. Bereits 10 Tertullian (de orat. c. 11) bezeugt die Sitte des Händewaschens vor dem Gebet (zum griechischen Vorbild vgl. Schömann a. a. O. S. 264). Die Apostolischen Konstitutionen (VIII, 32) stellen für jeden Christen die Forderung, dem Morgengebet eine Lustration vorhergehen zu lassen. Von denselben Vorbildern und Zwecken aus ist das Wasserbecken (cantharus, φιάλη, κρῆναι) in Atrium der Basilika zu verstehen (Euseb., Hist. eccl. X, 4, 40: 15 *ἱερῶν καθαρσίων σύμβολα*, Paulinus von Nola, Ep. XXXII, 15). Darauf nimmt Bezug die in diesem Zusammenhange häufig verwertete palindromische Inschrift *ΝΙΨΟΝ ΑΝΟΜΗΜΑ ΜΗ ΜΟΝΑΝ ΟΨΙΝ*, und am Cantharus der alten Paulskirche vor Rom las man die Mahnung: quisquis suis meritis veneranda sacraria Pauli | ingrederis, supplex ablue fonte manus. Vor allem wurde gewertet die Hände- 20 waschung vor der Abendmahlsfeier und zwar beim Empfänger wie beim Spender (Chrysost., Hom. III in ep. ad Eph. c. 5; Cäsarius von Arles, Sermo 229, 5 MSL XXXIX, 2168; Cyrill v. Jerus., Catech. myst. 5, 2; Const. Apost. VIII, 12; weiteres bei Smith-Cheetham I, 758 ff.). Diese Lustrationen wurden ausnahmslos, wie man annehmen muß, mit ungeweihtem Wasser vollzogen; sie waren ja im Grunde nur symbo- 25 lische Handlungen. Scharf unterscheidet sich in dieser Hinsicht von ihnen das Reinigungs- und Heiligungswasser, welches die Kirche im Taufsakrament besaß und spendete; seine Anwendung schuf den Menschen um und stattete ihn mit einzigartigen Anrechten aus. Seine eigentümliche Kraft erhielt dieses Wasser durch eine Weihe. Die anfänglich an dieses Sakrament geknüpften Wirkungen dehnten sich bald ins Weite. Man darf an- 30 nehmen, daß, schon früh, wie an das geweihte Abendmahlsbrot (Tertull., Ad ux. II, 5), so auch an das Taufwasser superstitiöse Vorstellungen sich geknüpft hatten, deren Hauptinhalt Heilung von Krankheit und Schutz vor Dämonen bildeten. Jedenfalls treten diese Voraussetzungen später als selbstverständlich und in einer so robusten Ausprägung auf, daß eine längere Vorgeschichte angenommen werden muß (August., De civit. XXII, 35 8, 4—6, Epist. XCVIII, 5; Gregor von Tours, De virtut. S. Mart. I, 38). Auch durch Vermittelungen, oft ungeheuerlicher Art, setzt sich die Wirkung durch (Chrysost., De baptismo Chr. 2 MSG XXXIV, S. 366; Gregor v. Tours, a. a. O., I, 24). Lustration und Taufe sind also zunächst nebeneinander gegangen. Im Verlaufe des 4. Jahrhunderts aber tritt ein aus beiden zusammengetragenes Drittes hervor, das geweihte Wasser, das Weih- 40 wasser. Von dem Sakrament stammt die Weihe und eine bestimmte Kraftwirkung, von der Lustration die lose Handhabung, die relative Ungebundenheit. Mit der Zunahme der volkstümlichen Superstition wuchs offenbar das Bedürfnis nach einer solchen Kombination. Die Apostolischen Konstitutionen kennen schon eine Weiheformel (VIII, 29), in welcher zugleich die Wirkungen aufgezählt sind: *δὸς δύναμιν ὑγιείας ἐμποιητικήν, νόσων* 45 *ἀπελαστικήν, δαιμόνων φυγαδευτικήν, πάσης ἐπιβουλῆς διωκτικήν*. Der Weihende ist der Bischof, in Behinderungsfalle der Presbyter. Die Einflußsphäre ist schon so umschrieben, wie die spätere Zeit sie auffaßte und durchführte. Wundergeschichten bezeugen in immer größerer Zahl den Erfolg (z. B. Theodoret, Hist. eccl. V, 21; Hieron., Vita Hilar. c. 20; Gregor d. Gr., Dial. I, 10; III, 37; Gregor v. Tours, In 50 gloria confess. c. 82; vgl. auch Epiphan., Haer. XXX, 10). Gegen Ausgang des christlichen Altertums oder im Beginn der Karolingerzeit wird der Regellosigkeit dieser superstitiösen Verrichtungen dadurch ein Ende bereitet, daß die Kirche die Weihe des Wassers zu einem regelmäßigen kultischen Akt macht und damit zugleich die Verwertung ordnet. Im Sakramentarium Gregorianum ist eine Formel fixiert, welche für die Folgezeit maß- 55 gebend wurde und auch im Rituale Romanum steht. Der Inhalt allein schon bezeugt den festen Zusammenhang mit altkirchlicher Superstition. Im Exorcismus wird die Bitte ausgesprochen: ad effugandam omnem potestatem inimici et ipsum inimicum eradicare et explantare valeas cum angelis suis apostaticis. In demselben Sinne läßt das anschließende Gebet das Weihwasser abzwecken ad abigendos daemones 60 morbosque pellendos, vor allem aber wird seine Wirkung breit entfaltet in der Dar-

legung des Nutzens, den es im Hause des Gläubigen schafft: careat omni immunditia, liberetur a noxa, non illic resideat spiritus pestilens, non aura corrumpens, discedant omnes invidiae latentis inimici u. s. w. Die Weihe findet sonntäglich vor der Hauptmesse statt. Gemäß einer auf den römischen Bischof Alexander I. zurückgeführten (Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe, Braunschweig 1869, S. 358), in Wirklichkeit apokryphen und vorzüglich durch die pseudoisidorischen Dekretalen verbreiteten Verordnung wird dem Wasser Salz beigemischt. Der Priester besprengt dann zuerst den Altar, darauf sich und den Ministranten, endlich die Gemeinde. Den Gläubigen ist gestattet, von diesem geweihten Wasser mit nach Hause zu nehmen ad aspergendos aegros, domos, agros, vineas et ad eam habendam in cubiculis suis, ut ea quotidie et saepius adspergi possint. Wo die Notwendigkeit eintritt, kann die Weihung auch zu anderer Zeit noch vollzogen werden. Am Osterfest erfolgt die Besprengung in der Kirche mit dem am Karsamstag geweihten Taufwasser, was eine Steigerung bedeutet.

Nicht nur im Kultus in der eben beschriebenen Weise, sondern auch in zahlreichen anderen Fällen, nämlich bei ihren Benediktionen, gebraucht die Kirche das geweihte Wasser. Glocken, Gotteshaus, Friedhof, Haus, Bett, Wiesen, Äcker, Schiff, liturgische Gewänder u. s. w. werden mit Weihwasser benediziert. Zu den regulären Benediktionen traten im Laufe der Zeit in ziemlicher Anzahl benedictiones propriae nonnullorum ordinum regularium und endlich benedictiones novissimae, darunter ein Exorcismus Leos XIII. in Satanam et angelos apostaticos. Die Vorstellung ist überall, daß durch die Weihe dem Wasser besondere göttliche Kräfte mitgeteilt werden, die in der Anwendung desselben wirksam werden (vgl. die Artt. Benediktionen Bd II S. 588 und Sakramentalien Bd XVII S. 381).

Geweihtes Wasser wird in der Kirche für den Gebrauch stets bereit gehalten im Weihwasserbecken, das in irgend einer Weise befestigt ist. Davon ist zu unterscheiden das im Gebrauch des Priesters für die kultische Aspersion bestimmte bewegliche Gefäß. Aus der Austeilung endlich des geweihten Wassers an die Gläubigen erklärt sich das im Privathause befindliche, in wechselnder Form gestaltete Gefäß.

Die Frage, wann solche Behälter zuerst auftreten, läßt sich nicht beantworten. Nach dem Vorgange de Rossis (Bullettino di archeologia cristiana 1867, S. 77 ff.) pflegt als ältestes Beispiel ein aus Tunis stammendes, etwa dem 5. Jahrhundert angehörendes, cylindrisches Bleigefäß angesehen zu werden (Abb. auch bei F. X. Kraus, Real-Encyklopädie der christlichen Altertümer II, S. 980) und zwar wegen der Inschrift *ANTΛΗCATЄ ΥΔΩΡ MЄT ЄΥΦΡΟCΥΝΗC* (vgl. Jes 12,3). Indes die bildlichen Darstellungen (Guter Hirt, Orans, daneben Zirkusscenen und Nereiden) schließen diesen Zusammenhang aus. Eine große Wahrscheinlichkeit einer solchen Bestimmung besteht dagegen für die bei Kraus a. a. O. abgebildete byzantinische Marmorurne mit derselben Inschrift. Wenn man endlich in den Katakomben gefundene Gefäße als Weihwasserbehälter in Anspruch genommen hat, so ruht dies auf ganz ungegründeter Vermutung ohne irgend eine reale Unterlage. Dagegen kann man die Frage stellen, ob nicht in späterer Zeit, etwa seit dem 4. Jahrhundert, hier und da zu den Toten Gefäße mit geweihtem Wasser gestellt wurden, um sie gegen dämonische Einwirkungen zu schützen.

Das älteste, vielleicht noch dem christlichen Altertum angehörende Stück ist ein Bronzegefäß im vatikanischen Museum mit der Darstellung Christi und der Apostel und zwar, wie aus den griechischen Beischriften hervorgeht, griechischer Herkunft (Garr. Storia IV, 426). Zum erstenmal zeigt uns dann der Elfenbeindeckel des bekannten Sakramentars Drogos (Fleury CDXXIX) aus dem 9. Jahrhundert in zuverlässiger Weise ein solches Becken in der liturgischen Handlung. Die Form eines länglichen, nach oben sich zusammenziehenden Eimerchens, die hier auftritt, ist typisch. Im 10. Jahrhundert mehren sich die Denkmäler. Unter ihnen nimmt eine hervorragende Stellung ein ein Elfenbeingefäß in Mailand mit den Gestalten der vier Evangelisten und der Maria (Fleury CDXXVIII) und ein noch reicheres Exemplar in der Sammlung Basilewski (CDXXIX). Ein wertvolles Beispiel in echt romanischer Ausprägung bietet ein Bronzekessel im Dom zu Speier mit den Evangelistenbildern aus dem 12. Jahrhundert (CDXXXI. — Weitere Beispiele aus dieser und aus späterer Zeit bei Otte, Kunstarchäologie des deutschen Mittelalters 5. A. I, S. 261 f. u. Atz, Die christl. Kunst in Wort und Bild, Regensburg 1899, S. 517). Seit dem 13. Jahrhundert werden die Formen mannigfaltiger. Das Material ist Elfenbein, Kupfer, Bronze, Eisen, aber auch edele Metalle. Oben ist ein Tragbügel angebracht.

Die für die Gläubigen bestimmten, an dem Eingange der Kirche befindlichen Weih-

wasserbecken (piscina, lavabo) aus Stein oder Metall waren entweder konsolartig an der Wand befestigt oder ruhten auf einer Säule oder einem dem Taufstein ähnlichen Aufbau (Abb. bei Otte a. a. O. S. 394, reichhaltiger bei Atz S. 549 f.).

Die griechische Kirche hat das geweihte Wasser in enger Verbindung mit dem Taufwasser gehalten, welches am Abend vor dem Epiphaniasfeste oder auch an diesem selbst durch eine feierliche Weihe (Goar, Euchol. S. 453 ff.) bereitet wird. Diese sog. große Wasserweihe (*ὁ μέγας ἁγιασμὸς τῶν ἁγίων Θεοφανείων*) liefert zugleich das für geistliches und leibliches Wohlbefinden verwendete geweihte Wasser; daneben geht die sog. kleine Wasserweihe (*μικρὸς ἁγιασμὸς*), welche jederzeit vollzogen werden kann, wenn das Bedürfnis eintritt (vgl. oben S. 18, 6, Dim. Sokolow, Darstellung des Gottesdienstes in der orthodox-kath. Kirche des Morgenlandes, deutsch Berlin 1893, S. 88; dazu Maltzew a. a. O.; weitere Litteratur bei Cabrol, Dict. a. a. O. S. 700 ff. nebst einer guter Übersicht über die Riten.) Eigentümlich ist der östlichen Kirche, aber nicht allgemein, die in feierlicher Prozession sich abspielende Weihe des Flusses oder Sees. Auch von hier aus ist wie von den übrigen Wasserweihen eine Überleitung in den privaten Gebrauch möglich. Die religiöse bezw. superstitiöse Wertung bleibt hinter derjenigen in der lateinischen Kirche kaum zurück, wenn auch die Formen einfacher und ursprünglicher sind. **Victor Schultze.**

Wein, Weinbau bei den Hebräern. — Die Handwörterbücher von Winer, Riehm Guthe s. v. Wein; Encycl. Biblica s. v. Vine und Wine; Celsius, Hierbotan. 1744, I, 532 f.; II, 400 ff.; Henderson, History of ancient and modern Wines, deutsch Weimar 1833; A. M. Wilson, The wines of the Bible; Hehn, Kulturpflanzen u. Haustiere 6. A. S. XIV u. 91 ff.; Anderlind, Die Rebe in Syrien, insbesondere Palästina: ZdPV XI, 1888, 160 ff.; Tristram, Natural History of the Bible 407 ff.

1. Namen. Die gewöhnliche Bezeichnung ist יַיִן **jajin**, die allgemeine Bezeichnung (wie das deutsche Wein) für den gegorenen Traubensaft. Das Wort ist wahrscheinlich in den semitischen Sprachen ein Fremdwort, das mit dem Worten *οἶνος*-**vinum** etymologisch zusammenhängt (vgl. Lewy, Fremdw. 79; Hehn, Kulturpflanzen[6] XIV u. 91 ff.). חֶמֶר **chemer** (nur Dt 32, 14) und aram. חַמְרָא (Esr 6, 9; 7, 22; Da 5, 1 ff.) bezeichnet ebenfalls den gegorenen Wein, während **tīrōsch** תִּירוֹשׁ vornehmlich den frisch ausgepreßten Traubensaft meint (vgl. Mi 6, 15), dem deutschen „Most" und lateinischen „**mustum**" entsprechend. Daher wird **tīrōsch** häufig (11 mal) mit Korn oder (19 mal) mit Korn und Öl als eines der Hauptprodukte des Bodens Palästinas zusammengestellt, und kann auch von dem Saft, der noch in der Traubenbeere ist, gesagt werden (Jes 65, 8). Doch entspricht es der natürlichen Sachlage — die Gärung beginnt im Orient sehr rasch nach dem Auspressen —, daß das Moment des „noch nicht Gärens" in dem Ausdruck nicht betont werden darf, vgl. z. B. Ho 4, 11, wo auch dem **tīrōsch** berauschende Wirkung zugeschrieben wird, und die Gesetze über den Zehnten, wonach vom **tīrōsch** Zehnter und Erstlinge darzubringen sind (Dt 12, 17; 18, 4 u. a.), was von der jüdischen Tradition (**maʿasereth** 1, 7) richtig so erklärt wird, daß der Most zehntpflichtig ist von dem Augenblicke an, wo er Schaum auftreibt, d. h. wo er in Gärung gerät (vgl. auch Jes 62, 8 f.). Die Übersetzungen geben deshalb das Wort stets mit *οἶνος*, resp. das Targum und Peschitta mit חַמְרָא wieder. — **ʿāsīs** עָסִיס ist poetisches Synonim zu **tīrōsch**; auch **sobe'** סֹבֶא ist einer der poetischen Ausdrücke, deren das hebräische noch mehrere hat. — Dagegen bezeichnen **mesek** מֶסֶךְ und **mimsāk** מִמְסָךְ den Mischwein (s. unten Nr. 5), und **schēkār** שֵׁכָר ist umfassende Bezeichnung für alle berauschenden Getränke (vgl. Le 10, 9; Nu 6, 3; 1 Sa 1, 15 u. a., wo es den Wein ausschließt, und Jes 5, 11 f. 22 u. a., wo es im Parallelismus mit **jajin** steht); diese Bedeutung hat der Ausdruck **schikari** schon in den Tell Amarnabriefen.

2. Weinbau. Palästina ist durch sein Klima wie durch seine Bodenbeschaffenheit für den Weinbau vorzüglich geeignet. Seit alters wird er deshalb auch dort gepflanzt. Tutmes III. erhält mächtige Krüge von Wein aus Syrien. Auch die Patriarchengeschichte weiß es nicht anders, als daß Wein zu den gewöhnlichsten Landesprodukten gehört (Gen 14, 18; 19, 32 ff.; 27, 25). Und wo im AT die Fruchtbarkeit des gesegneten Landes gekennzeichnet und gepriesen werden soll, da sind neben den Äckern die Weinberge, neben den Öl- und Feigenbäumen die Weinstöcke, neben dem Korn der Most genannt (vgl. Dt 6, 11; 8, 8; 11, 14; Jos 24, 13; Ri 9, 9; 15, 5; 1 Sa 8, 14; 2 Sa 16, 1; 1 Kg 5, 5; 2 Kg 5, 26; 18, 31 f.; Jes 36, 16 f.; Jer 5, 17; Ho 2, 14 u. a.). Fast ganz Palästina ist zum Weinbau geeignet; an den Bergen und Hügelabhängen wird Wein gebaut (Jes 5, 1; Jer 31, 5; Am 9, 13 u. a.) und ebenso in den Ebenen Jesreel (1 Kg 21, 1) und

Saron, an den Ufern des Sees von Tiberias (Joseph., Bell. Jud. III, 10, 8) und im Jordanthal bei Jericho und bei Engedi (HL 1, 14) wie auf dem Bergland bis weit hinauf am Libanon (HL 8, 11; Ho 14, 8). Ganz besonders das Stammgebiet Judas wird als Weinland gerühmt (Gen 49, 11; 2 Kg 25, 12); im Thale Eschkol bei Hebron pflückten die Kundschafter die berühmten riesenhaften Trauben (Nu 13, 24). Bis weit in den Negeb, das Südland hinein hat man Spuren von Weinbergterrassen gefunden. Auch in den Landstrichen östlich vom Jordan gedieh der Wein: die Moabiter, Ammoniter, Amoriter (Nu 21, 22; 22, 24; Jes 16, 8; Jer 48, 32; vgl. den Ortsnamen Abel Keramim Ri 11, 33), und die Bewohner des Hauran haben Weinbau in alter Zeit gehabt. Ausgezeichnet war und ist der Libanonwein (Ho 14, 8; HL 8, 11), namentlich der von Helbon nördlich von Damaskus (Ez 27, 18). So kann in spätjüdischer Zeit auf Münzen die Traube als Emblem erscheinen (vgl. Benzinger, Archäol.[2] S. 203). Und wie schon in der Fabel Jothams Weinstock, Olive und Feige als die charakteristischen Pflanzen von Palästina erscheinen (Ri 9, 7 ff.), so ist es ein stehendes Bild des behäbigen Friedens, daß ein jeder in fröhlicher Ruhe unter dem Schatten seines Weinstocks und Feigenbaums sitzt (1 Kg 5, 3), und in der messianischen Zeit sollen die Berge von Most triefen (Am 9, 13; Joel 4, 18 u. a.)

Der Weinbau blieb dann in Palästina allezeit blühend, und auch im frühen Mittelalter war Palästinas Wein ein geschätzter Exportartikel. Die muslimische Eroberung hat ihn allerdings zurückgedrängt; das Verbot des Koran, Wein zu trinken, mußte natürlich hemmend wirken. Aber doch nimmt noch immer in ganz Syrien der Rebbau eine recht bedeutende Stelle ein. Die Christen und Juden beschäftigten sich immer und in neuer Zeit in steigendem Maße mit der Weinbereitung. Und bei den Muslimen sind zu allen Zeiten die getrockneten Weinbeeren (Rosinen, zebîb = Zibeben) sehr beliebt gewesen, ebenso der aus dem Weinbeerensaft eingekochte Traubenhonig (dibs). Von ersteren werden heutzutage aus den Gegenden um Hebron, Salt und aus dem Libanon jährlich bedeutende Mengen exportiert.

Die Rebe (vitis vinifera L.) wächst in den Gebirgen Mittel- und Nordsyriens vielfach wild. Ihr Stamm erreicht Schenkeldicke. Unter den 4—5 ermittelten Wildrebarten ist eine, deren kleine runde schwarze süßschmeckende Beeren zur Weinbereitung benutzt werden (im Nosairiergebirge). Auch in Palästina war der wilde Rebstock mit seinen säuerlichen herben Beeren bekannt (Jes 5, 2; Jer 2, 21). Von den heutzutage in Palästina von der einheimischen Bevölkerung angebauten Rebsorten tragen die meisten weiße Trauben mit länglichen Beeren; die einzelnen Sorten s. bei Anderlind a. a. O. S. 161 f. Die Trauben aller Sorten sind wesentlich größer als die Trauben der in Deutschland angebauten Reben; die Beeren erreichen bei einzelnen Sorten die Größe einer kleinen Pflaume, Trauben von einer Länge von 30—40 cm und einem Gewicht von 1—1½ kg sind keine Seltenheit.

Die Art der im Altertum in Palästina gepflanzten Weinreben können wir nicht mit Sicherheit feststellen, auch wissen wir nicht, welche Traube den Namen שׂרֵק sorēḳ trug, jedenfalls war es eine edle Sorte (Jes 5, 2; 16, 8; Jer 2, 21). Nach Kimchi war es eine Rebe, deren Beeren keine Kerne enthielten, weshalb man sie vielfach mit einer noch jetzt in Arabien und Persien kultivierten Traube mit kleinen süßen weißen Beeren, die keine oder nur ganz weiche Kerne haben, gleichsetzt. Doch scheint Gen 49, 11 das Wort sorēḳ eine rote Traube zu bezeichnen und es ist überhaupt fraglich, ob damit eine einzelne bestimmte Traubensorte gemeint ist. Im allgemeinen scheinen vorzugsweise schwarze oder dunkelblaue Traubensorten, die einen dunkelroten Wein liefern, angebaut worden zu sein, denn der Saft derselben wird als „Traubenblut“ und als rot bezeichnet, und dient anderweitig z. B. bei Einsetzung des Abendmahles und bei Gerichtsdrohungen als Sinnbild für das Blut (Gen 49, 11; Dt 32, 15; Jes 63, 2 f.; Pr 23; 31; Si 39, 26; 50, 15; 1 Mak 6, 34; Mt 26, 27 f.; Apk 14, 19 f.). Der im frühen Mittelalter von der phönizisch-philistäischen Küste exportierte und am byzantinischen Hofe wie im Abendland hochgeschätzte Wein, war allerdings Weißwein von goldgelber Farbe; ebenso werden heute, abgesehen von den deutschen und jüdischen Kolonien, wie erwähnt, weit überwiegend weiße Trauben gebaut.

Die Israeliten haben die Anpflanzung des Weins von den Kanaanitern überkommen. Weinbau, wie der Anbau von Feige und Olive ist überall das Zeichen einer höheren Kulturstufe; mit gutem Sinne leiten die Griechen die höhere geistige und materielle Kultur ihres Landes von der Einführung des Wein- und Olivenbaues ab. Umgekehrt hat die Feindschaft gegen die Kultur bei den Rekhabiten ihren Ausdruck unter anderem auch darin

gefunden, daß sie sich grundsätzlich des Weingenusses enthielten. Der Anbau des Weines wie der Feige und Olive erfordert viel Arbeit; wer ihn pflanzt, muß sicher sein, daß der Acker Jahre und Jahrzehnte lang im Besitz seiner Familie bleibt, denn dann erst lohnt sich der Anbau.

Speziell der Weinbau erfordert viel Fleiß und Mühe. Wo die Weingärten (כרם) am Bergabhang angelegt wurden, da galt es durch mühsamen Terrassenbau dem Abhang das Land abzugewinnen und den Boden vor dem Weggeschwemmtwerden zu schützen. Man mußte weiter den Boden von Steinen reinigen, den Garten mit einer Mauer oder Hecke umziehen zum Schutz gegen die verschiedensten Tiere, Wildschweine, Schakale, Weidevieh (Ex 22, 5; Nu 22, 24; Jer 12, 10; Ps 80, 14; HL 2, 15 u. a.). Für die Hüter, die, wenn die Zeit der Reife nahte, die Weinberge bewachten, errichtete man steinerne Wachttürmchen mit einer Hütte oben, wie solche in Judäa noch heute viele zu sehen sind (Jes 1, 8; 5, 1 f.; 61, 5; Joel 1, 11 u. a). Doch war es jedermann erlaubt, im fremden Weinberg Trauben zu essen, nur durfte man keine aus demselben forttragen (Dt 23, 24). Endlich galt es, im Weinberg eine Kelter im Felsen auszuhauen zum Pressen des Weines (s. u.). Wie viel Arbeit nötig war, zeigt das schöne Lied vom Weinberg Jes 5, 1 ff.

Nicht minder Fleiß und Sorgfalt erforderte das Instandhalten des Weinbergs (Pr 24, 30 f.). Zwei bis dreimal im Jahr muß der Weinberg umgepflügt werden, beziehungsweise am Berg, wo der Pflug nicht anwendbar ist, mit der Hacke behackt werden, damit der Boden stets locker bleibt (עזק, עדר, Jes 5, 2. 6; 7, 25); das Unkraut muß entfernt, größere Steine stets wieder herausgelesen werden. Die Reben würden sorgfältig beschnitten (זמר, מזמרה) und die überflüssigen Schößlinge ausgebrochen (Le 25, 3 f.; Jes 2, 4; 5, 6; 18, 5; Joel 4, 10; Jo 15, 2 ff.; HL 2, 12). Das Düngen des Weinbergs mit Asche oder Mist wird erst im Talmud erwähnt; dort ist auch das Ausbrechen des Laubes genannt (eine Zusammenstellung der talmudischen Stellen über den Weinbau s. Ugolini, Thes. XXIX, 375 f.).

Wie noch heute ließ man die Weinstöcke entweder am Boden hinranken (Jes 16, 8; Ez 17, 6), oder man zog sie an Pfählen oder Bäumen in die Höhe (Jes 7, 23; Ps 80, 11), daher die Redensart: unter dem Weinstock wohnen (1 Kg 5, 5; Mi 4, 4; Sach 3, 10). Der Talmud nennt auch die sog. Kamerzen, bei denen der Wein mit Spalieren an einer Wand hinauf gezogen wird. Für die parallelen Nachrichten über den Weinbau bei den Römern und Griechen vgl. Virgil, Georg. II.; Varro, De re rust. I, IV, V; Plinius, hist. nat. 87, 21.

3. Weinbereitung. Die Trauben fangen an einzelnen Orten, z. B. in Tiberias und im Jordanthal schon im Juni an zu reifen. Die Zeit der Weinlese ist für die Küstenebene Mitte August, für das Gebirge der September. Sie war für den alten Israeliten eine fröhliche Zeit, das Jauchzen der Leser und Kelterer ist sprichwörtlich (Jes 16, 10; Jer 25, 30; 48, 33). Um die Zeit des Einherbstens bezw. nach der Weinlese feierten die Kanaaniter ihr großes Fest (Ri 9, 27) und feierten die Israeliten ihr Laubhüttenfest (Dt 16, 13), und beide Feste tragen neben ihrer sonstigen Bedeutung im Festkalender auch den Charakter eines Erntedankfestes; es war ein Fest lauten Jubels, an dem sich auch Weiber und Kinder beteiligten (1 Sa 1, 1—18 vgl. Benzinger, Archäol.², S. 395 f.). Als eine der schlimmsten Strafen wird dem Volke gedroht, daß dieser Festjubel verstummen soll (Dt 28, 30. 49; Am 5, 21; Zeph 1, 13 vgl. als Gegensatz Jes 62, 8; 65, 21).

Die Weinkeltern (gat גת), deren noch viele aus ältester Zeit erhalten sind, waren im Weinberge selbst in den Felsen eingehauen. Sie bestanden aus zwei runden oder eckigen Becken im Boden, von denen das eine meist etwas tiefer lag. Das obere Becken war das Preßbecken (gat im engeren Sinn, oder pûra פורה genannt vgl. Jes 63, 2 f.; Klagel. 1, 15; Neh 13, 15). Es hatte bis zu 4 m Durchmesser, war aber nicht sehr tief (20—30 cm). In ihm wurden die Trauben getreten (דרך vgl. Jes 16, 10; Jer 25, 30; 48, 33). Andere solche Becken zeigen, daß das Pressen wohl auch mittelst einer Holzdecke oder Steinen und Preßbalken geschah; man sieht an der einen Wand des Beckens noch die Löcher, in welche die Preßbalken beim Pressen der Trauben gesteckt wurden. Das zweite etwas tiefer liegende Becken war das Sammelbecken, die Kufe (jeḳeb יקב. Nu 18, 27. 30; Dt 15, 14; 16, 13; 2 Kg 6, 27; Ho 9, 2), in welche der ausgepreßte Traubensaft durch eine Rinne aus dem Preßbecken floß. Dieses Sammelbecken hatte kleineren Umfang, war aber tiefer (bis zu 1 m tief). Bisweilen befand sich neben der Kufe noch ein dritter Behälter, in welchem, ebenfalls durch eine Rinne im Felsen, der etwas abge-

klärte Most floß. Abbildungen solcher Keltern siehe z. B. in ZdPV X, Tafel V u. VII (mit Beschreibung ebd. S. 146. 150. 155).

Aus den Kufen schöpfte man den Wein in Schläuche (Jos 9, 14; Hi 32, 19; Mt 9, 17 u. a.) oder in große Tonkrüge (Jer 13, 12 ff. u. a.). Dort ließ man ihn gären. Bei der herrschenden Wärme beginnt in Palästina die Gärung schon 6—12 Stunden nach der Kelterung. Man ließ den Wein dann einige Zeit auf den Hefen liegen, wodurch er an Stärke und Farbe gewinnt (Jer 48, 11; Zeph 1, 12; Jes 25, 6 „Hefenwein" u. a.). Dann füllte man den Wein in andere Gefäße um. Vor dem Trinken pflegte man den Wein noch durch ein Tuch zu seihen, um ihn von den Hefen und etwaiger sonstiger Verunreinigung zu reinigen (Jes 25, 8; Mt 23, 24).

Außer Wein wurde aus dem Traubenmost wohl schon in alter Zeit ein Traubenhonig bereitet, ähnlich dem heutigen dibs, der durch starkes Einkochen des Traubensaftes gewonnen wird (100 kg Trauben geben ca. 20 kg Honig). Da wir von Josephus wissen, daß in Jericho ein ausgezeichneter Dattelhonig hergestellt wurde (Bel. Jud. IV, 8, 3), daß man also in alter Zeit schon die Bereitung von Früchtehonig kannte, darf man vom Traubenhonig in erster Linie annehmen, daß er Verwendung fand.

Außerdem waren auch im alten Israel wie noch heute die getrockneten Trauben, die Rosinen beliebt (vgl. Nu 6, 3). Von den beiden im AT erwähnten Arten von Rosinenkuchen handelt es sich jedenfalls bei zimmukîm צִמֻּקִים nicht um ein Erzeugnis der Bäckerkunst, sondern nur um getrocknete Trauben, die vielleicht in Kuchen zusammengepreßt waren (1 Sa 25, 18; 30, 12; 1 Chr 12, 40). Man vergleiche die heutige Behandlung der Aprikosen in der Gegend von Damaskus: die Früchte werden getrocknet, zu einer Masse verstampft und ganz dünne, rotbraune Kuchen daraus geformt, die sich wie Leder aufrollen lassen. Das andere Wort 'aschîschâ אֲשִׁישָׁה dagegen mag gebackene Brotkuchen mit Rosinen darin bezeichnen (2 Sa 6, 19; 1 Chr 16, 3; Ho 3, 1; HL 2, 5).

4. **Der Gebrauch des Weines** war zu allen Zeiten in Israel ganz allgemein, sein Genuß gehörte zu den täglichen Lebensbedürfnissen. Wein gehört zu jeder Hauptmahlzeit (Gen 27, 25), Brot und Wein werden als die unentbehrlichen Lebensmittel zusammen genannt (Ri 19, 19; 1 Sa 16, 20; 25, 18), und in zahlreichen Liedern und Sprüchen wird der Weinstock und seine Frucht gepriesen. Der Wein erfreuet des Menschen Herz, ja selbst die Götter (Ps 104, 15; Ri 9, 13 vgl. Pr 31, 6; Si 31 34 f.). Unentbehrlich beim frohen Mahle der Israeliten (1 Sa 1, 9. 13 u. ö.) darf er auch auf Gottes Tisch als Trankopfer nicht fehlen. Das Laster der Trunkenheit ist den alten Israeliten unter diesen Umständen keineswegs fremd, die üblen Folgen des unmäßigen Weingenusses werden von den Propheten, die gegen die Trunksucht und Völlerei namentlich der höheren Stände kämpfen, oft recht drastisch geschildert (vgl. z. B. Jes 19, 14; 28, 7 f.) und eindringlich wird vor der bethörenden Wirkung des Weines gewarnt (vgl. z. B. Spr 20, 1; Ho 4, 11; Hab 2, 5 u. a.). Nur die Rekhabiter (s. o.) und die Nasiräer enthielten sich grundsätzlich allen Weingenusses. Auch die Priester durften während ihrer Dienstzeit keinen Wein und kein sonstiges berauschendes Getränke trinken (Le 10, 8 ff.).

Man trank den Wein lauter, ohne Zusatz von Wasser. Eine solche Mischung gilt Jes 1, 22 als eine Verschlechterung des edlen Getränkes. Erst in später Zeit ist uns der Brauch, den Wein mit Wasser zu mischen bezeugt (2 Mak 15, 39); er kam offenbar erst unter dem Einfluß der griechisch-römischen Sitte auf. Dagegen liebten es die Hebräer, wie auch die Assyrer und überhaupt die Alten, den Wein durch den Zusatz von Gewürzen zu verstärken und wohlschmeckend zu machen (יֵין הָרֶקַח HL 8, 2: מֶסֶךְ Ps 75, 9; מִמְסָךְ Jes 65, 11; Pr 23, 30 u. a.). Die Herstellung solchen Würzweins ist gemeint, wo im AT vom Mischen des Weines die Rede ist (Jes 5, 22; Ps 75, 9; Pr 9, 2. 5). Man verwandte dazu Myrrhen, Weihrauch (vgl. 3 Mak 5, 2, wo die Elefanten durch solchen Weihrauchwein in Wut versetzt wurden), Rosenöl, Wermut, Pfeffer und anderes. Wein mit Myrrhen gemischt galt als Betäubungsmittel (*οἶνος ἐσμυρνισμένος* Mc 15, 23), während umgekehrt bei den Römern und Griechen der Myrrhenwein als weniger berauschend ein Lieblingsgetränk der Frauen war (s. Forcellini s. v. myrrhinus). Die Bezeichnungen für Würzwein und für Honigwein (4 Teile Wein, 1 Teil Honig) sind aus dem Lateinischen bezw. Griechischen entlehnt (conditum *οἰνόμελι*); das zeigt, daß diese Sitte wesentlich unter fremdem Einfluß sich allgemein verbreitete. Die Verwendung solchen gewürzten Weins zu gottesdienstlichen Zwecken war nicht gestattet.

5. Von diesen Naturweinen, d. h. aus Rebensaft hergestellten Weinen werden im AT **Kunstweine** unterschieden und mit dem Worte schekhâr שֵׁכָר LXX *σίκερα* bezeichnet (s. oben Nr. 1) vgl. z. B. Dt 29, 6; Ri 13, 4 ff.; 1 Sa 1, 15; Le 10, 10; Jes 28, 7 u. o.

Bei der Unbestimmtheit des Namens („berauschende Getränke") läßt sich nicht ausmachen, welche von den verschiedenen Arten künstlichen Weines, die den Alten bekannt waren (vgl. Plinius, hist. nat. XIV, 100 ff.), bei den Hebräern vorzugsweise getrunken wurde. Schon Hieronymus weiß nicht mehr, welche Art von Getränke mit schēkhār bezeichnet wurde: Sicera hebraeo sermone omnis potis, quae inebriare potest, sive illa quae frumento conficitur sive pomorum succo, aut quum favi decoquuntur in dulcem et barbaram potionem, aut palmarum fructus exprimuntur in liquorem, coctisque frugibus aqua pinguior coloratur (Ep. ad Nepotian. ed. Vallarsi I, 266). HL 8, 2 wird ein Granatapfeltrank neben Würzwein genannt. Die Rabbinen gebrauchen den Namen schēkhār sowohl von dem ägyptischen Bier, dem Zythos, aus Gerste, Krokus und Salz (Strabo XVII, 1, 14; Theophr., caus. pl. VI, 11, 2; Diod., Sic. I, 20), als von dem medischen Gerstensaft, auch erwähnen sie Apfelwein und Honigwein. Für die alte Zeit sind diese Getränke nicht nachzuweisen, aber bei dem lebhaften Verkehr mit Ägypten mag z. B. der Zythos schon frühe bekannt gewesen sein. Jedenfalls gilt dies vom Palmwein (Strabo XVI, 742), der aus eingeweichten reifen Datteln gekeltert wurde und im alten Ägypten wie überhaupt im ganzen Orient getrunken wurde. Auch dieser Kunstwein durfte so wenig wie der Mischwein beim Opfer verwendet werden; Nu 28, 7 wäre eine sehr auffallende Ausnahme hiervon, wenn nicht dort der Ausdruck schēkhār vom Wein gemeint ist.

Aus Wein und aus schēkhār wurde der Essig (chomez חֹמֶץ) bereitet, der gleichfalls den Nasiräern verboten war (Nu 6, 3). Mit Wasser vermischt war er das gewöhnliche Getränk der römischen Soldaten und Sklaven, die posca (Jo 19, 29; Plin., hist. nat. XXIII, 19 ff.; Plautus, mil. glor. III, 2, 23 f. Forcellini s. v. posca). Ebenso wurde er bei den Hebräern als ein sehr erfrischendes, den Durst löschendes Getränke wenigstens von den geringen Leuten genossen (Ruth 2, 14; Mc 15, 36 vgl. dagegen Pf 69, 22); ebenso noch heute im Orient. **Benzinger.**

Weingarten, Hermann, Kirchenhistoriker, gest. 1892. —

Hermann Weingarten, wohl der bedeutendste Vertreter der Haseschen kirchenhistorischen Schule, wurde am 12. März 1834 zu Berlin geboren und verdankte die Grundlagen seiner wissenschaftlichen Ausbildung dem Gymnasium zum grauen Kloster. Seit seinem zwölften Jahr stand es fest, daß er Theologe werden wollte; dieser Entschluß ist auf den Einfluß seiner Mutter, Dorothea geb. Ebner, zurückzuführen. Ihr Vater war ein aus dem Fränkischen nach Berlin gewanderter bayerischer Weber, der sich dort der strengsten kirchlichen Richtung anschloß und einer der Führer in dem Berliner Gesangbuchsstreit wurde. Sein Bruder, Weingartens Großonkel, war der Hottentottenmissionar Leonhard Ebner, der sich später in Berlin niederließ und als Besitzer der Realschulbuchhandlung ein Buch über Afrika herausgab. Das Interesse des Knaben wurde früh auf außerdeutsche kirchliche Verhältnisse und Bestrebungen gelenkt, denn in den Häusern des Großvaters und Großonkels verkehrten fast alle in Berlin niedergelassene oder durchreisende Heidenmissionare: der damals auf der Höhe seines Ruhmes stehende Gützlaff schrieb ihm auf seine Bitte ein Stammbuchblatt in deutscher und chinesischer Sprache. Sein erstes Ideal war der Hofprediger v. Gerlach, später wurde ihm Steinmeyer noch lieber, von dessen Universitätspredigten er keine versäumte. Nach abgelegtem Abiturientenexamen ging er 1853, um mit einigen Schulfreunden zusammenzubleiben, nach Jena, wo er Theologie und Orientalia studierte, sich an C. Hase anschloß und einer von dessen Lieblingsschülern wurde, allerdings zum Leidwesen der Mutter, die von der freieren in Jena herrschenden Richtung unterrichtet war. Aber was er von Hase mitnahm, war nicht so sehr dessen rationalistischer Standpunkt, obwohl dieser nicht ohne Einfluß auf ihn blieb, als die historische Betrachtungsweise, ästhetisches Verständnis, Wertlegen auf geschmackvolle Darstellung, Freude am Charakteristischen und Individuellen, verbunden mit dem Blick für das Wesentliche in den mannigfachen Erscheinungsformen der christlichen Frömmigkeit. In Berlin setzte er seine theologische Studien fort bis er am 6. August 1857 die Lizentiatenwürde erlangte. Im Herbst begab er sich nach Jena und erwarb dort die venia docendi in der theologischen Fakultät. Ein Jahr später wurde er Adjunkt am Joachimsthaler Gymnasium; als solcher wohnte er im Internat und bekleidete die Stelle eines Inspizienten und ordentlichen Lehrers. Er unterrichtete in der Geschichte bis I, in Religion, Hebräisch, Deutsch, Französisch und Geographie bis II. Als Lehrer wird er charakterisiert von H. Schultze, Pastor in Jordansmühl, Schlesien „Ein alter Joachimsthaler" (Liegnitz 1907), S. 60 ff. Nachdem er sich im Januar 1862 als Privatdozent in der theologischen Fakultät zu Berlin habi-

litiert hatte, verließ er 1864 das Gymnasium, um die zweite Oberlehrerstelle an der zur Realschule erster Ordnung designierten Stralauer höheren Bürgerschule in Berlin zu übernehmen. Als er Ostern 1873 dies Amt mit einer ordentlichen Professur in Marburg vertauscht hatte, widmete ihm der Direktor Hartung in dem am 25. September herausgegebenen Jahresbericht einen glänzenden Nachruf: für die fruchtbare Verwertung 5 seines reichen Wissens und seiner hohen Begabung habe sich ihm an der Anstalt ein weites Feld eröffnet. Nur einem Manne von seiner geistigen Elastizität und Arbeitskraft habe es gelingen können, neben seiner Amtsthätigkeit an der höheren Lehranstalt sich gleichzeitig in den höchsten Kreisen der Wissenschaft als Lehrer an der Universität, Geschichtschreiber und Mitarbeiter an umfangreichen litterarischen und gemeinnützigen Unter- 10 nehmungen zur Geltung zu bringen. — Es war die höchste Zeit, daß diesen aufreibenden Kraftanstrengungen eine ruhigere äußere Lebensstellung folgte. Kurz vor Pfingsten 1872 brachte ein plötzlich auftretendes Nervenleiden ihn in akute Lebensgefahr; eine Kur zu Tölz in Oberbayern stellte ihn zwar einigermaßen wieder her; aber die Ärzte verlangten gebieterisch Beschränkung der Arbeit. Wer Weingartens Lebenswerk überblickt, gewinnt 15 den wehmütigen Eindruck, daß er sich von dieser Affektion nie wieder völlig erholt hat. Wohl entfaltete er von 1873—1876 in Marburg und dann fast zwölf Jahre als Professor der Kirchengeschichte in Breslau eine höchst erfolgreiche Lehrthätigkeit, die infolge seiner phänomenalen didaktischen Begabung, bei der hingebenden Sorgfalt, die er auf die Vorlesungen verwendete, ihm einen fast beispiellosen Einfluß auf die Studenten sicherte. Wohl 20 lieferte seine gewandte Feder noch manche anregende wissenschaftliche Untersuchung. Aber seine bahnbrechenden litterarischen Schöpfungen gehören doch ausschließlich der Berliner Periode an; von dem, was er später publizierte, haben fast nur die Neubearbeitungen seiner längst begonnenen Zeittafeln unbestritten sich behauptet. Das 1872 sich ankündigende Nervenleiden brach seit etwa 1886 in wiederholten Schlaganfällen hervor, und der Tod 25 des kaum Achtundfünfzigjährigen war für ihn eine Erlösung.

Unter den vielen tüchtigen Programmabhandlungen der deutschen höheren Lehranstalten dürfte es sehr wenige geben, die sich nach Inhalt und Form an dauernden Wert mit den beiden Arbeiten messen können, die Weingarten 1861 und 1864 den Jahresberichten des Joachimsthaler Gymnasiums beigegeben hat. Es sind in ihrer Art 30 bewunderungswürdige Meisterwerke, so sehr aus einem Gusse, daß der Verfasser sie fast unverändert Wort für Wort in das 1868 erschienene Werk hinübernehmen konnte, das den Berliner Privatdozenten mit einem Schlage in die Reihe der großen Kirchenhistoriker rückte: „Die Revolutionskirchen Englands. Ein Beitrag zur inneren Geschichte der englischen Kirche und der Reformation" (VI und 451 S. Leipzig, Breitkopf und Härtel). Die 35 ersten acht Kapitel, fast die Hälfte des Buches, decken sich beinahe völlig mit jenen Programmabhandlungen; letztere behalten noch einen besonderen Wert durch einige nicht mit herübergenommene litterarische Übersichten; hinzugekommen sind die Partien über Baxter und einiges andere. Es ist hier nicht der Ort, zu zeigen, wie durch Weingarten das Werk Carlyles über Cromwell erst nutzbar gemacht, die Englische Geschichte Rankes ver- 40 vollständigt ist. Man wird versucht sein zu sagen: wie der Deutsche Dietz zuerst die Romanen ihre Sprachen verstehen lehrte, wie Reinhold Pauli den Engländern das Verständnis ihres eigenen Mittelalters erschlossen hat, so hat Weingarten die englische Religionsgeschichte der größten Epoche der britannischen Geschichte für die historische Wissenschaft erobert. — Weingarten war nie in England gewesen, aus ca. 50000 noch nicht durchforschten Gelegenheits- 45 schriften wird noch manches ergänzt werden; auch lassen sich manche Grundanschauungen mit Recht beanstanden. Das Prinzip der Reformation überhaupt verstehen wir heute klarer als er es that. Der Mystik und dem Humanismus gestehen wir nicht die Bedeutung zu, die wir bei Weingarten proklamiert sehen. Die Nachwirkungen Wicliffs werden von ihm unterschätzt, und so ließe sich noch vieles andere anführen. Trotz alles dessen wird 50 diese Arbeit weiter ihren Platz behaupten, und nicht zu wenigsten durch die Meisterschaft der inneren und äußeren Form. — Auch die Studie „Pascal als Apologet" (Leipzig 1863, 59 S.) ist nicht veraltet und wird dies Schicksal schwerlich je haben. Dieselbe großzügige Art, wie in der Arbeit über die Revolutionskirchen findet sich auch hier. Von dem am 1. März 1866 im Evangelischen Vereinshause zu Berlin gehaltenen Vortrag 55 „Das Wunder der Erscheinung Christi", veröffentlicht im Jahresbericht der Stralauer höheren Bürgerschule 1867 (22 Quartseiten) kann man vielleicht nicht ganz dasselbe sagen. Immerhin ist diese Kritik von Strauß' „Leben Jesu für das deutsche Volk" vom Standpunkt der Lotzeschen Philosophie aus, so durchtränkt mit einer glücklich konzentrierten Fülle historischen Wissens, daß sie turmhoch über die Menge ähnlicher Erscheinungen empor- 60

ragt. — Ganz anders steht es nun aber mit den späteren Arbeiten Weingartens. Seine Theorie über den Ursprung des Mönchtums im nachkonstantinischen Zeitalter (1877) ist durch Bornemanns, Eichhorns, Harnacks, Grützmachers und anderer Arbeiten widerlegt. Ebenso wenig glücklich war er mit der zuerst 1880 separat erschienenen, Eduard Aber gewidmeten, dann in Sybels HZ edierten Abhandlung über „Die Umwandlung der ursprünglichen christlichen Gemeindeorganisation zur katholischen Kirche". Auch die Vorlesungen Rothes über Kirchengeschichte, die Weingarten 1875 herausgab, haben keinen bedeutenden Einfluß ausgeübt. Weingarten war schon erkrankt, als er seine eigenen Vorlesungen herauszugeben beschloß. Er ist nicht dazu gekommen, was zu beklagen ist. Sein ungemein reiches Wissen, seine intime Bekanntschaft mit den Spezialstudien englischer und namentlich französischer Spezialforscher, seine sentenziöse Diktion und die musterhafte Klarheit der Gruppierung würden diese Vorlesungen vielleicht noch heute sehr lesenswert machen. Die neueren Fragestellungen und Probleme, wie sie namentlich durch Ritschl und Harnack vorgelegt worden sind, hat er freilich nicht mehr recht zu würdigen vermocht. **Arnold.**

Weishaupt s. d. A. Illuminaten Bd IX S. 62, 10.

Weisheit. I. Schriftlehre. — Außer den Kommentaren zu den alttest. und neutest. Schriften und außer den biblisch-theologischen Gesamtwerken (Vatke, Oehler, H. Schultz, Dillmann, Smend, Kayser, Marti; Baur, Hofmann, Weiß, Beyschlag, Holtzmann) kommen vornehmlich in Betracht: F. A. Staudenmayer, Philosophie des Christentums I, 1840; J. F. Bruch, Weisheitslehre der Hebräer, 1851; G. Oehler, Grundzüge d. alttest. Weisheit, Tüb. Universitätsschrift 1854; F. Klasen, Die alttest. Weisheit u. der Logos der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie 1878; T. K. Cheyne, Job and Solomon or the wisdom of the Old Testament, 1887; W. Graf Baudissin, Die alttest. Spruchdichtung, Universitätsrede, 1893; M. Friedländer, Griechische Philosophie im Alten Testament, 1904; E. Sellin, Die Spuren griech. Philosophie im Alten Testament, 1905; J. Meinhold, Die Weisheit Israels in Spruch, Sage und Dichtung, 1908.

I. Vorbemerkungen: Das deutsche Wort Weisheit drückt die Thätigkeit des Weisers aus, welcher die Richtung angiebt und auf ein bestimmtes Ziel hinweist (wîs = wissend, kundig, verständig). Das Wort wird dem zugesprochen, der Kenntnisse und Erfahrungen hat —, sowie ein gereiftes Wissen besitzt, vgl. Deutsches Wörterbuch von Weigand II³, 1077, von Heyne II², 1354. חָכְמָה hat, wie die Vergleichung mit dem Arabischen lehrt, die Grundbedeutung Festmachen, Festhalten (soliditas, firma et densa compactio, πυκνότης, vgl. Schultens, De def. ling. hebr. p. 406 f.). Der Plural חָכְמוֹת dient zur Begriffssteigerung. Die Septuaginta übersetzen σοφία mit wenigen Ausnahmen, in denen dafür φρόνησις, σύνεσις, ἐπιστήμη, aber nicht γνῶσις gesagt ist. σοφία bezeichnet in der Profangräcität einerseits die sachverständige Fertigkeit, Geschicklichkeit, Erfahrenheit, andererseits die tiefe Einsicht in den Grund und den Zusammenhang der Dinge, in die Bedeutung und Aufgaben des Lebens, vgl. Stephanus, Thesaurus graec. ling. VII, 521 f.

In dem Alten und Neuen Testament ist Weisheit 1. eine Eigenschaft Gottes, speziell ein göttliches Offenbarungsorgan, 2. eine Eigenschaft des Menschen, und zwar a) theoretisch = Erkenntnis, b) religiös-sittlich = das Verhalten, welches auf der Grundlage von Gottesfurcht darauf ausgeht, das Leben zu einem befriedigenden zu gestalten, c) im Sinn von praktischer Fertigkeit und Tüchtigkeit. In dem Wort Weisheit konzentrieren sich die aus spekulativem Nachdenken hervorgegangenen Anschauungen. In der göttlichen Weisheit wird das letzte Prinzip alles göttlichen Wirkens und Waltens gesehen. Mit der Behauptung der göttlichen Weisheit ist der Zweckbegriff und damit der Vorsehungsglaube gegeben. Andererseits wird alles Wissen als ein praktisch vermitteltes Kennen dargestellt. Eine Weisheitsliebe im Sinn der auf Weltkenntnis abzielenden griechischen Philosophie, ein intellektuelles Wissen oder Erkennen Gottes fehlt. Das ist vor allem bedingt durch die Energie der Beschränkung auf das sittliche Gebiet sowie durch die Vorstellung von der Offenbarung.

II. Die Weisheit im Alten Testament. In den historischen Büchern wird unter Weisheit gewöhnlich verstanden die über das Maß durchschnittlicher geistiger Befähigung hinausgehende Begabung und Erkenntnis. Weise ist der, welcher geschickt ist zu kunstvoller Arbeit, welcher sich zu raten weiß, welcher fähig ist, die Dinge richtig zu beurteilen sowie in das Wesen derselben einzudringen (vgl. Gen 41, 8; Ex 28, 3; 31, 6; 35, 25, 35; Dt 1, 13. 15; 4, 6; 32, 6; Ri 5, 29; 2 Sa 13, 3; 14, 20; 20, 22 (2 Sa

14, 2 und 20, 16 weise Frauen); 1 Kg 5, 9 f.; 1 Chr 28, 21. Gott heißt im Pentateuch noch nicht der Weise.

Um diese Seite des göttlichen Wesens zu erkennen, dazu bedurfte es erst einer langen Reihe von religiösen Erfahrungen und gläubigen Betrachtungen der Welt. Im Hinblick auf die umfassende Weltregierung erschloß sich den Propheten mehr und mehr die göttliche Weisheit. Sie wurde aufgefaßt als die Eigenschaft, vermöge welcher Gott Zwecke setzt und verwirklicht; sie wurde gewöhnlich an die Einzigkeit des Wissens Gottes angeschlossen. Jesaia spricht von dem planmäßigen Thun, dem zweckmäßigen Handeln Gottes. In einem Bild von dem Landmann (vgl. 28, 23 f.) führt J. aus, daß Gott den Aufbau seines Werkes mit seiner Weisheit leitet. Er wendet immer zur rechten Zeit und am rechten Ort die rechten Mittel an. Je nach Maßgabe der Umstände kommt sein Plan zur Ausführung. Nach 31, 2 ist Gott allein der schlechthin weise. 11, 2 ist davon die Rede, daß der Geist der Weisheit sich auf den Messias niederlassen wird. Der Geist giebt Weisheit, um den Zweck des Messiasamtes zu erkennen, Einsicht in die Verhältnisse, unter denen das messianische Wirken stattfinden soll. 3, 3; 5, 21 ist Weisheit soviel als Kunstverstand im Handwerk; 29, 14 steht Weisheit im Sinn der politischen Klugheit der Könige, vgl. 19, 11. Im Deuterojesaia wird hervorgehoben, daß gegen die unendliche Weisheit Gottes der menschliche Verstand nicht in Betracht kommt. Unergründlich ist die Fülle der Gedanken Gottes. Auf der anderen Seite wird die göttliche Weisheit im Gegensatz zur Thorheit des Götzendienstes gepriesen, vgl. 40, 13. 14. 28; 55, 8 f. Dasselbe geschieht bei Jeremias. Es wird gesagt: durch Weisheit hat Gott die Welt gegründet. Die Schöpfung ist ein Werk seiner Kraft und Weisheit, vgl. 10, 12; 51, 15 f. Nach 9, 22 ist ein Weiser der, welcher sich dem göttlichen Willen unterordnet. 18, 18 werden Priester und Propheten Weise genannt, d. h. Männer, welche sich auf Politik verstehen. 10, 9 ist von dem Werk des Weisen im Sinne des Kunstverständigen die Rede.

Eine größere Rolle spielt der Begriff der Weisheit in den Lehrschriften, die vorwiegend von Männern verfaßt sind, welche dem Stand der Weisen angehören. Dieser war eine nicht zu unterschätzende Geistesmacht und für die Entwickelung des israelitischen Volkslebens von der größten Bedeutung; er wird sich gebildet haben, als nach dem Erlöschen des Prophetentums Schulen der Schriftgelehrten entstanden. Mit den letzteren hatten die Weisen große Ähnlichkeit. Oft waren die Schriftgelehrten selbst Weise (vgl. bes. Si 38, 25 f.). Andererseits führen verschiedene Momente zu der Annahme, daß bereits in vorexilischer Zeit Weise auftraten. Dem, was über Salomo 1 Kg 5, 12 berichtet wird, liegt die Thatsache zu Grunde, daß der König das Studium der Weisheit begünstigt hat. Es hat große Wahrscheinlichkeit, daß die Weisen aus den den Propheten nahestehenden Kreisen hervorgegangen sind. Während die Propheten vornehmlich auf die Vollendung der Gottesherrschaft sowie auf den Gerichtstag den Blick richteten, schauten die Weisen auf die göttliche Weltregierung und das praktische Leben. Sie fanden die religiösen Satzungen mit den Erfahrungen des täglichen Lebens in Widerspruch und fühlten das Bedürfnis, sich über diesen Widerspruch zu verständigen. Die Weisen rühmten sich keiner göttlichen Begeisterung, vielmehr suchten sie durch Reflexion das Problem der Welt und des Lebens zu lösen. Sie wollten vor allem die Frage beantworten, wie man glücklich leben kann. Die Beschränkung der Weisen auf die israelitische Gemeinde verbindet sie mit den Priestern. Wie diese gehen sie von der Voraussetzung aus, daß das Gesetz der Weg ist, der zu Gott führt. Aber für den Kultus hatten sie kein besonderes Interesse (vgl. Jer 18, 18). Sie waren Israels Denker, Männer verständiger Rede, Lehrer des Rechts und der Gerechtigkeit, Erteiler guter Ratschläge, Forscher, Betrachter des Natur- und Menschenlebens. Die praktische Ethik war das Hauptgebiet ihrer Bethätigung. Dabei suchten sie auf dem Wege der Reflexion über dem empirisch Einzelnen und Zufälligen das Absolute irgendwie zu erfassen und alle Momente des physischen und moralischen Seins unter einem höchsten Begriff zu subsumieren. Dieser höchste Begriff war für sie die Weisheit, wobei stets die Voraussetzung die Gottesanschauung bildete. Die Resultate ihrer Betrachtung legten die Weisen überwiegend in Sprichwörtern dar. Daneben gab man durch Sentenzen, Sinnsprüche, Fabeln und Parabeln seinem Empfinden und Denken Ausdruck. Häufig ging die Form der Betrachtung in die Sphäre der Lyrik über.

Bevor wir uns den einzelnen Schriften zuwenden, ist noch folgendes zu bemerken: 1. die Bedeutung des Weisheitsbegriffs ist nicht immer leicht zu bestimmen. Der Inhalt ist oft nicht scharf begrenzt. Die Weisheit bezieht sich a) auf die Verhältnisse der menschlichen Erfahrung und Wahrnehmung. Durch die Weisheit wird dem einzelnen ein Weg-

weiser für seine Lebensführung gegeben. Weise ist, wer ethisch die richtige Stellung einnimmt. Die Betrachtung ist dabei eine individualistische. Und, obwohl die Weisheit stets die göttliche Offenbarung zur Voraussetzung hat, wird sie als Mittel betrachtet, um irdische Güter zu gewinnen. Mit dem Begriff verbindet sich ein gewisser Utilitarismus. b) Die Weisheit wird mit der göttlichen Zweckordnung, welche das gesamte Universum beherrscht, in Beziehung gesetzt. Dadurch erhält die Reflexion einen kosmopolitischen Charakter, ohne daß ein feindlicher Gegensatz zur Nationalgeschichte besteht. Im letzten Grunde ist der Blick immer auf das jüdische Volk beschränkt. c) Die Weisheit wird als Inbegriff der göttlichen Offenbarung betrachtet. Indem die Gottesanschauung die Richtung einer abstrakt transcendenten Metaphysik einnimmt, sucht man durch die Weisheit die Kluft zwischen dem weltfernen Gott und der Welt zu beseitigen und den Gedanken der überweltlichen Geistigkeit Gottes und seiner Offenbarung in der Welt festzuhalten. 2. An der Entwickelung des Weisheitsbegriffes kann man die Einwirkung fremder Spekulationen auf die jüdische Vorstellungswelt erkennen. Das Problem ist, inwieweit griechische, ägyptische, persische und babylonische Philosopheme auf den jüdischen Weisheitsbegriff eingewirkt haben, vgl. v. Orelli, Allgem. Religionsgeschichte, 1899, 257 f. Im AT hören wir von ägyptischen Weisen (Gen 41, 8; Ex 7, 11. 22; 8, 3; 1 Kg 5, 10; AG 7, 22), von Weisen in Chaldäa (Jer 50, 35; Da 2, 18. 21 f. 25 f.; 4, 3 f.), von Weisen in Persien (Est 1, 13).

In dem Buch Hiob nimmt der Begriff bei der religionsphilosophischen Frage, wie sich das Leiden der Frommen mit der Gerechtigkeit Gottes verträgt, eine hervorragende Stellung ein. Und zwar geht die Betrachtung von dem Blick auf die göttliche Weltregierung aus, die für die Menschen ein tiefes Geheimnis birgt. Die Weisheit ist unerforschlich. Keiner weiß, wo sie zu finden ist; nur Gott kennt sie, sie ist sein (vgl. 11, 6—9; 28, 23 f. 38—41). Je mehr aber der Mensch die Beschränktheit seines Wissens anerkennen muß, desto mehr muß er die Offenbarung beachten. Das Wirken Gottes ist, wenn es auch nicht so scheint, Weisheit. Der Gott, der von Uranfang an in Erhabenheit und Weisheit in der Schöpfung waltet, kann auch den Menschen gegenüber sich nur weise verhalten. Gottes Weisheit manifestiert sich wie im Menschenleben, so in der Natur, wie in der sittlichen Weltordnung, so in der Naturordnung. 28, 12 f., wo der Dialog seinen Höhepunkt erreicht, wird die Weisheit nach ihrem vorweltlichen Sein und ihrer Mitwirkung bei der Weltschöpfung hochpoetisch geschildert. Und zwar erscheint die Weisheit objektiviert. Gott schaut sie; er stellt sie mit der Fülle ihrer Gedanken vor sich hin; er zieht sie gleichsam zu Rat, schafft nach ihrem Muster die Kräfte der Welt und ordnet das Leben auf derselben. Was Gen 1 vom Wort Gottes gesagt ist, ist Hi 28 von der Weisheit gesagt. Andererseits spricht der Verfasser von der menschlichen Weisheit und betrachtet diese als den Inbegriff aller sittlichen Eigenschaften, als die wahre Lebensklugheit. Sie ist das höchste, was der Mensch zu erstreben hat; er soll denkend immer tiefer in den Zusammenhang aller Dinge eindringen und so sein Lebensglück begründen. Freilich ist diese Weisheit nur bei Gottesfurcht erreichbar (5, 13; 12, 17; 28, 28), wenn sie auch durch Überlieferung sich fortpflanzt (8, 8 f.; 15, 18).

In den Psalmen ist nicht so häufig von der Weisheit die Rede. Wir lesen: Gott allein ist weise (33, 11), weise als Weltrichter (49, 4). Aus der Schöpfung und der wundervollen Ordnung in der Natur tritt die göttliche Weisheit hervor (104, 24; 136, 5 f.). Den Menschen teilt Gott Weisheit mit (19, 8; 51, 8; 90, 12; 105, 22; 119, 98). Die menschliche Weisheit steht parallel der Klugheit (49, 4) und dem Recht (37, 30). Anfang von Weisheit ist Gottesfurcht (111, 10).

In den Proverbien findet sich eine verschiedene Art der Betrachtung der Weisheit. Das hängt damit zusammen, daß das Buch aus verschiedenen Bestandteilen besteht: in der älteren Sammlung (vgl. 10, 1—22, 16; 22, 17—24, 22; 33; 34) erscheint die Weisheit meist nur als Eigenschaft, auch steht der Begriff noch nicht so im Vordergrund der Betrachtung; in der jüngeren Sammlung (vgl. 1—9) wird ausführlich über den Ursprung der Weisheit reflektiert und ihr eine große Bedeutung zugeschrieben. Jedenfalls bekommt in allen Spruchsammlungen die Alltagsmoral durch den Weisheitsbegriff eine gewisse spekulative Vertiefung. Wie sonst die Gerechtigkeit, ist hier die Weisheit der höchste sittliche Begriff (vgl. bes. R. Pfeiffer, die religiös-sittliche Weltanschauung des Buches der Sprüche, 1897). Und zwar ist die Weisheit Sammelname für die Verhaltungsmaßregeln im menschlichen Leben; sie ist Verstehen des Willens Gottes; sie ist die Klugheit, vermöge deren man auf der Welt Wohlergehen erreicht; sie ist praktische Fertigkeit und Kunst; sie besteht darin, daß der einzelne seinen Weg zu finden weiß, daß er

die Folgen der Schritte, die er unternimmt, erwägt. Theorie und Praxis ist nicht streng geschieden. Auch hier wird betont: Vorbedingung der Weisheit ist der Besitz von Gottesfurcht. Ohne diese kann man auch die Anfangsgründe wahrer Erkenntnis nicht besitzen. Weisheit und Gottesfurcht hängen beide zusammen (vgl. 1, 29; 2, 5; 14, 16; 28, 5; 22, 4; 15, 33; 1, 7; 9, 10), sind aber nicht identisch, denn zu der Gottesfurcht kann der Mensch durch sich selbst kommen, nicht aber zu der Weisheit. Diese hat ihren Grund nicht in dem Erkenntnistrieb der menschlichen Subjektivität. Sie hat nur die Beobachtung der göttlichen Gebote zur Voraussetzung (vgl. 2, 1; 7, 1. 2; 4, 4; 6, 23; 13, 13; 19, 16). Im Grunde ist die menschliche Weisheit eine Emanation der göttlichen (vgl. 2, 2f.; 3, 13f.; 8, 11f. 19; 4, 5f.). Denn Gott ist der alleinige Inhaber der Weisheit. Die Weisheit Gottes ist Urquell und Grund der menschlichen. In der göttlichen Weisheit sind Gottes Allwissenheit, Allmacht und Güte vereinigt. Durch die Weisheit offenbart sich Gott. Sie tritt personifiziert auf. Sie giebt sich kund in menschlichen Organen, besonders in den Lehrern des Volkes Israel (1, 20f., vgl. 3, 16f.). An allen Orten läßt sich die Weisheit vernehmen. Ihren Wert begründet sie selbst mit einer großartigen Selbstschilderung 8, 12f.: sie besitze wahre Klugheit; durch sie bleibe man von Verkehrtheit fern; sie spende die herrlichsten Güter denen, welche sie lieben (8, 12—21); sie sei die erste von allen Geschöpfen Gottes, sie stand Gott bei der Schöpfung der Welt zur Seite und wirke noch auf Erden und unter den Menschen mit spielender Leichtigkeit (מְשַׂחֶקֶת) (8, 22—31). Sie ladet zum Leben ein im Gegensatz zu dem Lockruf der Thorheit (9, 1—12 u. 13—18). Einige Forscher sind der Ansicht, daß die 8, 22f. vorliegende Schilderung eine wirkliche Hypostase der Weisheit voraussetzt. Die Weisheit ist von Gott losgetrennt gedacht, ganz selbstständig, als eine konkrete Gestalt, nicht bloß als eine Abstraktion. Durch sie ist die Brücke geschlagen zwischen dem transcendenten Gott und seiner Offenbarung in der Welt. Indes, nur der Gedanke an eine Personifikation liegt der Schilderung zu Grunde. Zwar ist zu betonen, daß der Unterschied zwischen Idee und Wirklichkeit für das Empfinden des Semiten nicht wie für uns so groß ist. Die Grenzen zwischen Bild und Thatbestand sind fließend. Aber: 1. weist der Zusammenhang von 8, 22f. darauf hin, daß an eine Personifikation zu denken ist. Der Schluß der sog. Einleitungsreden 1—9 hat eine lediglich praktische Bedeutung. Und es wird gesagt, daß die Weisheit den Menschen mitgeteilt werden kann. 2. wird Ewigkeit im eigentlichen Sinn der Weisheit nicht zugeschrieben. 3. Die Personifikation der Weisheit hat ihre Analogie in der Personifikation der Thorheit. 4. 8, 30 ist von der Weisheit als „Werkmeisterin" neben (unter) Gott die Rede (die Deutung אָמוּן „Pflegling" paßt nicht in den Zusammenhang), aber das spricht nicht gegen die Annahme der Personifikation. Dieser liegt vielmehr der Gedanke zu Grunde, daß die Weisheit nicht in Gott ruht, sondern wirksam bei dem Walten Gottes ist. Der eigentliche Urheber von allem ist Gott. Mit der Weisheit schafft er die Welt, wie er andererseits die Weisheit gleichsam in die Welt hineinlegt. Sie herrscht in Natur- und Sittenordnung und stellt den Einklang zwischen beiden her.

In dem Prediger Salomo tritt ein Weiser als philosophischer Schriftsteller auf und legt seine Lehre dem Salomo, dem Urbild alles Weisheitsstrebens, in den Mund. In dem ganzen Buch ist von der Weisheit als praktischer Lebenskunst die Rede. Der Verfasser ist überzeugt, daß alles Streben nach Weisheit Eitelkeit ist, daß es vergeblich ist, einen vernünftigen Grund für den Verlauf des Geschehens zu finden, das Bleibende in dem Wechsel der Erscheinungen zu entdecken, den besten Weg und die beste Methode menschlichen Handelns zu gewinnen. Das Wesen der Dinge ist nun einmal dem Menschen verborgen. Gottes Wille ist unerkennbar. Daran scheitert die Weisheit als theoretisches Erkenntnisstreben (vgl. 1, 12f.; 3, 11; 7, 23f.; 8, 17; 9, 1; 11, 5). Doch hat der Verfasser bei diesen seinen vergeblichen Versuchen praktische Lebensweisheit gelernt. Mit dieser will er auch andere bekannt machen. Nämlich, es gilt: Resignation und Gottesfurcht, Gewißheit von einem ewigen, lebendigen Gott und seinem Gericht. Diese praktische Lebensweisheit wird mit beredten Wort gepriesen (vgl. 2, 13f.; 7, 14f.; 8, 1. 5; 9, 13f.; 10, 2. 3. 10. 12f.) und auf die göttliche Absicht hingewiesen, Gottesfurcht in die Welt zu pflanzen (vgl. 3, 14; 5, 6; 7, 18; 12, 13).

In der polemisch-apologetischen Diatribe gegen das Heidentum, der Weisheit Salomos, ist die Weisheit der Hauptbegriff, an den sich alle religiösen und sittlichen Überzeugungen und Ermahnungen des Verfassers anschließen. Weisheit ist ihm im Gegensatz zum Materialismus und Fatalismus der ewige Lebenszweck. Und zwar wird die Weisheit objektiv und subjektiv gefaßt, als göttliche und als menschliche. Erstens gehört

die Weisheit zum Wesen Gottes; sie ist Gott immanent. Die Weisheit ist der Komplex des Wissens Gottes. In ihr sind alle sittlichen Prädikate Gottes zusammengefaßt (vgl. 9, 4). In der Weisheit weiß Gott seine eigenen Zwecke. Ferner wird die Weisheit als Emanation aus Gott aufgefaßt, gleichsam als Weisheit an sich. Sie ist die Hauptemanation des absoluten Wesens Gottes, ein Ausfluß aus seiner allmächtigen Herrlichkeit, eine Ausstrahlung seines ewigen Lichtwesens. Das legt der Verfasser besonders 7, 22—30 dar: nachdem der Verfasser 7, 17—21 die Weisheit als das vernünftige Prinzip in der Welt geschildert hat („eine idealisierte Ausführung der in 1 Kg 3, 12; 4, 29—34 gegebenen Schilderung der dem Salomo verliehenen Weisheit"), betrachtet er in hochpoetischer Rede das Wesen der Weisheit und ihrer durch die Welt sich erstreckenden Wirksamkeit. In 7×3 Prädikaten wird die Weisheit beschrieben (vgl. 7, 22. 23, und die Erläuterung von C. L. W. Grimm im Handb. zu d. Apokr., 1860, S. 152 f.). Die Weisheit erscheint als ein halb himmlisches, halb irdisches Wesen —, als Mittlerin zwischen Gott und den Menschen. Mit der orientalischen Emanationslehre hat die Betrachtung nichts zu thun. Es wird nicht gesagt, daß die Weisheit eine aus dem Wesen Gottes herausgeflossene Substanz ist. Nur die Ähnlichkeit wird zwischen ihr und Gott ausgesagt, nicht die Gleichheit. Man kann auch nicht erklären, daß die Weisheit im Sinne Philos als Mittelursache der Welt gedacht ist, denn es fehlt jede metaphysische Begründung. Aber aus der Betrachtung des ganzen Buches gewinnt man den Eindruck, daß die Weisheit auf das Bestimmteste von Gott unterschieden wird. Geahnt wird in der Weisheit eine selbstständige Persönlichkeit Gott gegenüber; ihr werden Wirkungen zugeschrieben, die sonst nach alttest. Anschauung von Gott ausgehen (vgl. 7, 27; 9, 4. 10; 10; 14, 3; 17, 2). Wie die Weisheit die Urheberin aller Dinge ist, so offenbart sie in der Ordnung des Weltganzen ihre Wirksamkeit (vgl. 9). Ein besonderes Problem bietet die Frage nach dem Verhältnis der *σοφία* zum *πνεῦμα* und *λόγος*. Offenbar ist für den Verfasser Weisheit und Geist identisch. Durch beide dokumentiert sich die göttliche Kraft und Wirksamkeit in der physischen sowie moralischen Welt (vgl. 1, 4. 5. 7; 7, 24. 28; 8, 1; 9, 17; 11, 25 und 12, 1). Eine bestimmte Begrenzung beider Begriffe wird nicht geboten, auch nicht 1, 4 f. und 9, 17. Dagegen findet sich für die Gleichsetzung von *σοφία* und *λόγος* im Inhalt des Buches keine Stütze. 16, 12 ist *λόγος* der Wille Gottes; 18, 15 ist er eine dichterische Personifikation des göttlichen Wollens und Wirkens (vgl. 18, 25); 9, 1. 2. wechseln *λόγος* und *σοφία* nicht so miteinander, daß man beide Worte für gleichbedeutend halten müßte: 1ᵇ und 2ᵃ bilden keine Parallele, vielmehr liegt ein Gedankenfortschritt vor; 1ᵇ besagt nur, daß Gott die Welt durch sein Schöpferwort als Äußerung seines Willens ins Dasein gerufen hat. Die Weisheit wird zweitens auch subjektiv gefaßt. Freilich ist die Weisheit den Menschen nicht angeboren; sie wird den Menschen angeboten. Sie ist eine Himmelsgabe und wird allen gottliebenden Seelen zu teil. In eine Seele, die Übles sinnt, kehrt sie nicht ein, vgl. 1, 4—6; 6, 12; 11, 13. Der Mensch kann die Weisheit empfangen, weil er *νοῦς* und *ψυχή* hat. Und zwar ist die subjektive Weisheit als theoretische die Einsicht in das Wesen alles Seienden (*τοῦ ὄντων γνῶσις ἀψευδής*), vgl. 7, 16—21; als praktische die richtige Auffassung der Lebensverhältnisse, welche sich in dem rechten Handeln zeigt, vgl. 3, 11; 4, 11; 6, 17 f.; 7, 12 f. Weisheit und Frömmigkeit sind identisch, vgl. 4, 16. 17 (*δίκαιος* und *σοφός*). Der Mangel an Weisheit ist Sitz und Quelle der Sünde (Thorheit). Endlich beschreibt der Verfasser in mannigfachen Wendungen den Segen der Weisheit als des Erlösungsprinzips. Sie vermittelt auf allen Gebieten die richtige Erkenntnis; sie gewährt Einsicht in die Elemente der Natur (7, 7); sie lernt Gottes Willen erkennen (9, 17. 18); sie giebt innere Lauterkeit (6, 9 f.); sie macht vor Gott angenehm (7, 14; 9, 6); sie schenkt die reichste Summe moralischer Güter (7, 11; 8, 5 f.); sie macht die Frommen zu Gottes Freunden und Propheten (7, 27). Die Weisheit ist somit das höchste Gut.

In dem Buch Jesus Sirach giebt der Verfasser, welcher von Jugend auf nach Weisheit gestrebt hat (vgl. 51, 13 f. 17 f.), die Resultate seiner praktischen Studien und Beobachtungen, die Frucht seiner Lebenserfahrungen. Er bietet „ein Kompendium des jüdischen Glaubens und der jüdischen Bildung in Verteidigung der väterlichen Religion gegenüber dem Griechentum" (vgl. R. Smend, Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt, 1906, auch GgA 1906, 755 f.). Augenscheinlich hat sich der Verfasser dabei an ältere Spruchsammlungen, so an Pr. angelehnt (vgl. bes. K. Gasser, Die Bedeutung der Sprüche Jesu Ben Sira für die Datierung des althebräischen Spruchbuches, 1904). Für den Verfasser fällt die Weisheit mit der Religion zusammen. Die Weisheit steht nicht über und neben der Religion (vgl. Hi u. Pr). Sie ist identisch mit dem Gottesglauben der

Väter. Und zwar wird sie betrachtet als Gegenstand des Studiums, des Lernens und Wissens sowie als Maßstab für das sittliche Handeln, als Zweck des Lebens. Gleich zu Beginn des Buches wird das Wesen der Weisheit geschildert; K. 24 findet sich ein großes Lobgedicht. Im übrigen sind die Grundgedanken dieselben wie in den zuvor genannten Schriften. Zunächst wird hervorgehoben, daß die Weisheit zum Wesen Gottes gehört. Gott trägt in sich die absolute Weisheit. Sie steht in engem Zusammenhang mit der Allwissenheit. Durch sie hat er die Schöpfung beschlossen; nach ihr hat er die Welt eingerichtet; mit ihr erkennt er und durchdringt er alles; sie ist der Höhepunkt der Offenbarung Gottes (vgl. 1, 2; 15, 18. 19; 24, 10 f.; 42, 15 f.). Die Weisheit ist auch das Prinzip der Erlösung: sie ruft und lockt die Menschenkinder; sie ladet Redliche zu himmlischen Gütern ein und macht ihre Liebhaber zu Gottessöhnen; sie sucht, hervorgehend aus dem Munde des Höchsten und die Erde bedeckend, bei allen Völkern einen Ruheort, bis ihr der Schöpfer als Wohnung das „Zelt Jakobs" bestimmt (vgl. 24, 4 f. 12 f.). Es ist beachtenswert, wie der Verfasser den Vorrang Israels vor anderen Völkern betont. Israel ist für ihn der Ort, wo man die wahre Weisheit finden kann (vgl. auch 15, 1; 19, 20). Der Weisheitsbegriff nimmt also eine national-theokratische Färbung an. Auf der anderen Seite wird derselbe nomistisch spezialisiert. Das Gesetz ist der Inbegriff der Weisheit. Das Gesetz teilt Weisheit mit (vgl. 24, 19. 22; 1, 16. 26; 15, 1; 45, 5 f.). Undeutlich ist, ob der Verfasser die Weisheit als eine Hypostase gedacht hat. Man hat das vielfach auf Grund von K. 24 (vgl. auch 42, 21 f.) angenommen. Die Weisheit tritt hier auf in der göttlichen Ratsversammlung als Ersterschaffene aller Geister; sie rühmt sich von Anfang an von Gott geschaffen zu sein. Sie ist als selbstständiges Wesen zu denken, welches schaffend und ordnend die Welt gestaltet und im Menschen wirkt. Andere Forscher sprechen von einem Mittelding zwischen Personifikation und Hypostase. Indes wird man auch hier nur (vgl. Pr 8) an eine poetische Personifikation denken müssen. Die Wirksamkeit Gottes wird durch Personifikation seiner Kräfte dargestellt, denn: 1. die Auffassung der Weisheit als Hypostase würde nicht mit dem sonstigen theistischen Standpunkt des Verfassers übereinstimmen; 2. finden sich 1, 1—20 Spuren von Personifikation: 1, 3 f. erklärt sich aus Kombination von Gen 1, 2. Die Bezeichnung der Weisheit als *κτίσμα* ist nur dichterisch; 3. K. 24 ist nicht von der Weisheit als Werkmeisterin, welche die Welt geschaffen hat, die Rede; die Welt ist nur Schauplatz ihrer Thätigkeit; 4. der Verfasser spricht über die Weisheit als Erbteil der Juden (vgl. 24, 8). Betrachten wir ferner den Begriff der menschlichen Weisheit, so ist derselbe mannigfach nüanciert. Man kann unterscheiden die Weisheit a) als Kenntnis der göttlichen Werke in der Schöpfung, b) als Kenntnis des göttlichen Willens, c) als Lebensklugheit und nüchterne Verständigkeit, als das Vermögen, dem Willen Gottes entsprechend zu handeln. In dieser Beziehung zeigt sich die Weisheit in der Lauterkeit der Gesinnung, in Keuschheit, Liebe, Treue, Demut und Bescheidenheit, vornehmlich in der Herrschaft über die Zunge (vgl. 11, 1; 4, 24; 5, 1. 13; 7, 4 f.; 8, 1; 20, 7. 23; 12, 1). Besondere Beachtung verdient das Verhältnis von Gottesfurcht und Weisheit. Einerseits ist die Meinung die: auf dem Grunde der Gottesfurcht erwächst die Weisheit, andererseits, die Gottesfurcht ist der Abschluß der Weisheit. Der Weise ist der Fromme; der Unverständige ist der Sünder, vgl. 1, 14. 16. 20 u. ö. Wesentlich identisch mit der Gottesfurcht ist die *παιδεία*, d. i. die mit den göttlichen Geboten übereinstimmende Lebensverfassung (vgl. 1, 26; 4, 24; 8, 8; 41, 14; 42, 8; 51, 26). Ferner ist es charakteristisch, wie der Verfasser auf die Anstrengungen aufmerksam macht, welche es kostet, um zur Weisheit zu gelangen (vgl. 6, 18 f.; 14, 22 f.; 24, 34; 40, 18 f.; 50, 27 f.; 51, 13). Gleichwohl ist die Weisheit eine Gabe. Gott schenkt das Gute den Menschen; er spendet denen, die ihn lieben, Weisheit (vgl. 1, 10. 16). Sie wird gefunden im göttlichen Wort (vgl. 1, 4; 8, 9). An sich zwar ist die Weisheit unergründlich (vgl. 18). Endlich wird auch hier die Wirkung der Weisheit gepriesen. Nur die Weisheit macht glücklich; unendlich beglückend ist ihr Besitz (vgl. 1, 16 f.; 4, 11 f.; 6, 18 f.; 14, 20 f.; 37, 22 f. und 24, 22 f.).

Die Gedanken des Jesus Sirach über die Weisheit finden wir zum Teil im Buch Baruch wieder. Der Verfasser trennt die Weisheit von Gott (3, 32. 37), schildert sie in dichterischer Personifikation, wie sie bei Gott wohnte, unter den Menschen wandelte und Israel verliehen wurde. Die Völker der Erde haben die Weisheit nicht gefunden. Und zwar ist durch das Gesetz die Weisheit Israel zugänglich. Die an der Weisheit festhalten, sind zum Leben bestimmt (vgl. 3, 11. 23. 36 f.; 4, 1 f.). Aus der Stellung, welche im Buch Baruch der Begriff einnimmt, muß man schließen, daß der Glaube an die Weisheit unter den gebildeten Juden verbreitet war.

III. Die Weisheit im Neuen Testament. Wir richten zuerst den Blick auf den Weisheitsbegriff in der religiösen Vorstellungswelt der Juden im ersten vor- und nachchristlichen Jahrhundert. Bei den Rabbinen tritt der Begriff zurück. Man reduziert die Weisheit lediglich auf das Gesetz. Durch das Studium der Thora wird Weisheit gewonnen. Die Schriftgelehrten werden die Weisen genannt, weil sie die Thora erklären, vgl. F. Weber, Jüdische Theol. auf Grund des Talmud und verwandter Schriften², 1897, 95 f., 125 f. Der Weisheitsbegriff findet sich auch in der apokalyptischen Geistesrichtung. Typisch ist das Henochbuch. Der Verfasser will „ein System der rein biblischen Weltanschauung und Weisheit" aufstellen. Gott erscheint als Besitzer der Weisheit. Sie hat ihren Wohnsitz im Himmel und wird in der messianischen Zeit auf die Gerechten ausgegossen (vgl. 48, 1. 6. 7; 49, 1 f.; 91, 10); insbesondere erscheint der Messias als Inkarnation der Weisheit (49, 3). Er verleiht Weisheit und Erkenntnis und wird alle Geheimnisse der Gerechtigkeit offenbaren (vgl. 38, 3; 46, 3; 51, 3 u. bes. A. Dillmann, Das Buch Henoch, 1853), ferner Apok. Baruch (syr.) 48, 24; 77, 16; 44, 14; 4 Esr 8, 12; 13, 54. 55 Testam. XII patriarch., T. Levi, 18 (arm.). Eine größere Bedeutung hat der Weisheitsbegriff in dem hellenistischen Schrifttum. Die Weisheit bildet einerseits die Mittlerin der Kluft zwischen dem verborgenen Gott und der Welt, andererseits ist sie mit dem Begriff Religion identisch. Moses ist nicht nur Religionsstifter, sondern Weisheitslehrer. Die Weisheit leitet zur Tugend an. Das Wissen muß mit der Ethik verbunden sein; dabei muß der Mensch Gott verehren, wenn er Weisheit haben will. Vgl. Philo (bes. A. F. Dähne, Gesch. Darstellung der jüd.-alex. Religions-Philosophie I, 1834; C. Siegfried, Philo von Alexandria, 1875, S. 23. 215 f.; sowie die neueren Schriften darüber), den Aristeasbrief, das sog. 4 Makk-Buch, Josephus.

In den drei ersten Evangelien lesen wir den Begriff *σοφία* am häufigsten bei Lc (sechsmal), dagegen bei Mc einmal, bei Mt dreimal. Und zwar steht das Wort: 1. ohne jede religiöse Beziehung im Sinn von intellektueller Befähigung, vgl. Mt 12. 42 u. par. Lc 11, 31 (*τὴν σοφίαν τοῦ Σολομῶνος*); Lc 21, 15 (hier auch im Sinn des richtigen Handelns, wobei Jesus als der die Weisheit spendende erscheint). Mt 11, 25; 23, 34 heißen die Schriftgelehrten *σοφοί*, vgl. Lc 10, 21; 2. im religiösen Sinn vom Verständnis des Willens und der Wege Gottes, sowie der Fähigkeit, davon Zeugnis zu geben, vgl. Mt 13, 54; Mc 6, 2. Lc 2, 40. 52 ist davon die Rede, daß Jesus Einsicht hat in alles, was Gegenstand seiner Beobachtung und Überlegung ist, daß er die Fähigkeit besitzt, die göttliche Wahrheit richtig zu verstehen; 3. Mt 11, 19; Lc 7, 35 erscheint Jesus als der, welcher die der göttlichen Bestimmung des Menschen entsprechende Lebensauffassung (=Weisheit) repräsentiert. Beide Stellen gehen auf eine gemeinsame Quelle zurück, die augenscheinlich von Lc treuer wiedergegeben wird. Der Gedanke ist der: die Weisheit Gottes, welche Johannes dem Täufer seine Lebensweise vorschrieb, ebenso wie Jesus, wird von ihren Wirkungen her gegenüber den geringschätzigen und verleumderischen Reden ihre beweiskräftige Rechtfertigung empfangen. Diejenigen, welche sich durch sie bestimmen lassen, werden ihre Wahrheit erkennen. Die Fassung dieses Gedankens giebt Mt allgemeiner wieder (*καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν τέκνων* [var. *ἔργων* ist später entstanden, gegen Westcott, Hort, Tischendorf, Weiß, Zahn] *αὐτῆς*); 4. findet sich *σοφία* Lc 11, 49. Hier giebt Lc sehr wahrscheinlich eine judenchristliche Sondertradition wieder, während die Fassung der Worte, wie sie Mt 23, 34 bietet, nicht die ursprünglichere sein wird. Denn hier sind die Worte bereits auf die Verfolgung der Apostel bezogen; auch erscheint das *διὰ τοῦτο* Mt 23, 34ᵃ und Lc 11, 49ᵃ bei Lc angemessener als bei Mt, wo es Schwierigkeiten bereitet. Unklar ist, wie Lc 11, 49 die Anführungsformel (*διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν*) zu verstehen ist. Man sagt: 1. Lc denkt an Jesus, welcher sich selbst als Weisheit Gottes bezeichnet. Dagegen ist es unwahrscheinlich, daß Jesus sich als *σοφία* bezeichnet haben sollte; auch wird man ihn nicht früh in judenchristlichen Kreisen so genannt haben; endlich ist dabei das Präteritum (*εἶπεν*) auffällig. 2. Lc meint: Jesus verkündigt hier wie 7, 35 den Ratschluß der göttlichen Weisheit. Diese hat beschlossen, wie einst die Propheten, so jetzt auch die Apostel zu senden. Das Ganze ist ein Ausdruck der zweckvollen, das Heil der Welt veranstaltenden Intelligenz Gottes. Aber, ein solcher Gebrauch des Ausdruckes *σοφία εἶπεν* hat sonst keine Analogien; und das Folgende (*καὶ λέγω ὑμῖν*) will dazu nicht recht passen. Offenbar bezieht sich Jesus nach Lc, um den Sinn und die Handlungsweise der Juden zu charakterisieren, auf eine verloren gegangene jüdische Schrift prophetischen oder apokalyptischen Inhalts, in welcher die Weisheit Gottes redete, oder welche den Titel *ἡ σοφία τοῦ θεοῦ* führte. Daraus werden dann die Worte Lc 11, 49ᵇ—51 citiert.

Auffallend ist das Fehlen des Begriffes σοφία bei Jo, obwohl doch dessen Gedankenwelt das Wort erwarten läßt. Das Fehlen hat man dadurch erklären wollen, daß das Ev. in einer Zeit entstand, in welcher die häretische Gnosis bereits ein längeres Stadium der Entwickelung durchlaufen hatte. Da in dieser die σοφία eine bedeutsame Rolle spielte sowie eng mit dem Dualismus zusammenhing, wählte der Verfasser des Jo den Begriff ἀλήθεια, indem er eben den Dualismus aufs schärfste abweisen wollte (vgl. J. Grill, Untersuchungen über die Entstehung des vierten Ev., I, 1902, S. 199 f.). Indes, dabei ist der Begriff σοφία in einen allzu engen Zusammenhang mit der Gnosis gesetzt, der nicht bewiesen ist. Augenscheinlich meidet Jo das Wort, weil er gegen den heidnischen Synkretismus (insbes. gegen den Intellektualismus) sich wendet. Nicht mit der σοφία identisch ist der Logosbegriff, denn das beweist 1. das Verhältnis zu χάρις und ἀλήθεια (1, 14. 16. 17); 2. findet sich in den ältesten christlichen Schriften nirgends eine Vertauschung der Begriffe λόγος und σοφία, wie das z. B. bei Philo der Fall ist. Aber der johanneische Logos hat seinen Vorläufer an der σοφία. Die Vermittelung bilden Stellen, wie Si 24; Sap. Sal. 7. Insbesondere ist die Ähnlichkeit zwischen Si 24 und Jo 1 zu beachten: beide Darstellungen beginnen mit der Wirksamkeit (der σοφία einerseits und des λόγος andererseits) bei der Schöpfung und der Fortdauer der Welt; beide kommen dann auf geistiges, auf die Wirksamkeit bei allen Völkern, besonders unter den Juden.

Der gleiche Sprachgebrauch wie im Lc liegt AG vor. Hier ist σοφία einmal die religiöse Erkenntnis und Rede, ein Ausfluß des hl. Geistes (vgl. 6, 3. 10), sodann die Klugheit mit Bezug auf das praktische Verhalten (vgl. 7, 10, 22).

Paulus spricht in seinen Hauptbriefen besonders im 1 Ko von der Weisheit. Dazu war er durch die Verhältnisse genötigt. Weil man bezweifelt hatte, ob Paulus σοφία vortragen könne, beweist er, daß ihm diese nichts fremdes sei. Er übernimmt den Begriff (1, 17—2, 13 findet sich σοφία 15mal, sonst noch 3, 19; 12, 8, vgl. 2 Ko 1, 12) und zeigt, daß das Evangelium Weisheit sei, und für wen es sich als Weisheit kundgiebt. Ueber die menschliche Weisheit, welche durch Schulung des natürlichen Denkvermögens gewonnen wird, urteilt er dabei höchst ungünstig. Sie ist ihm fleischlich, d. h. nicht Frucht göttlichen Einflusses (1, 26; vgl. 2 Ko 1, 12), falsch (2, 5. 13; 1, 15. 19 vgl. Rö 1, 22), völlig unfähig, den Heilsweg zu finden, eine Verdunkelung der Bedeutung des Kreuzes Christi. Nur die göttliche Weisheit ist ihm die wahre. Diese bildet für ihn das Objekt seiner Reflexionen. Sie wird von Paulus aufgefaßt als Kraft, die durch Christus in die Erscheinung getreten ist. In Christus sind alle Schätze der Weisheit Gottes beschlossen (vgl. 1 Ko 1, 18. 21. 24). 1 Ko 1, 30 werden die objektiven Lebensgüter angegeben, welche das Wesen der σοφία ausmachen. Daher ist das Evangelium Weisheit. Die Ursache, warum Gott, der Alleinweise, Rö 16, 27, die Welt auf dem Wege der menschlichen Weisheit nicht errettete, ist die, daß die Welt die göttliche Weisheit in der natürlichen Offenbarung nicht erkannte. Durch Christus sowie durch den Geist ist eine Erkenntnis Gottes, des göttlichen Heilsplanes sowie der himmlischen Dinge (vgl. 1 Ko 2, 9) möglich geworden. Dem natürlichen Sinne ist das Himmlische unfaßlich; der Geistesmensch dagegen durchschaut die Geheimnisse höherer Art. Der Geist kann erschließen, was kein Auge gesehen hat. Das macht Paulus 1 Ko 2, 10 f. an einem Bilde klar und spricht über die Art der Mitteilung der Weisheit an die Gläubigen. Dabei ist überall vorausgesetzt, daß dem Menschen νοῦς, φρόνησις, σύνεσις eignet. Vollkommen freilich ist auf Erden die Weisheit Gottes nicht erkennbar, vgl. Rö 11, 33. Ein besonderes Problem bildet die Frage nach dem Verhältnis von σοφία zu πίστις und γνῶσις. Paulus kennt eine Gnadengabe der γνῶσις 1 Ko 12, 8; 13, 2. 8; 14, 6 und führt das Evangelium als höheres Wissen ein, vgl. 2 Ko 2, 14; 10, 5; 4, 6 und 11, 6. Nach 1 Ko 1 und 2 ist die γνῶσις keine Aufhebung des πίστις; sie steht nicht über dem Glauben. Die γνῶσις bezieht sich auf das natürliche Denkvermögen, auf die Vernunft, welche in die göttliche Offenbarung Einsicht zu gewinnen sucht, wobei stets die Beziehung auf Christus aufrecht erhalten wird. Ein spezielles Objekt der γνῶσις ist die Auslegung des Alten Testamentes. Endlich betont Paulus im 1 Ko, daß der Vortrag der göttlichen Weisheit für die Gläubigen in der ersten Zeit nach ihrer Bekehrung nicht geeignet ist (vgl. 3, 1. 2 (νήπιοι ἐν Χριστῷ). Die göttliche Weisheit ist für τέλειοι (2, 6; 14, 20). Erst diese besitzen die Fähigkeit, die σοφία richtig zu erfassen. Dabei denkt aber Paulus nicht an einen Zustand der Vollkommenheit, der nur von wenigen erreicht werden kann, sondern an den, der für alle normal ist. Es giebt für jeden einen Fortschritt vom Niederen zu Höherem; und schon auf Erden muß der Mensch die göttliche Weisheit, die in Christus erschienen ist, soweit es geht, zu gewinnen suchen. Das Wort σοφός gebraucht Paulus

1 Ko 1, 19f. 26f.; 3, 1; Rö 1,14. 22 rein intellektuell (im Gegensatz zu den Ungebildeten). 1 Ko 3, 10; 6, 5 ist dabei an das erlernte Wissen, welches Voraussetzung des Lehrers bezw. des Richters ist, gedacht. 1 Ko 3, 18, Rö 16, 19 steht *σοφός* im Sinne der theoretischen und praktischen Weisheit, wie sie durch Christus gewonnen wird.

Wenn ferner in dem Eph und Kol der Weisheitsbegriff eine besondere Rolle spielt (*σοφία* kommt neunmal vor, *σοφός* Eph 5,15), so hat das darin seinen Grund, daß im Kol eine judenchristliche, synkretistische Richtung (vgl. 2, 23) bekämpft und im Eph eine allgemein gehaltene Predigt über die Universalität des Christentums dargeboten wird. Paulus betont, daß gewiß Erkenntnis angestrebt werden müsse, daß aber der Inhalt dieser Erkenntnis sei Gottes auf des Menschen Heil gerichteter, in Christus offenbar gewordener Wille. In Christus liegen alle Schätze der *σοφία* und *γνῶσις* verborgen (Kol 2, 3). Er ist Grund und Ziel der Welt. Dabei ist den Darlegungen im Eph charakteristisch, wie das Verhältnis der *σοφία* zur *ἐκκλησία* bestimmt wird. Die Meinung ist die: die Kirche steht in organischer Verbindung mit Christus; in ihr beginnt sich das von Gott bestimmte Weltziel zu realisieren; sie ist das Mittel, wodurch die göttliche Weisheit mehr und mehr zur klaren Erscheinung kommt. Im Hinblick auf die Kirche werden alle wunderbaren Fügungen auf der Welt, alle für die Menschen wundersamen Wege verständlich. Durch die Kirche wird selbst den Engeln die in ihrer äußeren Erscheinung große Mannigfaltigkeit der Weisheit (*ἡ πολυποίκιλος σοφία*) klar (Eph 3, 10). Die Weisheit zeigt sich in den vielen Mitteln, die Gott benutzt, um seinen Heilsrat zu vollenden. Von dieser göttlichen *σοφία* wird auch hier die menschliche *σοφία* unterschieden, die insbesondere der Geist vermittelt, vgl. Eph 1, 17 (*πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ* [*θεοῦ*]). Sie ist einmal theoretisch die Fähigkeit, den verborgenen Zusammenhang der Dinge zu erkennen, sich richtige Gedanken über den göttlichen Willen zu machen und aus der Erkenntnis des letzten Zweckes das einzelne wahr zu beurteilen. Parallel mit *σοφία* steht *ἐπίγνωσις* und *σύνεσις* (vgl. Kol 1, 9; 2, 2; 3, 10; Eph 4, 13). Sie ist sodann die praktische Lebensweisheit, gleichsam die Einführung der erkannten göttlichen *σοφία* in das praktische Leben mit seinen konkreten Beziehungen. Mit der Erkenntnis des letzten Weltzieles sowie des sittlichen Endzweckes des Lebens, wie beides durch Christus offenbar geworden ist, ist die Möglichkeit dargeboten, daß man im Leben stets die rechten Mittel anwendet und die richtigen Wege geht, vgl. Kol 1, 9. 28; 4, 5; Eph 1, 8 (bes. *πάσῃ* betont, sowie die Zusammenstellung der *σοφία* mit *φρόνησις*, d. i. der aus der Weisheit in jedem einzelnen Fall hervorgehenden Einsicht). Darum heißt es, daß Zurechtweisung und Lehre die Gläubigen in der rechten Weisheit fördert, daß man mit denen, die außerhalb der christlichen Gemeinschaft stehen, in Weisheit verkehren soll (*ἐν σοφίᾳ περιπατεῖτε*), d. h. daß man alles vermeidet, was ihnen Anstoß bereiten könnte (vgl Kol 1, 28; 3, 16; 4, 5).

In den Pastoralbriefen fehlt das Wort *σοφία*. 2 Ti 3, 15 ist davon die Rede, daß das Studium des Alten Testaments die Weisheit, welche zum Heil führt, d. h. wahre Heilserkenntnis bewirkt (*σοφίσαι εἰς σωτηρίαν*). 1 Ti 1, 17 steht in einigen Kodices (so K. L.) *σοφός* als Attribut Gottes neben *ἄφθαρτος*, *ἀόρατος*, *μόνος*. Unter den kath. Briefen (vgl. 2 Pt 3,15 und 1, 16 [*σεσοφισμένοις μύθοις*]) spielt nur im Ja der Weisheitsbegriff eine Rolle. *σοφία* ist eine Gabe (1, 5), die sittliche Grundtugend überhaupt, das Fundament der sittlichen Lebensführung. In der Weisheit hat der Gläubige das neue Lebensprinzip, durch welches sich Gesetz und Freiheit zu innerer Einheit verbindet. Sie ermöglicht die wahre Lebensverfassung, giebt die Kraft, die rechte Gesinnung in vollkommener Weise zu bethätigen, in allen Anfechtungen Standhaftigkeit zu bewahren und einen dem göttlichen Willen entsprechenden Wandel zu führen (vgl. 1,25). Aus den guten Handlungen erkennt man, daß Weisheit den Menschen leitet, 3, 13—15. In diesem Abschnitt, welcher die Leser auffordert, sich zu prüfen, ob sie weise und darum zum Lehren berufen sind, betrachtet Ja den Charakter der Weisheit, indem die wahre (*ἡ σοφία ἄνωθεν κατερχομένη*) der falschen (*ἐπίγειος*, *ψυχική*, *δαιμονιώδης*) gegenübergestellt und in ihren Wirkungen geschildert wird. Wenn Ja 3, 13 neben *σοφός ἐπιστήμων* gebraucht wird, so geht *σοφός* auf den Besitz der Erkenntnis, *ἐπιστήμων* auf die praktische Verwertung derselben. In der Apk endlich ist Weisheit einmal das Heilsgut, welches der Herrlichkeit Christi zukommt (5, 12; 7, 12), sodann soviel als Verständigkeit, Scharfsinn (13, 18, vgl. 17, 9). Durch Weisheit vermag der Verstand die apokalyptischen Rätsel zu deuten.

IV. Zusammenfassung. In verhältnismäßig nicht vielen Stellen der Schrift wird Gott als der Weise bezeichnet. Seine Weisheit umfaßt alles Erkennen, Wissen und Handeln. Sie ist der Inbegriff der Vollkommenheit Gottes. Vermöge der Weisheit,

welche von der Liebe unzertrennlich ist, erkennt und wirkt Gott alles, das ganze sowie das einzelne. Aber die Weisheit ist auch für Gott objektiv: sie ist „der aus Gott hervorgegangene, schöpferische und ordnende Weltgedanke". Sie dient zur Ausführung der göttlichen Ratschlüsse. Was urbildlich in Gott vorhanden ist, wird durch die Weisheit abbildlich in der Kreatur gesetzt. Die Schöpfung ist ein Produkt der Weisheit, nicht der Erkenntnis Gottes. Und wie die Weisheit sich in der Schaffung der Welt bethätigt, so in der Erhaltung und Regierung derselben. Sie beherrscht das Ganze des Weltalls in seiner Einheit. Über Natur und Geschichte ist gleichsam die Weisheit ausgegossen. Die Gedanken der göttlichen Weisheit bilden das Einheitsband zwischen Gott und der Welt; sie realisieren sich nach dem Zweck, den Gott verfolgt. Der Weltzweck ist durch Christus offenbar geworden. Durch seinen Sohn hat Gott seine Gedanken ausgesprochen. Er ist Erscheinung der göttlichen Weisheit. Und zwar wird in der Schrift erst im Neuen Testament der Begriff der Weisheit speziell auf die Heilsordnung und ihre Durchführung in der Geschichte bezogen. Durch die Erlösung, welche Christus bringt, bekommt die Schöpfung ihren Zweck, welcher durch die Sünde in Frage gestellt war, wieder. Ein Reflex der göttlichen Weisheit ist die menschliche. Diese ist zunächst ein geistiges Sichhineinversetzen in das von der göttlichen Weisheit Geschaffene. Durch den Geist ist der Mensch zur Erkenntnis disponiert. Die Erkenntnis besteht in der Konformität des menschlichen Geistes mit der göttlichen Weisheit und dem von dieser Geschaffenen. Sie bezieht sich auf die Offenbarung Gottes in Natur und Geschichte. Dabei ist Gott nur soweit erkennbar, als er sich offenbart. Nur die Offenbarung bietet den Schlüssel zur Gotteserkenntnis. Der Mensch kann allein die Gesetze sowie die Wirkungen erkennen, welche vermöge der göttlichen Weisheit in der Welt sind. Alles andere ist ihm verborgen. Mit der theoretischen Bedeutung der menschlichen Weisheit ist meist die praktische verbunden. Diese sucht Gottes Gedanken zu verwirklichen und die dem göttlichen Willen entsprechenden Zwecke auf der Welt durchzusetzen. Dadurch ist der einzelne zur Mitarbeit befähigt an dem, was Gott mit seiner Weisheit auf der Welt verwirklicht. **G. Hoennicke.**

Weisheit, Buch der s. d. A. Apokryphen Bd I S. 652, 8.

Weiß, Adam, geb. ca. 1490, gest. 25. Sept. 1534, Lic. theol., Pfarrer in Crailsheim, einflußreicher Ratgeber des Markgrafen Georg von Brandenburg-Ansbach und Mitreformator der Markgrafschaft. — Quellen: Veesenmeyer, Kleine Beiträge zur Geschichte des Reichstags in Augsburg 1530, Nürnberg 1830, S. 116ff. Mein Lebensbild von Weiß im Schwäbischen Merkur 1879, Nr. 153 u. AdB 41, 554; Th. St. a. W. 1880, S. 178, 184, 190ff., 1882 S. 183. Aus seinem Briefwechsel ib. 1882 S. 314ff., 1883 S. 30ff., 1885 S. 1ff. Beitr. zur B. KG. 5, 226ff. 7, 32ff. 241ff. Zwinglii op. ed. Schultheß 7, 1, 197. 291. Sculteti annales 1, 135. Hausdorf, Laz. Spengler, S. 225; Hocker, Heilsbronner Antiquit.-Schatz, Suppl. S. 159, 167; Anecdota Brentiana ed. Pressel, S. 6, 121, 122; Hartmann, Erh. Schnepf, S. 154. Briefe von Weiß, welche im 18. Jahrhundert der Nürnberger Prediger Regelein besaß, sind wieder verschollen. Fünf Schreiben Martin Meglins an Weiß in Georgiis Uffenheimer Nebenstunden, S. 1238—1266; Weiß, Acta in Comitiis Augustanis quaedam in Georgiis Uffenheimer Nebenstunden, S. 673—747, auch abgedruckt in Förstemanns neuem Urkundenbuch. Die Eröffnungsrede seiner Vorlesungen über Petrus Lombardus in den Bl. f. W. KG. 1887, 1ff. Schülin, Fränk. Ref. Geschichte, 1731; v. der Lith, Erläuterung der Ref. Historie, 1733; Engelhardt, Ehrengedächtnis der Ref. in Franken, 1861; Hartmann und Jäger, Brenz, 2 Bde, 1841; Kolde, Andreas Althamer 1895; Westermeyer, Die Brandenburgisch-Nürnbergische Kirchenvisitation und Kirchenordnung 1528—33, 1895; Steitz, Tagebuch des Wolfg. Königstein S. 52; Schornbaum, Die Stellung des Markgrafen Kasimir von Brandenburg zur reformatorischen Bewegung in den Jahren 1524—27, 1900; Schornbaum, Zur Politik des Markgrafen Georg von Brandenburg vom Beginne seiner selbstständigen Regierung bis zum Nürnberger Anstand 1528—32, 1906, Bl. w. KG. 1893, 34. Akten des Staatsarchivs und des Konsistoriums in Stuttgart, des Kreisarchivs Nürnberg, des Oberamts, des Dekanats und der Stadt Crailsheim.

Weiß stammte aus einer in Crailsheim alteingesessenen Familie; sein Vater war ohne Zweifel der Bürgermeister Burkhardt Weiß, während der Reformator nach einem Verwandten, dem Kanonikus Adam Weiß im Stift zu Ansbach, genannt war. Geboren ist er um 1490. Seine akademische Bildung hatte er in Mainz empfangen, wo er tüchtig humanistisch und theologisch geschult, als Lehrer 1512—1521 thätig war. Wie seine noch ziemlich wohlerhaltene Bibliothek beweist, studierte er fleißig die neu aufblühende Litteratur der Humanisten, mit Eifer verfolgte er den Kampf Reuchlins mit den Humanisten und war voll Begeisterung für Erasmus, dessen Ausgabe des NTs und des Hieronymus er

freudig begrüßte und studierte. Als **Baccalaureus biblicus** las er über die Genesis, 1517/18 als **sententiarius** über das erste Buch der Sentenzen des Peter Lombardus. Seine Eröffnungsrede zu diesen Vorlesungen ist eine unzweideutige Verurteilung der ganzen scholastischen Theologie. Aber er wurde als Lehrer geschätzt, erlangte die Würde eines Licentiaten und ein der Universität zustehendes Kanonikat am Liebfrauenstift in Frankfurt. Er war mit Kaspar Hedio in Mainz, Wilhelm Nesen in Frankfurt und Peter Eberbach befreundet. Ende 1521 war Weiß von den Markgrafen Kasimir und Georg von Brandenburg-Ansbach auf die wohldotierte und umfangreiche Pfarrei seiner Vaterstadt berufen worden, wo er alsbald unter großem Beifall evangelisch zu predigen und reformatorisch zu wirken begann und eine neue Kirchenordnung einführte. Dazu hatte er sich am 14. April 1523 Zwinglis Rat erbeten, mit dem er schon am 12. April 1522 in brieflichen Verkehr getreten war. Bald gewann er auch Einfluß auf den Gang der Reformation in der Markgrafschaft Brandenburg. Auf dem Landtag zu Ansbach am 21. September 1524 verfaßte Weiß mit seinem Freund, dem Ansbacher Pfarrer Johann Rurer, und den hervorragendsten Pfarrern gegenüber dem katholischen Ratschlag der Prälaten einen evangelischen Ratschlag. Der Abgeordnete von Crailsheim bat auf dem Landtag, sie bei dem reinen Wort Gottes bleiben zu lassen, und drang auch auf dem mitten im Bauernaufruhr berufenen Landtag 26—28. April 1525 auf die Predigt des reinen Gottes Wortes als das rechte Heilmittel für den Schaden der Zeit. Obgleich Weiß nicht Dekan des Kapitels war, beauftragte ihn der Markgraf am 11. September 1525, den Pfarrern des Kapitels den fürstlichen Befehl zu eröffnen, daß sie fortan Gottes Wort rein und lauter zu predigen haben. In der Fastenzeit 1526 wandte sich Weiß an den nicht gleich seinem Bruder Georg für das Evangelium ganz entschiedenen Markgrafen Kasimir, dessen baierische Gemahlin Susanne streng katholisch war und der altgläubigen Partei am fürstlichen Hof einen Halt bot. Weiß zeigte in seiner markigen, scharf ins Gewissen redenden Sprache, wie der Bauernaufruhr nicht zum geringen Teil von unberufenen, ungelehrten und gewinnsgierigen Predigern hervorgerufen worden sei, welche dem armen, unverständigen Pöbel vorsagten, was ihnen gefällig und annehmlich war, darauf mahnte er den Fürsten, ihn einem Josias vergleichend, zum ernsten Fortschreiten im Werk der Reformation, indem er ihm Ps 50, 18 ff. vorhielt, und zur Abstellung aller um Geld gehaltenen Messen und alles katholischen Sauerteigs am Hofe und im Fürstentum, dessen Duldung beim Volk den Verdacht erwecke, als sei es dem Markgrafen selbst mit der Reformation nicht ernst. Sehr ernstlich drang er auf strenge Sittenzucht, die er schon im Sommer 1525 den Behörden in Crailsheim ans Herz gelegt hatte. Am Mittwoch nach Palmarum versprach Kasimir sich allweg als christlicher Fürst zu halten, und berief Weiß zu einer Besprechung nach Ansbach. Aber immer mehr nahm Kasimirs Politik eine reaktionäre Richtung. Er ließ in den Städten das Fronleichnamsfest wieder halten. Als er nach Ungarn abging, gewann die katholische Partei noch stärkeren Einfluß auf die Regierung. Rurer sah sich mit seinen beiden Kaplanen bedroht und floh im Februar 1527. Auch Weiß wurde zur Flucht geraten. Er wandte sich an Statthalter und Räte und erklärte ihnen am 27. Februar 1527, er könne seine Gemeinde, zu der er ordentlich berufen sei, nicht ohne Hirten lassen. Was er in seinem Amt gethan, sei mit Wissen und Willen des Markgrafen geschehen. Er habe sich aber Gewissenshalber, ohne den Markgrafen zu fragen, verheiratet und bitte um Schutz gegen Vergewaltigung oder um ordentliche Amtsenthebung. Daher wurde ihm am 28. Februar eine beruhigende Antwort gegeben, aber wegen seiner Ehe verwies man ihn auf den Reichstagsabschied von 1524, der die Priesterehe verbot, weshalb die Prediger von Kitzingen Chr. Hofmann und Mart. Meglin am 11. April 1527 vertrieben wurden. Weiß aber blieb unangefochten.

Nach Kasimirs Tode, 21. September 1527, und der Übernahme der Regierung durch seinen Bruder Georg legte Weiß dem Markgrafen die Notwendigkeit einer kräftigen Durchführung der Reformation, Anstellung evangelischer Prediger, Visitation, Abschaffung der Messe und des Konkubinats, Wiederherstellung des Kirchenbanns, Bestellung von Ehegerichten, Gründung von Armenkassen, Einführung einer evangelischen Konfirmation, strenge Sonntagsfeier ans Herz. Georg forderte ein Gutachten von dem Heilsbronner Prior Joh. Schopper. Darauf wurden Weiß und Schopper am 18. Mai 1528 beauftragt, mit dem neuen Pfarrer von Ansbach, Andr. Althamer, „Ordnung und Maß" der künftigen Visitation zu beraten. Weiß legte wahrscheinlich einen Entwurf in 40 Artikeln „Fragstück der Pfarrer und Prediger halb begriffen" vor, man einigte sich aber auf 30 Fragen, die den Pfarrern vorgelegt werden sollten. Kaum am 27. Mai heimgekehrt, mußte er am 14. Juni wieder in Schwabach erscheinen, um mit Althamer, Rurer und

den Nürnberger Theologen Osiander und Schleupner eine gemeinsame Grundlage einer gleichmäßigen Visitation und Ordnung der Kirche im Brandenburgischen und Nürnbergischen Gebiet zu schaffen, wobei die 30 Visitationsartikel, ein Nürnberger Entwurf der Kirchenordnung und die 23 sog. Schwabacher, richtiger Nürnberger Artikel angenommen wurden. Jene 23 Artikel sind als eines der frühesten Bekenntnisse der evangelischen Kirche beachtenswert. Im Herbst wurde die Visitation in Ansbach gehalten. Fortan fungierte Weiß als Superintendent, unter dem das Kapitel Crailsheim mit seinem Dekan, einem Landpfarrer, und der übrigen Geistlichkeit stand. Im Dezember 1528 wurden die vornehmsten Theologen nach Ansbach berufen, wahrscheinlich, um über das Verfahren gegen die Täufer und den Gottesdienst in den Klöstern und Stiften zu beraten, wobei es Weiß gelang, die Theologen zu einigen.

Im März 1529 hatte Weiß den Markgrafen Georg als dessen Prediger und theologischer Ratgeber auf den Reichstag von Speier zu begleiten. Der Rat von Crailsheim gab dem hochgeachteten Pfarrer den Schulmeister Balthasar Zerrer als Famulus mit. Eine Frucht seiner Thätigkeit auf dem Reichstag ist wohl jenes wichtige Gutachten, das Ende März die evangelischen Stände zum Protest gegen die Reichstagsbeschlüsse aufforderte (vgl. Ney, Gesch. des Reichstags zu Speier, 1529, S. 299). Der Markgraf war von seines Predigers Thätigkeit in Speier so befriedigt, daß er ihn auch 1530 mit Johann Brenz, Rurer und Martin Meglin, Pfarrer zu Kitzingen, auf den Reichstag zu Augsburg mitnahm. Wir besitzen noch kurze Aufzeichnungen von Weiß über seine Reise und den Aufenthalt in Augsburg. Der Markgraf weihte Weiß vertraulich in den Gang der Dinge ein und besprach mit ihm die wichtigsten Ereignisse. Weiß predigte mehrmals und trotz der Drohungen der Gegner auch am 17. und 18. Juni, wußte sich aber selbst die Achtung hervorragender katholischer Theologen, so des Würzburger Weihbischofs Augustin Marius und des Johann Cochläus zu gewinnen. Der Verlesung des Augsburgischen Glaubensbekenntnisses hatte Weiß nicht beiwohnen können, aber er sandte gleich darauf eine Abschrift desselben an den Rat zu Dinkelsbühl. Wegen Unpäßlichkeit mußte der kränkelnde Mann am 30. Juli Augsburg verlassen, ließ sich aber zu Hause fortwährend über den Gang der Dinge durch seinen Kitzinger Freund Meglin berichten.

Wie Weiß für die Reformation in der Markgrafschaft Brandenburg-Ansbach von großem Einfluß war, so auch für die nächste Umgebung. Mit Johann Brenz, dem Reformator im nahe gelegenen Hall, war Weiß 1523 in lebenslang eifrig gepflegten Briefwechsel getreten. Weiß hatte als Reformator schon 1525 einen solchen Namen, daß die Stadt Hall im November 1525 seinen Rat in Betreff der Gottesdienstordnung und der kirchlichen Einrichtungen durch einen Abgesandten einholte. Gemeinsam mit Brenz förderte Weiß 1534 die Reformation in Dinkelsbühl, dem sie den ersten evangelischen Pfarrer in Schnepfs Schwager Bernhard Wurzelmann verschafften. Ebenso beriet er, schon schwer leidend, Erhard Schnepf, als derselbe die Reformation in Württemberg übernahm. Außer den oben genannten Freunden von Weiß kennen wir noch Theobald Billikan, Kaspar Löner und Weiß' Landsmann Leonhard Culmann, den Dichter und Nürnberger Schulmeister. Im September 1524 bat Johann Poliander von Würzburg aus Weiß um seine Freundschaft und Korrespondenz. Im Frühjahr 1525 hatte auch Karlstadt, von Rothenburg o. d. Tauber aus, Weiß in Crailsheim aufgesucht, um ihn für sich zu gewinnen, aber keinen Boden gefunden. Der stürmische Geist Karlstadts war dem ruhigen, klaren Wesen unseres Weiß allzu fremd, der ganz wie Luther schonend verfuhr, nie „altchristlich, loblich und leidlich Kirchenpreuch frevenlich" abstellte und erleben durfte, „daß etlich öffentlich mißbrauch mit stille und friede durch gottes wort selbst gefallen" waren, aber auch die alten lateinischen Gesänge wertschätzte. Weiß, in seiner theologischen Richtung erst mehr den Oberdeutschen unter Zwinglis Führung zugethan, was mit den ersten Anfängen seiner reformatorischen Überzeugung in Mainz zusammenhing, hatte sich seit den Abendmahlsstreitigkeiten gleich Brenz völlig an Luther angeschlossen, den er hochverehrte. Zwei Bilder von Luther und seiner Gattin hatte er sich zu Pfingsten 1532 (für 2 Pfund 25 Pf.) erworben. Luthers Schriften sind ihm „ein sonder Schatz für die Nachkommen, darin zu sehen, wie wunderbarlich Gott durch ihn gewirkt hat". Luther selbst empfiehlt dem Markgrafen Georg, 21. Mai 1527, Weiß und Rurer, sie seien „feine Leute, würdig, die man in Ehren und Treuen halte". Im Jahre 1526 war Weiß in den Ehestand getreten, der Rat in Crailsheim schenkte ihm zur Hochzeit 12 Maß Wein. Auch sonst erfreute er sich großer Anerkennung in Crailsheim, wenn ihm auch Reibungen mit den ungebundenen Sitten altgläubiger Herrn von Adel und mit einzelnen Beamten nicht erspart blieben. In einem Bericht ca. August 1528 rühmen

ihn Amtleute, Kastner und Bürgermeister „als würdig und hochgelehrt". Sie „begehren von Gott nichts anders, als daß jede Pfarrei und Prädikatur im ganzen Fürstentum, ja in der ganzen Welt mit einem solchen Verkündiger des Wortes Gottes versehen wäre". Einer seiner Diakone, Jak. Ratz (s. XVI, 470), denkt in seinen Schriften seiner mit hoher 5 Achtung und überliefert uns die Äußerung: Nostra bellaria longe praestant cupediis Epicuri. Stets auf gründliche theologische Bildung der Geistlichkeit bedacht, stiftete er die schöne Kirchenbibliothek. Er starb am 25. September 1534. Die Leichenpredigt hielt Brenz, der auch nach seinem Tode seine Angelegenheiten ordnete. Seine Gattin Elisabeth verehelichte sich 1535 wieder mit Balthasar Schnurr, Pfarrer in Hengstfeld. 10 **G. Bossert.**

Weiß, Pant. s. d. A. Candidus Bd III S. 704.

Weissagung s. d A. Prophetentum Bd XVI S. 81.

Weissel, Georg s. d. A. Dach und die Königsberger Dichterschule Bd IV S. 397, 49.

15 **Weizsäcker, Karl** (von — seit Verleihung des königl. württembergischen Kronordens), geb. am 11. Dezember 1822 in Öhringen, gest. am 13. August 1899 in Tübingen. — G. Grützmacher, Historische Vierteljahrschrift 1899, S. 566—568; A. Baur, Protestantische Monatshefte 1899, S. 444—448; E. Grafe, Die christliche Welt 1899, S. 749—753; A. Hegler, Zur Erinnerung an K. Weizsäcker, Tübingen 1900; K. Sell, Theologische Rundschau 1901; 20 R. Günther, K. Weizsäcker als Prediger (Monatsschrift für Pastoraltheologie 1907, S. 10 bis 32. 64—73).

Als Sohn eines Geistlichen im fränkischen Teil Württembergs geboren, gebildet 1839—40 im Seminar zu Schöntal, 1840—45 im Tübinger Stift, hat W. 1847 in Tübingen den philosophischen Doktorgrad erworben und sich als Privatdozent an der 25 theologischen Fakultät habilitiert. Den schon im folgenden Jahr Pfarrer in Billingsbach Gewordenen ernannte 1851 der König wider den Rat des Oberhofpredigers Grüneisen zum zweiten Hofprediger in Stuttgart; 1856 wurde er zugleich Hilfsarbeiter im Kultusministerium und 1859 Mitglied des Konsistoriums. Aber schon 1861 ersah ihn der damalige Departementschef für Kultus- und Schulangelegenheiten Rümelin zu Baurs Nach- 30 folger auf dem kirchengeschichtlichen Lehrstuhl in Tübingen, und seit 1890 bekleidete er als Rümelins Nachfolger die Stelle eines Kanzlers der Universität; seit 1894 und 1897 führte er die Titel eines Staatsrats und Geheimrats neben dem eines Dr. theol., philos. und juris.

Als theologischer Schriftsteller machte er sich erstmalig bekannt, als er 1856 im 35 Verein mit den Tübinger Professoren Landerer und Palmer, mit den Göttingern Ehrenfeuchter und J. A. Dorner und dem Dresdener Oberhofprediger Liebner die „Jahrbücher für deutsche Theologie" gründete, deren Leitung in den ersten Jahren ihm anvertraut war. Man müßte eine gewaltige Anzahl von Artikeln und Recensionen, welche in dieser Zeitschrift, später auch in Reuters „Theolog. Repertorium", in den „Theolog. Studien und 40 Kritiken", in den „Göttinger gelehrten Anzeigen" und besonders seit 1876 in der „Theolog. Litteraturzeitung" erschienen und meist den während eines halben Jahrhunderts auf dem Gebiet der neutestamentlichen Forschung bedeutsam hervorgetretenen Erscheinungen gewidmet sind, herbeiziehen, wenn es darauf ankäme, seine theologische Entwickelung Schritt für Schritt zu verfolgen. Das zu entwerfende Bild würde eine gewaltige, aber nirgends 45 gewaltsam und plötzlich hervortretende, Wendung ergeben und den „Umgestaltungsprozeß", der in der gleichzeitigen Theologie vorgegangen ist, in belehrender Weise illustrieren. Denn fraglos eignet den bezüglichen Kundgebungen W.s lange ein apologetischer Grundzug mit unverkennbarer Tendenz auf möglichsten Anschluß an die kirchliche Theologie jener Zeit. Zu einer festbegründeten und dauernden kritischen Stellungnahme ist der immer 50 bedächtig vorschreitende, im Grunde durchaus konservativ veranlagte und irgendwie stets auch praktisch thätig und für Erhaltung der kirchlichen Tradition besorgt gewesene Theologe erst in der Reife seiner Jahre herangediehen. An wenigen aus dem geistlichen Amt zu einer akademischen Stellung gelangten Theologen hat sich das docendo discimus so auffallend bewährt. Eine einzige Veröffentlichung, die Spuren in der wissenschaftlichen 55 Behandlung urchristlicher Probleme zurückgelassen hat, fällt vor die Zeit der akademischen Lehrthätigkeit. Es war die Entdeckung des Codex Sinaiticus, die ihn zur Abfassung einer dem Barnabasbrief geltenden Untersuchung veranlaßt hat (Zur Kritik des Barnabas-

Briefes aus dem Cod. Sin., Tübingen 1863), welcher noch mehrere, demselben Gegenstande geltende, Anzeigen und Recensionen in den „Jahrbüchern" 1865, 1867, 1871 und in der „Theologischen Litteraturzeitung" 1876 gefolgt sind. Der Versuch, die Stelle 4, 4. 5 auf Vespasian, dagegen 16, 3. 4 auf den Tempelbau Serubabels zu beziehen, ist freilich fast allgemein zurückgewiesen und insonderheit von Lipsius (Schenkels Bibel-Lexikon I, 1869, S. 372f.) und Harnack (Patrum apostolicorum opera 1, 2², 1878, S. LXIXf. Die Chronologie der altchristlichen Litteratur I, 1891, S. 421) als unhaltbar erwiesen worden. Um so mehr haben sich der darauf folgenden Forschung manche scharfsinnige Beobachtungen empfohlen, wie beispielsweise die Wahrnehmung, daß der Brief mit einer gewissen Absichtlichkeit Bezeichnungen, welche sonst dem Heidentum gelten, auf die Juden überträgt.

Aber gleich die nächste Veröffentlichung errang dem Verf. eine Stelle in den vordersten Reihen der Forscher auf dem Gebiete des Urchristentums. Als einen solchen Führer haben ihn später viele, voran diejenigen Fachgenossen anerkannt, die ihn sieben Jahre vor seinen Tod begrüßten in dem Sammelwerk „Theologische Abhandlungen, C. von W. zu seinem 70. Geburtstage gewidmet von A. Harnack, E. Schürer, H. Holtzmann, H. von Soden, Th. Häring, H. Usener, A. Jülicher, E. Grafe, K. Müller, G. Heinrici" (Freiburg i. B. 1892). Drei Hauptwerke W.s lagen damals vor, deren Bedeutung hier zur Sprache kommen muß.

Die Disposition des 1864 unter dem Titel „Untersuchungen über die evangelische Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwickelung" erschienenen Buches ergiebt sich von selbst aus dem an die Spitze gestellten Grundsatz, daß einerseits nur auf dem Wege litterarischer Kritik, also nicht allgemeiner Reflexion über wahrscheinlich, unwahrscheinlich u. s. w., der ursprüngliche Stamm der Überlieferung, der wesentliche Kern der evangelischen Geschichte, aufzufinden sei, andererseits aber das so sich allmählich bildende und verfestigende Urteil über das Thatsächliche in der Überlieferung naturgemäß auch wieder zurückwirken werde auf unsere Wertung der Quellen. Daher der Stoff sich verteilt in die beiden durch die Überschriften „Die Quellen" und „Der Entwickelungsgang der Geschichte" gekennzeichneten Hauptmassen, zwischen beiden Hälften aber ein Verhältnis wechselseitiger Bedingtheit und ununterbrochener Beziehungen waltet. Die Zweckmäßigkeit einer solchen Doppelseitigkeit der Betrachtung und Behandlung gerade dieser Stoffe hat sich bewährt. Beispiele liefern die zwei Bände, die Beyschlag dem Leben Jesu, C. Clemen dem Leben des Paulus widmete. Der tiefere Wert der auf die Zweiteilung führenden Methode ist durch die Wahrnehmung bedingt, daß, wie hier die Dinge einmal liegen, ein „Leben Jesu" nur geschrieben werden kann, wenn es zugleich und sogar vorher noch „Untersuchungen über die evangelische Geschichte" bringen will. Eine Geschichte Jesu auf breiterer, zumal johanneischer Grundlage aufzubauen, schien dem Verf. im Unterschied von B. Weiß und Beyschlag dauernd unmöglich.

Eine epochemachende Stellung nimmt das Buch ein, wenn man es nicht bloß nach seinen zeitlichen, sondern auch nach seinen örtlichen Entstehungsverhältnissen betrachtet, also in Erwägung, daß es von einem schwäbischen Theologen, in Tübingen und geradezu von Baurs Nachfolger geschrieben ist. Hatte sich dieser als Haupt der Tübinger Schule mit Schwegler und Zeller der sog. Griesbachschen Hypothese angeschlossen, so daß die ja auch von Strauß vertretene Priorität des Matthäus um die Mitte des 19. Jahrhunderts, wie anderswo, so ganz speziell in Württemberg als fast zum Dogma erhoben gelten konnte, so ist sie in dieser ihrer lokalen Hegemonie erstmalig durch W. erschüttert worden, der wieder auf die Bahn zurücklenkte, die in demselben Tübingen zu Ende des 18. Jahrhunderts durch Storr eröffnet war. Von noch größerer Bedeutung war es, daß, nachdem die Evangelienkritik in der Tübinger Schule fast nur in einseitig litterarischer, bezw. biblisch-theologischer Richtung betrieben worden und die geschichtlichen Anfänge des Christentums gerade auch im ersten „Leben Jesu" von Strauß in völliges Dunkel gerückt waren, jetzt eine gründliche Umarbeitung der Quellenfrage zeigte, wie wesentliche Bestandteile unserer Evangelien schon der Zeit und dem Ort ihres Ursprungs nach der wirklichen Geschichte immerhin noch nahe genug stehen, um gewisse Hauptmomente des öffentlichen Wirkens Jesu erkennbar zu machen, sofern hier die Erinnerung der Urgemeinde, welcher die Quellenschriften der Evangelien angehörten, bei allem Idealisierungsdrang noch kräftig genug vom Thatsächlichen bedingt und beeinflußt war. Damit war der ernsthaften Forschung nach dem Leben Jesu ein Weg gewiesen, auf dem sie in ihren nüchternen Vertretern nicht zum Schaden der Sache bleiben konnte. Zwar hatte die jetzt herrschende „Zweiquellentheorie" auch schon vorher mehrfach Begründung und Durchführung erfahren.

Aber daß die Anlage des Markusevangeliums im großen und ganzen ebenso sehr die Zeitfolge wie den inneren Gang der Entwickelung darstellt, wurde mit neuen Mitteln, daß sie demungeachtet zugleich eine gruppenweise Gliederung aufweist, im Grunde zum erstenmal durchgreifend erwiesen. Zum weiteren Aus- und Aufbau einer auf der Priori-
5 tät des Markus beruhenden Kritik der evangelischen Geschichte lieferte der Versuch, einen Urmarkus, und zwar einen vom kanonischen Text zuweilen recht erhebliche Abweichungen darbietenden, zu konstruieren, einen beachtenswerten und auch bis in die neueste Zeit nachwirkenden Beitrag. An W. erinnert speziell jede Konstruktion, in der Markus als eine auf einer Reihe von selbstständig nebeneinander liegenden Gruppen ruhende Sammel-
10 schrift erscheint; so u. a. auch die Rolle, welche die „Petruserzählungen" jetzt bei Joh. Weiß und H. v. Soden spielen. Anlangend die zweite Quelle, die sog. Redensammlung, heutzutage vorwiegend mit dem Siglum Q bezeichnet, besteht die durch W. eingeführte Wendung hauptsächlich in der Erkenntnis, daß die ihr angehörigen Stoffe, wie sie bei Matthäus und bei Lukas in verschiedener Lagerung vorkommen, auch schon einen ver-
15 schiedenen Bildungsprozeß hinter sich gehabt haben müssen, bevor sie von beiden Evangelisten mit der Markusquelle verbunden und, besonders bei Lukas, im Hinblick auf Zustände und Aufgaben einer späteren apostolischen Zeit bearbeitet worden sind. Ein Fortschritt über die frühere Quellenbeurteilung der Tübinger Schule ist in dieser von W. eingenommenen Stellung besonders deshalb anerkannt worden, weil die Motive zur Dar-
20 stellung der Lehre und Wirksamkeit Jesu nicht mehr lediglich aus dem Streit zweier Parteien abgeleitet wurden. Vielmehr genügte die Erkenntnis eines, im späteren Werk allerdings noch erheblich verdichteten, Mediums, wodurch die Stoffe der Überlieferung hindurchgehen mußten, um das Auseinandergehen in verschiedene Richtungen begreiflich und die Aussonderung des Ursprünglichen als relativ möglich erscheinen zu lassen.
25 Als sein Schwiegersohn Bilfinger 1901 eine zweite, allerdings nur durch zwei Randnotizen des Verf. vermehrte, Auflage veranstaltete, warnte Wrede (Das Messiasgeheimnis S. 87) vor der Benutzung des Buches, weil die Anschauungen des Verf. sich mittlerweile verändert hätten. Gleichwohl ist schon das Vorwort noch heute von Belang und Wert. Als W. 1886 sein zweites Hauptwerk schrieb, konnte er darauf rechnen, daß man
30 wußte, wer hier sprach. Daher kein Vorwort! Hier dagegen führt er sich mit einer Art von Verantwortung seines Unternehmens ein, und er könnte es in der That auch heute noch verantworten. Nahmen zuvor gerade die unsichersten Gebiete der evangelischen Geschichte, der Streit über Glaubwürdigkeit und Möglichkeit der Wunder, über die Vor- und Nachgeschichten u. s. w. einen unverhältnismäßig großen Raum zumal in der Litte-
35 ratur für und gegen Strauß ein, so konzentrierte sich seither die Debatte auf die Hauptsache, auf die Entfaltung des Selbstbewußtseins Jesu als des Messias und Sohnes Gottes, auf das Verhältnis desselben zu seiner Predigt vom Reich einerseits, zu seinen Leidensverkündigungen andererseits. Der ungemein bedachtsam und umsichtig geschriebene Abschnitt vom „Heilen", dessen Resultate schon in jener Vorrede zusammengefaßt erscheinen, hat
40 der Wunderfrage eine Gestalt gegeben, in der sie wirklich Gegenstand einer historischen, statt einer dogmatischen Debatte werden konnte, und noch zurückhaltender sind die Ausgänge der evangelischen Geschichte behandelt, die dann in dem zweiten Hauptwerk noch einmal zur Verhandlung kommen, hier aber nicht mehr als Ende der Geschichte Jesu, sondern unter dem Gesichtspunkt eines in der Christophanie des Petrus gegebenen neuen
45 Anfangs im Gemeindeleben und Gemeindeglauben. Die hier eingenommene Stellung hat dem Verf. mannigfache Anfechtungen eingetragen, zumal durch Adolf Zahn, Steude, Geß und den schwäbischen Pfarrer Deck (1889). Gewehrt hat er sich nicht. Seiner Ansicht nach bleibt auch bei radikalerer Auffassung „etwas, was nicht weiter zu erklären ist, wie bei allen höheren Anfängen im Gebiet des religiösen Lebens". Im übrigen läßt W.
50 Punkte, die dem religiösen Vorwitz willkommenen Spielraum gewähren, gern zurücktreten in dem knapp gehaltenen, aber die bezeichneten Hauptfragen scharf und bestimmt hervorhebenden Lebensbilde einer Persönlichkeit, die „man nur mit Hilfe allgemeiner Begriffe von Religion und Offenbarung ganz erkennen kann. Die Geschichte aber hat eben nur bis dahin zu führen, wo diese Erklärung einzutreten hat." Dies erinnert uns daran, daß um das
55 Buch von 1864 und die Stelle, die es in dem theologischen Entwickelungsgang seines Verf. einnimmt, richtig zu würdigen, die darin sehr merkbar waltende und gleichfalls auch schon in der Vorrede zum Wort kommende religiöse Beurteilung der Person Jesu betont werden muß. Hier wirkt nämlich in fast überraschender Weise die ursprüngliche Stellung zum vierten Evangelium nach. „Der starke apostolische Glaube, welcher dem Christentum seine
60 bleibende Existenz in der Welt gesichert hat, erklärt sich nur unter der Voraussetzung, daß

das Leben Jesu auf einer solchen Höhe stand, wie sie das vierte Evangelium erkennen läßt." Es ist die reine Anwendung dieses Satzes, wenn von einem ursprünglichen, nicht etwa erst erworbenen, sondern als göttliches Angebinde mitgebrachten Bewußtsein der Einheit mit Gott die Rede ist, das die Grundlage seines ganzen geistigen Lebens, die Voraussetzung seiner Berufsthätigkeit und die tiefliegende Quelle seiner Selbstaussagen gebildet habe. Entwickelung wird nur in der Form der fortschreitenden Selbstentfaltung, der gesteigerten Selbstoffenbarung angenommen. „Hier steht ein großes Problem, das nicht die Theologie, nicht der Kirchenglaube geschaffen hat, sondern das die Geschichte selbst darbietet und mit welchem sie sich nicht abweisen läßt." Als von der Geschichtsbetrachtung aufgenötigt, wird demnach ein gleichsam übernatürliches Moment in dem Selbstbewußtsein Jesu behauptet. Sofort kündigt sich gleichwohl der spätere W. an, wenn es weiter heißt: „Auf Eines aber kann die Geschichte nicht führen, wie ihr von der Theologie noch oft genug zugemutet wird, nämlich auf eine Person, deren Bewußtsein kein menschliches, sondern ein göttliches, kein irdisches, sondern ein vor- und überzeitliches wäre". Höchst belehrend für die Abschätzung der Distanz zwischen der damaligen und einer späteren Situation sind die pietätsvollen Randbemerkungen, welche dem von W. gezeichneten Christusbilde sein treuer Schüler und Nachfolger Hegler beifügt. „Man sieht darauf zurück, als auf etwas, was so nicht mehr ganz möglich ist und doch harmonischer war, als was wir im Augenblick besitzen und für die nächste Zeit erhoffen" (S. 42).

Zwischen die dem Leben Jesu und dem apostolischen Zeitalter geltenden Hauptwerke kommt diejenige Arbeit W.s zu liegen, die seinen Namen auch in der Laienwelt in anerkanntester Weise bekannt gemacht hat und geradezu einen Platz in der deutschen Litteratur unserer Tage verdient. Zum erstenmal 1875, dann 1882, 1888, 1892, 1894, 1898 erschienen und in jeder neuen Auflage neue Spuren unausgesetzter Thätigkeit seiner bessernden Hand aufweisend, hat „das Neue Testament übersetzt von C. W." den Verf. durch sein späteres Leben begleitet und ihn noch in der letzten Krankheit beschäftigt, wie die im Todesjahr erschienene, auch in Kautzschs Textbibel aufgenommene 9. Auflage beweist. Dem Vorwort zufolge war möglichst treue Wiedergabe des textkritisch gereinigten und exegetisch durchgearbeiteten Grundtextes in unserem heutigen Deutsch beabsichtigt. Der gegenwärtige Leser sollte aus der Übersetzung dieselben Eindrücke gewinnen, welche die ersten Leser aus der Ursprache erhielten. Sie sollte ihm das Original ersetzen: gewiß eine lohnende Aufgabe. Gelöst wurde sie so, wie dies eben nur einem Theologen erreichbar war, der auf der Höhe der Wissenschaft stehend zugleich über eine seltene stilistische Feinfühligkeit, eine sicher leitende ästhetische Bildung und nie versagende Beherrschung der Sprache verfügte. Schon daß der Text aus den Zwangsrahmen der Kapitel- und Verseinteilung (die Zahlen sind nur am Rande angegeben) erlöst und in neue zweckmäßig nach inneren Merkzeichen abgegrenzte Abschnitte eingeteilt vor das Auge tritt, auch die dem AT angehörigen Ausdrücke und Stellen (Citate und Anspielungen), nicht minder aber die rhythmisch geformten Verse und poetischen Stücke durch Anwendung besonderer Lettern kenntlich gemacht sind, erleichtert das Verständnis ungemein. Dem Kirchen- und Volksgebrauch der Übersetzung Luthers will W.s Leistung natürlich keinen Eintrag thun. Aber Arbeiten, die auf wissenschaftlichen Wert Anspruch erheben, bedienen sich, wo sie das NT deutsch reden lassen, schon heutzutage gern dieses Meisterwerkes, und selbst den Fachmann befreit nicht so gar selten ein Blick darein aus augenblicklich in den Weg tretenden exegetischen Zweifeln und Nöten.

Dem zweiten Hauptwerk war eine Reihe von Abhandlungen in den „Jahrbüchern" vorangegangen, in welchem die für die Geschichte der apostolischen Zeit entscheidendsten Probleme, wie Theologie des Märtyrers Justin (1867), Apostelgeschichte und Apostolische Kirchenverfassung (beide 1873), die korinthische und die römische Gemeinde, die Versammlungen der Gemeinden, die Anfänge christlicher Sitte (alles 1876) eingehende Behandlung erfuhren. Erst 1886, 1889 mit einem Register versehen, 1892 in 2. (die Unterschiede von der 1. verzeichnet Schürer in der „ThLZ" 1892, S. 467 f.) und 1902 in 3. unveränderter Auflage erschien „Die christliche Kirche im apostolischen Zeitalter" (englische Übersetzung von Millar 1894—95), sofort allgemein anerkannt als ein monumentales Werk von bleibender Bedeutung, daran man sich rechts wie links zu orientieren und eine neue Richtschnur für die Gesamtauffassung, wie für das Verständnis zahlreicher Einzelfragen zu gewinnen suchte. Als größere Gruppen, in welche der Stoff zerfällt, erscheinen die älteste jüdische Gemeinde, entsprechend etwa dem Zeitraum AG 1—8; der Apostel Paulus, geschildert nach Beruf, Theologie und Verhältnis zur Urgemeinde; die paulinische Kirche in Galatien, Macedonien, Achaja und Asien; die weitere Entwickelung, nämlich

Jerusalem mit Erörterungen über Jakobus und die Quellen der evangelischen Berichte, Rom mit Erörterungen über die späteren Paulusbriefe, Ephesus mit Betrachtungen über die Gefangenschaftsbriefe und die johanneische Litteratur; endlich die Gemeinde, behandelnd die Versammlungen, die Verfassung (im wesentlichen wie Hatch und Harnack) und die Sitte. Alle Fragen der neutestamentlichen Kritik sind berührt, aber die daraus herzustellende Litteraturgeschichte ist selbst wieder in eine groß angelegte Geschichte des Urchristentums eingearbeitet. Und zwar geschieht solches in schlichter und schmuckloser, aber auch in lichtvoller und durchsichtiger, in durchaus gleichmäßiger, ruhig und bedachtsam fortschreitender, allenthalben von langer vorhergehender Erwägung und von strengst gehandhabter Methode bei Sichtung und Beurteilung des einschlägigen Materials zeugender Darstellung. Durchweg sind die sonst leicht sich widerstreitenden Pflichten und Sorgen des geschulten Historikers einerseits, der religiösen Interessen, mit welchen der Theologe an die Bearbeitung dieser Stoffe herantritt, andererseits im schönen Gleichgewicht gehalten.

Das Buch befleißigt sich einer ruhig fortschreitenden, jede abschweifende Auseinandersetzung mit vorhergehender oder gleichzeitiger Forschung vermeidender Darstellung. Um so tiefer war die Einwirkung, die es seinerseits auf die wissenschaftliche Debatte übte. Ein Blick in Marianos „Scritti varii" (4. und 5. Band 1902) beweist das selbst mit Beziehung auf die katholische Gelehrsamkeit Italiens. Bei uns vollends macht sich die Wirkung des Buches auf allen Gebieten der neutestamentlichen Forschung bemerkbar. Durchgedrungen ist vor allem eine höhere Einschätzung des gemeinsamen Bodens, darauf die urapostolische und die paulinische Theologie, namentlich auch bezüglich eines infolge der Auferstehung gesteigerten Bildes von Christus und dem Heilswert seines Todes, friedlich nebeneinander bestehen konnten, so daß die spätere judaistisch-paulinische Kontroverse erst als die Folge der Verhandlungen des sog. Apostelkonzils, nicht mehr als Anlaß derselben erschien. So ist z. B. die Stellung, welche bezüglich des Themas „Jesus und Paulus" in unseren Tagen Jülicher gegen Wrede eingenommen hat, im wesentlichen durch W. vorbereitet. Das sehr vorsichtig begrenzte und mannigfach bedingte Vertrauen, welches nicht bloß bezüglich jener Verhandlungen, sondern durchweg der Apostelgeschichte zu teil wird, ist zwar neuerdings meist einer größern Zuversicht gewichen oder geradezu als Irrtum bezeichnet worden (s. PRE I, S. 704); aber zur Debatte steht die Frage doch noch immer. Ähnliches gilt von der gleichfalls meist zurückgewiesenen (s. PRE XV, S. 199) Ansicht, Petrus habe in Antiochien keineswegs dem Paulus nachgegeben, sei vielmehr in den engen Kreis des jerusalemischen Christentums zurückgetreten. Selbst die im Interesse der Südgalatientheorie erfolgte kühne Voranstellung des Apostelkonvents vor die erste Missionsreise hat eine ganze Reihe von Vertretern, neuerdings auch noch in Pfleiderer gefunden. Dagegen ist man heute vielfach geneigt, die Stärke der eschatologischen Erwartungen im Urchristentum überhaupt, des apokalyptischen Elementes in der Predigt Jesu bei W. unterschätzt zu finden. Gleichwohl hat gerade die litterarische Kritik, die W. an der Apokalypse übte, Epoche gemacht. Hier hatte schon 1882 eine, von der „Theol. Litteraturzeitung" gebrachte gelegentliche Äußerung den Anstoß zu einer von Völter eröffneten, zwei Jahrzehnte andauernden Debatte gegeben, in deren Verlauf namentlich die beiden Genannten selbst sich gegenüber getreten sind, indem Völter die Überarbeitungshypothese vertrat, W. aber in dem aus der Schule des Apostels hervorgegangenen Werk eine Sammlung verschiedener verwandter Stoffe erblickte, die zu einem annähernd zusammenhängenden Ganzen verarbeitet sind (Kompilationshypothese), worin er Anschluß auch bei französischen Theologen wie Schön, A. Sabatier und Bruston gefunden hat. Eine so genaue Abgrenzung der einzelnen Bestandteile, wie sie dann auch deutsche und holländische Kritiker versuchten, hat W. freilich noch 1890 in der angeführten Zeitschrift für eine Unmöglichkeit erklärt. Um die Wirkung des Buches auch auf vereinzelten Punkten darzuthun, sei darauf hingewiesen, wie die Auffassung der Bergpredigt als Programm für ein nur in der engeren Gemeinschaft gleichgestimmter durchführbares Lebensideal z. B. bei Wundt (Ethik I³, S. 331) wiederkehrt. Einer Anregung W.s folgte Grafe in seiner auf 1 Ko 7, 36—38 erbauten Theorie von den geistlichen Verlöbnissen (1899), die von H. Achelis aufgenommen und weiter gebildet worden ist. Bezüglich der Beurteilung des Römerbriefes knüpft sich hauptsächlich an seinen Namen die Wendung von der judenchristlichen zur heidenchristlichen Adresse. Daß er das letzte Kapitel nach Ephesus gerichtet sein ließ, stand im Zusammenhang mit der allerdings fragwürdig gebliebenen Hypothese von einer daselbst eingetretenen völligen Zerstörung der paulinischen Gründung mit nachfolgender Neugründung durch den Apostel Johannes, an dessen ephesinischem Aufenthalt

W. zäh festhielt, wie übrigens auch an dem römischen des Petrus. Vielfachen Widerspruch, aber auch mancherlei Nachfolger hat er endlich gefunden in der nach zwei verschiedenen Richtungen gehenden Deutung der Abendmahlsworte, indem er zwar das Blut auf den Tod, den Leib aber auf die Gemeinde bezogen sehen wollte.

Der am meisten in die Augen fallende Abstand zwischen dem ersten und dem zweiten 5 Hauptwerk betrifft die Stellung zum johanneischen Evangelium. Die Frage nach der Herkunft, dem theologischen Gehalt und Quellenwert desselben hat den Verf. in jedem Stadium seiner theologischen Laufbahn beschäftigt, und der dabei allmählich sich vollziehende Wechsel des Standpunktes kann als auch für andere Zeit- und Fachgenossen, wie K. Hase, D. Schenkel, K. Wittichen, in bedingterer Weise auch E. Reuß und E. Renan, 10 typisch gelten. Als Vorläufer der „Untersuchungen" brachten die „Jahrbücher" 1857, 1859 und 1862 einige Abhandlungen, die, weil gegen die bekannten Negationen der Tübinger Kritik gerichtet, damals Aufsehen erregten. Den Kern der Sache bildete der Versuch, synoptische Maßverhältnisse auf das, nach dem Urteil der Kritik davon so verschiedene, Gebiet johanneischer Reden zu übertragen, diese selbst aber von der Logosspeku- 15 lation des Evangelisten möglichst weit abzurücken. Im Anschlusse hieran brachten die „Untersuchungen" die gründlichst und feinst durchgebildete unter den damals von H. Ewald und andern mit Vorliebe ausgebildeten „Teilungshypothesen". Sowohl das ideale wie das historische Element der johanneischen Darstellung sollten, jedes in seiner Weise, ihr Recht finden, und in der Erkenntnis dieses die ganze Komposition in allen ihren Teilen 20 durchziehenden Doppelcharakters wurde „das höhere Problem für die Kritik dieser Schrift" gefunden, welcher darum jetzt nur noch eine durch Schule oder Gemeinde vermittelte Abkunft vom Jünger des Herrn zugeschrieben werden konnte. W. ging damit nur wenig über die Linie hinaus, die damals B. Weiß und Beyschlag für die johanneische Kritik als Grenze gezogen hatten. „Wir besitzen in diesem Evangelium ursprüngliche apostolische Er- 25 innerungen, so gut als in irgend einem Teile der drei ersten Evangelien, aber diese Erinnerungen sind durch die Entwickelung ihres ersten Trägers zu einer großartigen Mystik und durch die Einflüsse einer hier zum ersten Male so mit dem Evangelium eins gewordenen Philosophie hindurchgegangen, sie können daher nur kritisch erkannt werden." Selbst in dem, das „Doppelgesicht" festhaltenden, aber ein entschiedenes Überwiegen des 30 idealen Elements über das geschichtliche behauptenden Werke von 1886, demzufolge der Evangelist seine Sache bewußt unter das Ansehen des Namens Johannes stellt, verrät sich die Einwirkung des ephesinischen Apostels noch in dem Charakterzug der persönlichen Hingabe und mystischen Geistesgemeinschaft, aber nicht mehr in der eigentümlichen Gedankenwelt. Daß insonderheit die Logoslehre mit dem persönlichen Christusglauben sich 35 in einem Urapostel zusammengefunden habe, erscheint jetzt undenkbar. Dieselbe konnte ja auch anderswoher in Umlauf kommen und so „den Stoff zu diesem eigenartigen theologischen Evangelium geben, welches der Form nach Geschichte, dem Inhalte nach Lehre über die Geschichte ist".

Hier ist der Ort für Kennzeichnung der Stellung, welche W. zu seinem berühmten 40 Vorgänger auf dem Tübinger Lehrstuhl, beiläufig aber auch zu dessen Gegner Ritschl eingenommen hat. Als dankbarer Schüler Baurs hat er sich zwar nicht bloß in späteren Jahren bekannt, aber sein theologisches Denken war doch von Haus ungleich mehr bestimmt, einerseits durch Christian Friedrich Schmid, dessen von Baur hart verurteilte „Neutestamentliche Theologie" W. 1853 herausgegeben hat (vgl. W. selbst in der 45 PRE XVII, S. 646 f.), andererseits durch H. Ewald, dessen Darstellung des Lebensbildes Jesu er als eine wohlthätige Korrektur der alttübingischen Konstruktion hervorhob. Galt es ihm doch als das Bedeutendste, was zwischen dem ersten und dem zweiten Leben Jesu von Strauß über den Gegenstand geschrieben worden ist. Auch die „Jahrbücher" blieben lange in der antitübingischen Richtung eines leitenden Artikels von Uhlhorn vom 50 Jahr 1858. Speziell nach W. beruhte es nur auf einem Vorurteil, wenn die Kritik von der Meinung ausgegangen war, es hätte im apostolischen Zeitalter nur Pauluschristen und gesetzliche Judaisten gegeben. Der Kampf mit dem Judaismus bezeichnet vielmehr erst eine spätere Wendung im Leben des Apostels. Die Urapostel ließen ihn seine Wege ziehen und waren um so weniger in der Lage, das Heidenchristentum an sich zu ver- 55 urteilen, als dieses ja nicht einmal ausschließliche Schöpfung des Paulus gewesen war, sofern Ansätze dazu auf Barnabas und Apollos zurückwiesen und an Orten wie Antiochia und Rom ein wildwachsendes Heidentum zu finden war, um dessen Eroberung sich später sowohl der Paulinismus als das Judenchristentum bemüht haben. Aber so gewiß wie bei Ritschl das Heidenchristentum den Mutterboden der christlichen Kirche bildet, so berechtigt 60

bleibt Baurs Grundanschauung darin, daß das Urchristentum Judenchristentum war. Und eben diesem Judenchristentum wurde von W. ein längeres Leben und eine größere Entwickelungsfähigkeit zuerkannt, als in dem antitübingischen Geschichtsbilde. Gehören doch noch der Endzeit des Jahrhunderts zwei Schriften an, wie der Jakobusbrief (noch 1858 hatte er als echt gegolten), welcher das Judenchristentum in sich gegen die Welt abzuschließen sucht, und die Apokalypse, welche ein Judenchristentum vertritt, das unabhängig von Paulus auf eigenem Weg gesetzesfrei und universalistisch geworden ist. Aber „der Schöpfer einer Kirche“ ist und bleibt doch zuletzt Paulus. Aus dieser bei aller Unabhängigkeit doch vermittelnden Stellung, die das Buch einhält, begreift es sich, wenn seither der das Menschenalter zuvor beherrschende Gegensatz Tübingen-Göttingen vor der hier skizzierten Gesamtauffassung zurückgetreten ist. Heute erkennt Jülicher („Einleitung in das Neue Testament“ 1906, S. 19) an, daß es „gerade einen Grundgedanken Baurs in der vollkommensten Weise durchführt“, und Harnack begrüßte es im „Lehrbuch der Dogmengeschichte“ I³ S. 89 als „das kirchenhistorisch bedeutendste Werk, das wir seit Ritschls Entstehung der altkatholischen Kirche erhalten haben“, in der „Theol. Litteraturzeitung“ 1889, S. 643f. als „das geistvolle Gemälde einer aus dem Geist und Glauben sich entfaltenden Geschichte und als hohes Kunstwerk“, welches „überall die entscheidenden Fragestellungen mit unvergleichlicher Sicherheit trifft“, so daß die übrig bleibenden Probleme der litterarisch-historischen Kritik, d. h. die noch recht erheblichen Kontroversen der neutestamentlichen Einleitung, darüber an Bedeutung verlieren. Aber auch hier wie in der Frage der Evangelienkritik hatte W. selbst schon die Hand über die zuvor bestandene Kluft hinübergereicht, wovon nicht bloß seine in der „Theol. Litteraturzeitung“ erschienenen Besprechungen von Ritschls „Geschichte des Pietismus“ (Jahrgänge 1880, 1885, 1887) und von der durch Otto Ritschl besorgten Biographie seines Vaters (Jahrgänge 1892 und 1896), sondern auch vorher schon (Jahrgang 1879) eine sehr eingehende Anzeige des Buches von Herrmann „Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit“ Zeugnis ablegen. Zwar verhehlt W. hier wesentliche Bedenken, namentlich betreffend den Ausschluß des theoretischen Erkennens vom Religionsgebiet, nicht, nimmt im ganzen aber doch eine zustimmende Stellung ein, zumal bezüglich der Begründung der Religion auf das Sittengesetz und der Verknüpfung desselben mit der menschlichen Persönlichkeit. Entwickelter als bei Baur war bei W. ohne Zweifel der Sinn für die Selbstständigkeit und Unmittelbarkeit des religiösen Bewußtseins und Erlebens im Unterschied von dem sonstigen Geistesleben.

Der Eindruck, den das Buch auf die gleichzeitige Theologie gemacht hat, war in der Hauptsache doch der des Zurücklenkens zu Baur (vgl. die Kritik von Loofs in der ThLZ 1887, S. 51—61). W. rechnete sich, wie er am 15. März 1887 an seinen Schüler August Baur schrieb, solches zur Ehre. Dreimal hat er sich in der Aula der Universität über seine Stellung zu F. Ch. Baur ausgesprochen. Zweimal (1889 und 1892) in der Rede, die er bei der öffentlichen Preisverteilung als Kanzler zu halten hatte; dazu in der am 12. Juni 1892 zur Feier des 100jährigen Geburtstag gehaltenen Festrede. Den Inhalt der ersten Rede bildet ein wertvoller Beitrag zur Geschichte der protestantischen Theologie in der Zeit, da dieselbe an dem allgemeinen Aufschwung der Rechts- und Geschichtswissenschaft teil zu nehmen anfing. Dies zum guten Teil infolge der Lebensarbeit des ein Menschenalter zuvor verstorbenen Baur. Seither sei zwar der Reichtum der Triebfedern in der Bewegung der Sache mehr zur Geltung gekommen; „aber der Grundgedanke ist geblieben, und ich wüßte nicht, wie das anders werden sollte, wenn man nicht die Dinge auf den Kopf stellen will“. Den betreffenden Teil der Rede brachte die „Protestantische Kirchenzeitung“ 1891, S. 13—17. Schilderte diese Rede den Gelehrten, so die Festrede mehr dessen persönlichen Charakter, seine gelehrte Eigenart, seine Stellung als „Mann der neuen Zeit“ in der Theologie. Überall verdanken wir die großen Fortschritte in den Wissenschaften „nicht bloß der feineren und glücklicheren Beobachtung, sondern dem Zusammenwirken derselben mit kühnem und großem Vorausblick, der Ideen und Ziele verfolgte“. Hervorgehoben wird insonderheit ein 1841 gesprochenes, weit über die Grenzen des engen Vaterlandes hinaussehendes Wort Baurs bezüglich der nationalen Gestaltung Deutschlands. „Das wahre Andenken ist die Nachfolge im freien Dienst der Wahrheit“. Die Kanzlerrede am 6. November 1892 endlich stellt Baurs Verdienste fest im Zusammenhang einer auf allen Hauptpunkten sicher orientierenden, die treibenden Motive des Prozesses nachweisenden Geschichte der Kanonbildung.

Wenn sich W.s Leistungen im Unterschiede von denen seines Vorgängers zumeist auf

das Gebiet des Urchristentums beschränkten und er sich nur sehr allmählich in das weite Gebiet der gesamten Kirchengeschichte einarbeiten konnte, so fehlt es doch nicht an der Geschichte des apostolischen Zeitalters sich anreihenden Bildern aus den späteren Perioden. So die durch Petersens photographische Aufnahme des Reliefs der Mark-Aurel-Säule veranlaßte Kanzlerrede von 1894, betreffend das unter jenem Kaiser angeblich stattgehabte 5 Regenwunder, dessen Erklärung aus dem deutlicher sichtbar gewordenen Relief und durch Herausschälung des ursprünglichen Dio-Berichtes aus Xiphilins Text versucht wird (vgl. PRE XII, S. 279). Von allgemeinerer Bedeutung ist die lichtvolle Darstellung des Verhältnisses der Kaiser zum Christentum, wie es einerseits im Bewußtsein der christlichen Apologeten sich spiegelt, und wie es andererseits die geschichtliche Wirklichkeit darbietet. 10 Gelegentlich sei hier bemerkt, daß W. im weiteren Verlauf seiner dogmengeschichtlichen Studien auch auf die Bedeutung der antiken Mysterien, sogar für die Fassung des Erlösungsgedankens, gestoßen ist, wie er in einem Brief vom 20. Dezember 1892 an den Unterzeichneten kund giebt: „ein Schlüssel, der mindestens so viel erklärt, als die eigentliche Philosophie". Neben dem Urchristentum haben ihn am meisten noch Augustin und 15 die Reformation beschäftigt. Dem Mittelalter gilt die Kanzlerrede von 1896 über Gregor VII. mit einer unparteiischen Beurteilung der Persönlichkeit des Papstes. Eine bedeutende Anzahl kirchengeschichtlicher Artikel hat er zur „Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche" geliefert, und nicht wenige sind noch in der gegenwärtigen 3. Auflage stehen geblieben. 20

Insonderheit aber galt seine Aufmerksamkeit der Geschichte der protestantisch-theologischen Fakultät und überhaupt der Tübinger Universität, deren berühmtesten Lehrern er im „Schwäbischen Merkur" meisterhaft geschriebene Nachrufe widmete, und deren 400jähriges Bestehen er am 9. August 1877 als Rektor zu feiern hatte. Zugleich veröffentlichte er die Festschrift „Lehrer und Unterricht an der evangelisch-theologischen Fakul- 25 tät der Universität Tübingen von der Reformation bis zur Gegenwart" (s. PRE XX, S. 149), womit er sich an Baurs Beitrag zu Klüpfels Geschichte der Universität Tübingen anschloß. Vorangegangen war 1875 eine aktenmäßige Darstellung des Straußschen Handels in den „Jahrbüchern", und gleichsam als Nachtrag schloß sich an die Festschrift eine Rede, die er 1891 als Kanzler über seinen berühmten Vorgänger Christoph Matthäus Pfaff 30 gehalten hat. Er reproduziert darin Klagen und Ratschläge eines weitblickenden Universitätsmannes von 1720 mit gelegentlichen Seitenblicken auf die Gegenwart, noch ohne Kenntnis von der bedenklichsten Seite in dessen Charakterbild (s. PRE XV, S. 234 f.). Aber auch seine eigene Auffassung vom Beruf der Universitäten und der akademischen Lehrer hat W. kund gethan in den beiden zur Einleitung der Preisverteilung gehaltenen Reden von 1890 und 35 1895. Die erste blickt auf eine traurige Vergangenheit zurück, da die deutsche Universität „als die Heimat einer stillen Verschwörung freier Gedanken und vaterländischer Wünsche" verdächtig war. Ihrem Wesen nach aber ist sie „nicht eine Schulanstalt, sondern eine Pflegestätte der Wissenschaft. Wenn nun eine Wissenschaft zur Zeit in einer Entwickelung begriffen ist, in welcher verschiedene Richtungen um den Vorzug streiten, so darf sie diesen 40 Zustand abbilden". Immer aber giebt es für die Forschung auf allen Gebieten „eine letzte Grenze, wo sich dem Endlichen ohne Ende ein Unendliches gegenübergestellt als das Eine, dem sich entwickelnden Leben ein ruhendes, dem fortschreitenden Geist der ewige". Die zweite Rede ergeht sich in einer, dem umfassenden Blick des Redners glänzend bewährenden Weise „über Recht und Lebensfähigkeit der Universitäten", abermals unter 45 Rückblicken auf eine Zeit, da die deutsche Bundesverfassung zwar als Aufforderung zu besonderen Wegen, weniger als Stärkung des gemeinsamen Ganzen wirkte, wogegen der Deutsche auf seinen Universitäten sich als Deutscher fühlen lernte.

Schließlich sei noch ausdrücklich betont, daß der Praktiker in W. niemals neben dem Gelehrten zu kurz gekommen ist. Er hat als Landpfarrer mit Bauern, im Hofamt mit 50 hohen Herrschaften, an der Universität mit Studenten und Kollegen, in der Abgeordnetenkammer, der er als Kanzler angehörte, mit Staats- und Volksmännern zu thun gehabt, und alle hat er zu nehmen gewußt, wie sie genommen sein wollten. Sein Verwaltungstalent hat er bewährt wie in Stuttgart beim Kultusministerium und Konsistorium, so in Tübingen als Inspektor am Stift, als Rektor und Kanzler an der Universität. Über- 55 all der gleiche aufgeschlossene Sinn für die Erfordernisse der Wirklichkeit, die gleiche Pünktlichkeit und Sicherheit in Abwickelung der verschiedenartigsten Geschäfte. „Ruhig abwartendes Wirken" empfahl er den Pfarrern, deren Sorgen, Bedürfnisse und Interessen ihm niemals fremd geworden sind. Er selbst hat den mit der akademischen Stellung in Tübingen verbundenen Kanzelpflichten dauernd Genüge gethan bis zum Jahre 1886, da 60

er über Lc 13, 10—17 seine letzte Predigt hielt, welche die Bedingungen erörtert, unter welchen der Tod als eine Erlösung begrüßt werden darf. Hegler teilt den Schluß derselben mit. Andere Muster seiner Predigtweise fanden nach seinem Tode Aufnahme in der „Monatsschrift für die kirchliche Praxis“ (I, 1901, S. 47—52) über Mt 9, 18—26 und in der „Monatsschrift für Pastoraltheologie“ (IV, 1907, S. 73—78) über Mt 6, 1—18; jene zeigt, wie die natürlichen Kräfte des Hoffens und des Entsagens ihre rechte Weihe erst auf der Stufe des Glaubens erreichen; diese, wie nur eine ohne Anspruch auf Verdienst wirksame Liebe ihres innerlich empfundenen Lohnes sicher ist. Stets legte W. der theologischen Praxis, den Arbeiten der Seelsorge, der gemeindlichen Erbauung der Sittenpflege eine so überwiegende Bedeutung bei, daß ihm die gleichzeitigen Kämpfe um Verfassungs- und Bekenntnisfragen kaum ein tiefer gehendes Interesse abgewinnen konnten. Zurückhaltender als andere legte er sich bei derartigen Anlässen stets die Frage vor: was kann dabei herauskommen? Proteste und Resolutionen waren nicht nach seinem Geschmack. Niemals hat man ihn auf derartigen Versammlungen tagen sehen. Ungleich mehr als die kirchenpolitischen sogar nahmen ihn weltlich-politische Fragen in Anspruch. Der Staatsgedanke war für ihn stets in der Vorhand. So schon in Stuttgart die Konkordatsbewegung, dann in Tübingen die große deutsche Frage 1866, wobei die Überlegenheit seines politischen Urteils im scharfen Kontrast mit dem Volksinstinkte seiner Umgebung, nicht minder aber auch der Mut und die Unbestechlichkeit seiner Überzeugung ans Licht getreten sind. Bei solcher Gelegenheit konnte sich sein mündliches Wort, sogar, was sonst weder auf der Kanzel noch auf dem Katheder leicht der Fall war, zu pathetischem Schwung erheben. Sonst war sein Vortrag eher trocken zu nennen, entsprechend dem behaglichen Konversationston des privaten Verkehrs, dem sein Sinn für Humor und Ironie einen besonderen Reiz verlieh. Wo andere aufgeregt von Thorheit, Überhirntheit und dergleichen redeten, lautete sein stereotypes Urteil nur auf „Geschmacklosigkeit“. Noch heute zirkulieren nicht wenige seinen feinen Witz bezeugende Anekdoten. Stets verbindlich in der Form, stets fest bei der Sache, war er das Gegenteil eines akademischen Doktrinärs, überall zu haben, wo ein Prinzip standhaft zu wahren, dabei aber das Erreichbare klar zu erkennen und praktisch zu machen war. Er wird in der Theologie des 19. Jahrhunderts seinen festen Platz behaupten. **H. Holtzmann.**

Welt. — Der folgende, in der 1. Aufl. von L. Diestel, in der 2. Aufl. von A. Ritschl bearbeitete Artikel erscheint hier nach der 2. Aufl. im wesentlichen unverändert wieder. Er zerfällt in einen biblisch-theologischen und einen dogmatischen Teil. Aber beide hängen nicht nur auf das innigste zusammen, sondern der erste Abschnitt ist schon völlig von den Gedanken des zweiten beherrscht. Da nun der gegenwärtige Bearbeiter den dogmatischen Teil auf jeden Fall völlig unverändert hätte lassen müssen, so durfte auch der biblisch-theologische nicht wesentlich umgearbeitet werden, wenn nicht die innere Einheit des Ganzen Schaden leiden sollte. So erschien es richtiger, dies bedeutsame Dokument einer früheren theologischen Epoche im ganzen zu erhalten, wie es sich hier giebt, zumal da A. Ritschl sich sonst nirgends so ausführlich über den Begriff „Welt“ ausgesprochen hat. Und zwar geschieht dies hier, der Eigenart R.s entsprechend, in der Hauptsache so, daß der religiöse Begriff der Welt erörtert wird, während auf die geographisch-kosmologische Weltvorstellung weniger geachtet wird. Der Bearbeiter hat nun lediglich das als seine Aufgabe angesehen, in einigen einleitenden und zwischengeschobenen Abschnitten die biblisch-theologischen Ausführungen zu ergänzen und anzudeuten, in welcher Richtung heute eine auf umfassendem religionsgeschichtlichem Hintergrund sich abhebende Behandlung dieses Stoffes zu gestalten wäre. — Zur Ergänzung vgl. den Artikel „Welt“ in Guthes KBWB. und Dalman, Worte Jesu I, 132 ff.

A. Ritschl geht davon aus, daß die Vorstellung der „Welt“, *κόσμος,* in der hellenischen Philosophie und in der christlichen Religion gebildet worden sei, während die Bücher des ATs dieselbe noch nicht darbieten. „‚Himmel und Erde‘ bezeichnen im AT zwei Größen, deren Einheit noch nicht gedacht wird. Sie werden nur in die Wechselbeziehung gesetzt, daß die himmlischen Hauptgestirne dem auf der Erde vorhandenen Leben dienen, indem das Dasein auf der Erde durch die regelmäßigen Bewegungen der Gestirne, die ‚Satzungen des Himmels‘ geordnet und beherrscht wird.“ Wir wissen heute, daß der Ausdruck ‚Himmel und Erde‘, den das NT aus dem AT (Gen 1, 1; Jes 1, 2; Ps 73, 25) herübergenommen hat, eine populär-unvollständige Zusammenfassung der Hauptteile des Alls ist; eigentlich sind drei Teile zu unterscheiden, wie es Ex 20, 4. 11; Ps 69, 35; To 8, 7; Jub. 2; AG 4, 24; 14, 15 auch geschieht (Himmel, Erde und Meer) und wie es noch Phi 2, 10 nachklingt (*ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων*). Dies entspricht dem altorientalischen, wohl aus Babylon herübergenommenen dreiteiligen Weltbild

(vgl. hierüber Jensen, Die Kosmologie der Babylonier 1890; Zimmern, KAT.[3] S. 615; Winckler, Himmels- und Weltenbild der Babylonier [D. alte Orient 3, Heft 2/3, 1901]; Benzinger, Hebr. Archäologie[2] S. 159 ff.). Aber zuviel sagt Ritschl, wenn er annimmt, die israelitische Religion sei nicht zum Gedanken des einheitlichen Kosmos durchgedrungen: „Die Dichter, welche diese Anschauung entwarfen (Gen 1; Hi 26, 11; 38, 24—33; Ps 104, 19), haben sie nicht zu dem Begriff des *κόσμος* hinausgeführt, weil der Himmel zugleich als der Ort des Gottes galt, welcher auch die Gestirne geschaffen und ihre Bewegungen festgestellt hat. Denn ihren Gott konnten sie nicht, wie die Hellenen ihre Götter, in die Welt einreihen. Die Hebräer haben auch nicht mit solchen Reflexionen über die Ordnung der Natur ihre Religion angefangen. Vielmehr ist die Geschichte der Erschaffung von Himmel und Erde, mit welcher die Genesis beginnt, und welche von den Theosophen als Grunddogma der biblischen Religion angesehen wird, dichterischer Art, und gehört zu den jüngsten Schriften der Thora."

Richtig hieran ist, daß im alten Israel wohl kaum „kosmologische Probleme" aufgeworfen sind, es fehlt nicht nur ein Wort für „Welt", sondern auch wohl noch die Vorstellung der Weltschöpfung durch Jahve. Wenigstens ist nicht sicher, ob die Gedanken des babylonischen Schöpfungsmythus schon in der vorprophetischen Zeit assimiliert sind (vgl. Stade, BThAT's. § 38). Aber bereits in der prophetischen, sicher in exilischer und nachexilischer Zeit kommt, parallel mit der konsequenten Ausbildung des Monotheismus, die Vorstellung der einheitlichen, vom Schöpfer und Erhalter Jahve abhängigen Welt zur Herrschaft, auch wenn der Doppelausdruck „Himmel und Erde" beibehalten wird. (Eine Art Ersatz für den Begriff Welt ist Jer 10, 16; Koh. 11, 5 der Ausdruck הַכֹּל, LXX: *τὰ πάντα, σύμπαντα*). Am Deutlichsten tritt dies bei Deutero-Jesaja hervor, der sich nicht genug thun kann, die Erhabenheit des einen, ewigen, allmächtigen Schöpfergottes in begeisterten Tönen zu preisen. Ebenso kommt in der Schöpfungsgeschichte Gen 1 trotz des Doppelausdrucks „Himmel und Erde" (Himmel, Erde und Meer 1, 28) die Vorstellung stark zur Geltung, daß dem allmächtigen Schöpfergott die Schöpfung gegenüber steht als das Werk seines Willens und Wortes. Es sei hier dahin gestellt, inwiefern dieser Monotheismus, Schöpfungs- und Weltbegriff von Babylonien oder von der persischen Religion beeinflußt ist; klar ist aber — und dies ist religionsgeschichtlich wichtig — daß die einheitliche Weltvorstellung nicht kosmologischen Reflexionen entsprungen, sondern eine Konsequenz der religiösen Entwickelung, insbesondere des prophetisch-jüdischen Gottesbegriffs ist. Und diese Entwickelung zum Glauben an den einen, gewaltigen Herrn und Lenker der Welt ist wiederum ein Ergebnis der geschichtlichen Erfahrung Israels, insbesondere der Erlebnisse im Exil und nach der Rückkehr. So wird man auch heute noch folgenden Darlegungen Ritschls im wesentlichen zustimmen können: „Eben darin unterscheidet sich die Religion Israels von allem Heidentum, daß nicht das Leben der Natur, sondern die Geschichte dieses Volkes als das Korrelat des Glaubens an den höchsten, nachher an den einzigen wirklichen Gott geschätzt, und daß in der Leitung des Volkes zu Sieg und zu Landbesitz die Herrschaft dieses Gottes erfahren wurde. Der Gesichtskreis, in welchem diese religiöse Lebensansicht durch Jahrhunderte fortgepflanzt wurde, war ursprünglich eng begrenzt. Deshalb war die Religion Israels, obgleich sie die Anlage zur universellen Auffassung Jahves in sich schloß, nachdem die Ansiedelung in Palästina erreicht war, lange Zeit der Verquickung mit dem Kultus des kanaanitischen Naturgottes Baal ausgesetzt. Über diese Stufe ist die Religion Israels durch die Propheten erhoben worden, welche für unsere Kenntnis mit Amos beginnen, indem sie den Glauben an Jahve an der geschichtlichen Aussicht bewährten, welche durch die Berührung der Israeliten mit dem Reiche der Assyrer eröffnet wurde. Die bis dahin geltende partikularistische Ausprägung der Religion bestand wesentlich in der Erwartung, daß Jahve seinem ihn durch Opfer ehrenden Volke in allen Fällen Recht verschaffen werde. Dem stellt jedoch der genannte Prophet mit aller Schärfe und Klarheit die Aussicht gegenüber, daß Jahve durch das fremde Volk der Assyrer Israel politisch vernichten werde, weil es das Recht gebeugt und die Satzungen nicht gehalten hat, und weil aller Kultus dagegen wertlos ist; ein Rest des Volkes nur soll politisch hergestellt werden und den Segen Gottes in dem Genuß der Früchte des Landes erfahren. Daß ein fremdes Volk dem Gotte Israels zur Züchtigung seines Eigentums dienen soll, und daß es die Assyrer sind, welche schon andere Völker politisch sich unterworfen hatten, ferner daß das Recht und das allgemeine Gute, nicht der Kultus die Israeliten des Gottes würdig macht, dem sie angehören, diese Gedanken des Propheten deuten an, daß der religiöse Gesichtskreis die Thatsache einer Völkerwelt und die Geltung einer moralischen Weltordnung Gottes in sich aufnimmt. Allgemein ausgedrückt erscheint

diese Kombination in den Sätzen: Jahve ist der Richter der ganzen Erde, d. h. aller Völker (Gen 18, 25; Jos 3, 11; Ps 94, 2; 105, 7; 1 Chr 16, 14); man soll ihn überall fürchten (Ps 22, 28; 33, 8; 48, 11; 97, 1; 98, 3. 4), sein Heil soll überall offenbart werden (Jer 16, 19)." In diesen Gedankengängen treten nun auch einige neue Worte und Begriffe auf, wie „alle Völker der Erde" (Gen 18, 18; Dt 28, 1), namentlich im Unterschied von und Gegensatz zu Israel; „die Enden der Erde" (Jes 41, 5), in dieser Stelle daneben „die Inseln" mit „dem Nebenbegriff der weiten Ferne" (meist aber die Inseln und Küsten des Mittelmeeres, Gen 10, 5; Ps 72, 10); vor allem das poet. Wort תֵּבֵל, das wohl ursprünglich synonym mit אֶרֶץ die Erde im ganzen bezeichnet, aber sehr oft etwa im Sinne von *οἰκουμένη* (so übersetzen LXX häufig) gebraucht wird, z. B. „alle Bewohner des Erdkreises", (Jes 18, 3; Ps 33, 8: Vor Jahve fürchte sich die ganze Erde; vor ihm mögen alle Bewohner des Erdkreises erbeben; Ps 9, 9: Er richtet den Erdkreis mit Gerechtigkeit, und spricht den Nationen ihr Urteil). Dies entspricht eben dem durch die geschichtliche Erfahrung erweiterten Gesichtskreis der Israeliten.

Eine andere Art von zusammenfassender Vorstellung ist die Idee des **Weltreiches**, wie sie z. B. im Buche Daniel hervortritt. Dem „König der Könige Nebukadnezar hat der Gott des Himmels die königliche Herrschaft, die Macht, die Stärke und Ehre verliehen, in seine Gewalt hat er überall, wo immer sie wohnen, die Menschen, die Tiere auf dem Felde und die Vögel unter dem Himmel gegeben und hat ihn über alle zum Herrscher gemacht" (Da 1, 37 f.). Es liegt hier die hyperbolische Ausdrucksweise des orientalischen Hofstils (vgl. Greßmann, Die Entstehung d. israel. Eschatologie S. 250 ff.) zu Grunde, wie sie z. B. auch Ps 2, 8 nachklingt: „Ich will dir die Völker zum Erbe geben und die Enden der Erde zum Eigentum". Danach ist auch die messianische Weissagung Da 7, 27 gedacht: „Dann wird die Herrschaft, Gewalt und Macht der Reiche unter den ganzen Himmel dem Volke der Heiligen des Höchsten verliehen; sein Reich wird ein ewiges Reich sein, und ihm werden alle Mächte dienen und unterthan sein". Daneben steht die auch in der Offenb. Joh. (5, 9; 7, 9 u. ö.) vorkommende Aufzählung: alle Völker, Nationen und Zungen (Da 3, 31). Die Idee der aufeinander folgenden Weltreiche, Zeitalter, Weltperioden, die bei Daniel sich findet, muß völlig neu untersucht werden.

Ebenso ungenügend bekannt und verstanden ist bisher die Geschichte der Worte und Begriffe עוֹלָם (aram. עָלַם, עָלְמָא) = *αἰών* (vgl. Dalman, Worte Jesu I, 120—127; 134 ff.). So zweifellos dies ursprünglich ein Zeitbegriff ist, so gewiß bezeichnet es im Spätjudentum nicht mehr bloß die Weltperiode als Zeiteinheit, sondern die Welt im Sinne eines qualitativ bestimmten Organismus *ὁ αἰὼν οὗτος* (vgl. z. B. 4 Esr 4, 27—32). Aber noch andere wunderlichere Entwickelungen hat dieser Begriff durchgemacht (z. B. im Gnosticismus), die wir hier nicht verfolgen können.

Auch in der mythischen Weltanschauung der Griechen fehlt ein einheitlicher Weltbegriff; auch hier wird das Ganze durch Angabe der Teile umschrieben, so auf dem Schilde des Achilleus bei Homer: Erde, Himmel, Meer (vgl. Berger, Mythische Kosmographie der Griechen, Suppl. 3 z. Roschers Lexikon 1904). Das Wort *κόσμος* soll zuerst von Pythagoras auf das Weltganze angewandt sein, Plut. de plac. phil. p. 886 B: *Πυθαγόρας πρῶτος ὠνόμασε τὴν τῶν ὅλων περιοχὴν κόσμον ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τάξεως*. Es findet sich bei Anaximenes (Diels, Fragm. d. Vorsokr.[1] Fr. 2, S. 25), Heraklit (Diels, Fr. 30, S. 71; Fr. 124, S. 83), Anaxagoras (Diels, Fr. 8, S. 329). Plato Gorgias p. 508 *οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς κ. ἀνθρώπους τ. κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιότητα καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν*. Für die Sap. Sal. und für Paulus ist maßgebend vor allem der **stoische** Begriff des *κόσμος* (vgl. v. Arnim, Stoic. veterum fragmenta II, 168 ff.; vgl. Zeller, Geschichte der griech. Philos. III, 1[3], S. 146 ff.), z. B. Stob. Ecl. I, 144: *κόσμον δ' εἶναί φησιν ὁ Χρύσιππος σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων· ἢ τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα καὶ ἐκ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων. Λέγεται δ' ἑτέρως κόσμος ὁ θεὸς καθ' ὃν ἡ διακόσμησις γίνεται καὶ τελειοῦται;* Diog. Laert. VII, 137. Lehrreich für die religiöse Auffassung des *κόσμος* im Sinne von Rö 1, 20 ist die pseudo-aristotelische Schrift *περὶ κόσμου*, in der die Weltanschauung des Posidonius ein beredtes Zeugnis gefunden hat (vgl. hierüber P. Wendland, Hellenisch-röm. Kultur S. 84 f.; v. Wilamowitz, Griech. Lesebuch I, 2, S. 181 ff.; Übersetzung von Capelle „Von der Welt", Jena, Diederichs 1908).

Diesen hellenistischen Begriff des *κόσμος* hat der Verf. der „Weisheit Salomos" zuerst in die biblische Sprache und Anschauung eingeführt. Hier tritt das Wort so auf, „daß die alttestamentliche und die hellenisch-philosophische Ausprägung des Begriffes nebeneinander vorkommen. Einerseits wechselt *ὁ κόσμος* mit *τὰ πάντα* ab; die Gesamtheit der Dinge, *ἡ σύστασις κόσμου* ist von Gott durch sein Wort, indem seine Weisheit ihm gegenwärtig war, aus gestaltlosem Stoff gemacht (1, 14; 7, 17; 9, 1. 9; 11, 17). Der unvergängliche Geist Gottes ist demgemäß in allen Dingen (12, 1). Oder indem die göttliche Weisheit in ihrer Schönheit die Welt in der Verschiedenartigkeit ihrer Teile ordnend durchzieht, und alles nach Maß, Ziel und Gewicht feststellt (7, 24; 8, 1; 11, 20), so ist sie zugleich als Besitz des erkennenden Menschen der Grund seiner Einsicht in die Ordnung der Welt (7, 17—23; 8, 8), und aus der Größe und Schönheit der Geschöpfe wird vergleichungsweise ihr Urheber Gott erkannt (13, 5), obgleich wiederum die ganze Welt, mit Gott verglichen, wie ein Stäubchen auf der Wage, und wie ein Thautropfen ist (11, 22). Vielleicht ist *κόσμος* in keinem anderen Sinn als dem der geordneten Wirklichkeit überhaupt gemeint, wenn es heißt, daß die Sünde und daß der Götzendienst *εἰς κόσμον εἰσῆλθε*. Jedenfalls ist nur die Menschenwelt gedacht, indem Adam der *πρωτόπλαστος πατὴρ κόσμου* genannt (10, 1), indem eine Menge von Weisen als das Heil der Welt und die Familie Noahs als die Hoffnung der Welt bezeichnet wird (6, 24; 14, 6). Es ist aber wiederum die Gesamtheit der Dinge in Natur und Völkergeschichte durch *κόσμος* ausgedrückt, welche für Gott als Organ seiner Gerichte zu Gunsten der Gerechten und zum Schaden der Verkehrten dient (5, 17. 20; 16, 17. 24). Im Buch der Weisheit kommt auch *ὁ αἰών* in den beiden Bedeutungen von *κόσμος* vor, für Universum (13, 9) wie für Menschengeschlecht (14, 6; 18, 4)."

„Im NT wird die Formel „Himmel und Erde", deren Schöpfer und Herr Gott der Vater Jesu Christi ist, fortgesetzt (Mt 5, 18; 6, 10; 11, 25; 16, 19; 18, 18; 24, 35; 28, 18; Mc 13, 31; Lc 10, 21; 21, 33; Kol 1, 16. 20; Eph 3, 15; Apk 21, 1; 2 Pt 3, 7. 13). Bei Paulus wird den beiden Gruppen des Daseins der Ausdruck *τὰ πάντα* gleichgesetzt (1 Ko 8, 6; 15, 27. 28; Rö 9, 5; 11, 36; Phi 3, 21; Kol 1, 16. 20; Eph 1, 10. 11. 23; 3, 9; 4, 6. 10; vgl. Hbr 1, 3; 2, 8. 10; 3, 4; 1 Ti 6, 13; Apk 4, 11). In der Apostelgeschichte tritt zu Himmel und Erde noch das Meer und alles, was in ihnen ist (4, 24; 14, 15); schließlich wird daselbst (17, 24) Gott als der Schöpfer des *κόσμος* und als der Herr des Himmels und der Erde angerufen." Besonderen Wert legt Ritschl darauf, daß schon Christus den Ausdruck *ὅλος ὁ κόσμος* als charakteristische Bezeichnung des All gebildet habe. Es ist ja nun von vornherein nicht unwahrscheinlich, daß Jesus, wie das streng monotheistische Judentum überhaupt, seinem Gottesbegriff entsprechend auch über einen einheitlichen Weltbegriff verfügt habe. Und wenn er Mt 11, 25 Gott als den „Herrn Himmels und der Erde" preist, so ist das trotz des altertümlichen Ausdrucks nichts anders, als wenn er „Herr der Welt" gesagt hätte. Und ebenso ist es unzweifelhaft, daß Jesus, wie Ritschl es gerne darstellt, die religiöse Weltbeurteilung geübt hat, in welcher „die ganze Welt" als eine den Kindern Gottes zur Verfügung stehende und von ihnen geistig zu beherrschende Größe erscheint. Dies würde feststehen, auch wenn es sich nicht durch einzelne Ausdrücke oder Aussagen belegen ließe, weil es aus seiner religiösen Gesamthaltung folgt. Um so unbefangener können wir die historische, sprachliche Frage untersuchen, in welcher Form und welchem Sinne in den Reden Jesu der Begriff „Welt" sich findet. Die These Ritschls, daß Jesus den Begriff *κόσμος* sich angeeignet habe, ist in dieser Form natürlich schon deshalb anfechtbar, weil Jesus aramäisch gesprochen hat und gefragt werden muß, welches aramäische Aequivalent den griechischen Ausdrücken *κόσμος* und *αἰών* entsprechen würde. Ferner muß erwogen werden, inwieweit diese Begriffe vielmehr den vom Hellenismus beeinflußten Evangelisten auf Rechnung zu setzen sind. Diese Fragen sind von Dalman, Worte Jesu I, 126 ff. 134 ff. eingehend untersucht. Es ergiebt sich, daß sowohl *κόσμος* wie *αἰών* häufig in synoptischen Parallelen nur von dem einen oder anderen Evangelisten vertreten werden, z. B. Lc 12, 30 *τὰ ἔθνη τοῦ κόσμου* (Mt 6, 32: *τὰ ἔθνη*) oder *οὐαὶ τῷ κόσμῳ* Mt 18, 7 (Lc 17, 1 hat keine Parallele dazu). In der Deutung des Unkrautgleichnisses Mt 13, 38 (*ὁ δὲ ἀγρός ἐστιν ὁ κόσμος*) und in der Anwendung des Gleichnisses vom Licht (5, 14: *ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου;* parallel ist *τὸ ἅλας τῆς γῆς*) haben wir zweifellos Sprachgebrauch des Matthäus vor uns, wahrscheinlich auch Mt 25, 34 und 24, 21. So blieben als gemeinsames synoptisches Gut nur übrig Mc 8, 36; Lc 9, 25; Mt 16, 26: *κερδαίνειν τὸν κόσμον ὅλον* und Mc 14, 9; Mt 26, 13: *ὅπου ἐὰν κηρυχθῇ τὸ εὐαγγέλιον εἰς ὅλον τ. κόσμον*. Die letztere

Stelle zeigt den Missionssprachgebrauch der hellenistischen Evangelisten, und *κόσμος* ist hier wie so oft bei Paulus für die Menschheit gebraucht (vgl. Mc 13, 10: *εἰς πάντα τὰ ἔθνη*, wofür Mt 24, 14 *ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ . . . πᾶσιν τ. ἔθνεσιν* bietet; Mc [16, 15]: *εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα . . . πάσῃ τῇ κτίσει*). Als ein zweifellos echtes Wort Jesu kann nur Mc 8, 38 in Betracht kommen. Nach den Nachweisungen Dalmans I, 137f. ist sehr wahrscheinlich, daß כָּל עָלְמָא das aramäische Äquivalent für *ὅλον τὸν κόσμον* ist; der ganze Satz läßt sich sehr wohl ins Aramäische zurückübersetzen, und „die ganze Welt“ als Besitztum ist auch sonst als jüdischer Ausdruck bezeugt. — Fraglich ist, wie weit dem Worte *αἰών* in den Evangelien ein aramäischer Gegenwert in wirklichen Worten Jesu entspricht. In einer Reihe von Stellen läßt sich der Ausdruck wieder als Zusatz der Evangelisten ausscheiden, so vielleicht in Mt 12, 32; Mc 10, 30 (Lc 18, 30); Lc 20, 34f., namentlich der Lieblingsausdruck des Matthäus *ἡ συντέλεια τ. αἰῶνος*. Ein echt jüdischer Ausdruck ist Mc 4, 19 (Mt 13, 22) *μέριμναι τ. αἰῶνος*, Sorgen, welche dieses Leben betreffen; und Lc 16, 8 *υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου* als ein echtes Wort Jesu zu beanstanden liegt kein Grund vor. Ob man mit Dalman sagen darf, daß der Gegensatz *ὁ αἰὼν οὗτος* und *ὁ αἰὼν μέλλων* für die „Redeweise Jesu, wenn er sie überhaupt angewandt haben sollte, nicht von Bedeutung war“, sei dahingestellt. Sicher ist ja, daß die Vorstellung der Gottesherrschaft die des zukünftigen Äon bei ihm weit überwiegt. Und wenn es richtig ist, daß der Gegensatz der Aeonen mehr der Sprache der Schriftgelehrten als der des Volkes eigentümlich war, so gewinnt der Satz Dalmans an Wahrscheinlichkeit.

P a u l u s gebraucht das Wort *κόσμος* in verschiedenen Schattierungen: a) Vom Kosmos als dem Weltganzen eigentlich nur in der Wendung *ἀπὸ κτίσεως κόσμου* Rö 1, 20; Eph 1, 4; vgl. Hbr 4, 3. 9, 26; 1 Pt 1, 20; Apk 13, 8; 17, 8; hierher gehört auch *τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* Ga 4, 3; Kol 2, 8. 20. Im allgemeinen bevorzugt er dafür den Ausdruck *τὰ πάντα*. b) Der stoischen Idee eines *σύστημα ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων* entsprechend zerlegt er 1 Ko 4, 9 den Begriff *κόσμος* in *ἄγγελοι καὶ ἄνθρωποι*, vgl. 1 Ko 6, 1. 2. c) Etwa = *οἰκουμένη* Rö 10, 18 braucht er ihn an solchen Stellen, wo er den Blick auf sein Missionsfeld richtet: Rö 1, 8; Kol 1, 6. d) 2 Ko 1, 12 *ἀνεστράφημεν ἐν τῷ κόσμῳ* scheint es fast soviel wie „im Leben“ zu bedeuten; hierher gehört wohl auch die von Dalman I, 141 als rabbinisch nachgewiesene Wendung *ἐκ τοῦ κόσμου ἐξέρχεσθαι* 1 Ko 5, 10. e) Sehr häufig bedeutet ihm *κόσμος* der Sache nach (wie Sap. 10, 1 *πρωτόπλαστον πατέρα κόσμου*) die Menschheit; z. B. Rö 3, 9, *ἵνα . . . ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ* und in den Stellen, wo vom *κρίνειν τὸν κόσμον* die Rede ist Rö 3, 6; 1 Ko 6, 2; 11, 32. So wird auch Rö 5, 12. 13 *ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε* auf die Menschheit zu deuten sein wie Sap. 2, 24 *φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον*. In accentuierter Weise wird das Wort so verwandt mit Beziehung auf die vor- oder außerchristliche Menschheit z. B. 1 Ko 1, 21, insbesondere (ähnlich wie Sap. 6, 24 *πλῆθος σοφῶν σωτηρία κόσμου*) im Missionssprachgebrauch von dem Objekt der Versöhnung 2 Ko 5, 19, von den „Heiden“ Rö 11, 12. 15. f) Von hier aus entwickelt sich der eigentümliche christliche, besonders in den johanneischen Schriften stark accentuierte Sprachgebrauch, wonach „die Welt“ als das von Gott ferne, ja ihm entgegengesetzte Wesen andere Maßstäbe und Werturteile hat, die von den Christen abzulehnen sind, z. B. 1 Ko 1, 27f. *τὰ μωρά, ἀσθενῆ, ἀγενῆ τοῦ κόσμου;* 1 Ko 7, 33f. *μεριμνᾶν τὰ τοῦ κόσμου;* 2 Ko 7, 10: *ἡ τοῦ κόσμου λύπη*. Während hier unter *κόσμος* doch immer die Menschheit verstanden ist, erscheint das Wort g) als Inbegriff der irdischen Güter (ähnlich wie Mc 8, 38), z. B. als das dem Abraham verheißene Erbe Rö 4, 13, als das, was neben Leben und Tod den Christen als geistigen Herrn der Welt unbedingt zur Verfügung steht 1 Ko 3, 23 und woran er sein Herz nicht hängen soll 1 Ko 7, 31 *οἱ χρώμενοι τὸν κόσμον ὡς μὴ καταχρώμενοι*. Denn für den Christen ist der *κόσμος* ja nur der h) *κόσμος οὗτος*, dessen *σχῆμα παράγεται* 1 Ko 7, 31. Mit diesem *κόσμος*, wofür Paulus auch ganz gleichbedeutend *αἰὼν οὗτος* sagt (vgl. 1 Ko 1, 20; 2, 6. 8; 3, 18; 2 Ko 4, 4 u. ö.), soll der Christ nichts gemein haben Rö 12, 2, ja er kann nichts mit ihm gemein haben, denn durch den Kreuzestod Christi ist er aus diesem Gefüge ausgeschieden Ga 6, 14; Kol 2, 20.

Über diesen letzteren Sprachgebrauch äußert sich Ritschl in charakteristischer Weise folgendermaßen: „Die Sünde ist als das durchgehende Merkmal an der Menschenwelt gedacht. Diese Kombination wird dadurch erklärt, daß die Welt im umfassendsten Sinn die Güter und die Übel in sich schließt, welche auf das natürliche Begehren der Menschen

die versucherischen Reize zur Sünde ausüben (Mc 4, 19; Lc 4, 4; 2 Ti 4, 10; 1 Jo 2, 15. 16; 2 Pt 2, 20). Hat die Versuchung Erfolg, so macht der Mensch sich der Welt gleich (Rö 12, 2); er nimmt als Sünder an der Wertlosigkeit und Vergänglichkeit teil, welche der Kreatur eigen ist, wenn sie abgesehen von ihrer Leitung durch Gott betrachtet wird (vgl. Weish. Sal. 11, 22). Wer hingegen die Erlösung durch Christus sich angeeignet hat, für den ist die Welt nicht mehr vorhanden, d. h. ihr versucherischer Reiz nicht mehr wirksam (Ga 6, 14). Mag aber die Welt, d. h. die Menschheit mit Gott versöhnt (2 Ko 5, 19) oder schließlich von ihm verurteilt werden (1 Ko 11, 32), so ist ihre Sünde nicht bloß als Schwäche und Vergänglichkeit im Vergleich mit Gott, sondern als wirklicher Widerspruch gegen Gott und gegen die von ihm den Menschen gesetzte Bestimmung der Gemeinschaft mit ihm und der Beherrschung der Welt gedacht."

Eine besondere Erörterung erfordern Sprachgebrauch und Anschauung der johanneischen Schriften. Neben den Verwendungen des Wortes, die an den paulinischen Sprachgebrauch erinnern, sind andere zu nennen, die als echtjüdische Wendungen zu belegen sind, z. B. Jo 7, 4 *φανέρωσον σεαυτὸν τῷ κόσμῳ* und 12, 19 *ὁ κόσμος ὀπίσω αὐτοῦ ἀπῆλθεν*; hier bedeutet *κόσμος* einfach „die Leute", vgl. Dalman I, 141; Zahn z. Jo 12, 19. Ebenso ist rabbinisch das häufige *ἔρχεσθαι, ἀποστέλλεσθαι εἰς τὸν κόσμον*, vgl. Dalman I, 141. Noch deutlicher als bei Paulus ist für Johannes *κόσμος* nicht nur der Zusammenhang der Schöpfung 1, 10; 17, 5. 24, sondern die Menschheit als Objekt der Erlösung 1, 29; 3, 16. 17; 1 Jo 2, 2, der Erleuchtung 8, 12, des Gerichtes 3, 17; 12, 31. 47. Ganz jüdisch-paulinisch wird über den *κόσμος οὗτος* geurteilt (11, 9), daß er unter der Herrschaft des Teufels steht (12, 31; 14, 30; 16, 11) und mit seiner Lust vergeht (1 Jo 2, 17), denn die Welt ist das schlechthin Gottfeindliche (1 Jo 2, 15); sie „liegt im Bösen" (1 Jo 5, 19) und kann ihrem innersten Wesen nach Gott und seinen Sohn nicht erkennen (1, 10; 17, 25), nicht an ihn glauben, muß daher diejenigen hassen, welche nicht „aus der Welt", d. h. im Kern des Wesens nicht vom *κόσμος* her beeinflußt sind (8, 23; 15, 18; 17, 14), während sie die aus der Welt Stammenden nicht haßt, sondern als die Ihren anerkennt (7, 7; 8, 23; 15, 19). Für die Christen bleibt die Aufgabe, die Welt zu überwinden (1 Jo 5, 4), wie Jesus sie „überwunden" hat (16, 33). — Im folgenden lassen wir nun ganz Ritschl das Wort: „Gegen die Fälle, in denen Welt den ganzen Umfang geschaffenen Daseins bedeutet (auch Ev. 16, 33; 1 Jo 5, 4), stuft sich die Bedeutung von erlösungsfähiger Menschheit (Ev. 3, 16. 17; 4, 42; 6, 33; 8, 12; 12, 47; 17, 21. 23. 25; 1 Jo 2, 2; 4, 14) ferner die Bedeutung der Menschheit ab, welche sich gegen den Erlöser entscheidet und in dem Bösen liegen bleibt (Ev. 14, 17; 15, 18. 19; 16, 8. 20; 17, 9. 14. 15; 1 Jo 3, 1. 13; 5, 19). Die letztere Anwendung des Wortes findet sich im Evangelium erst seit dem Beginne der Leidensgeschichte. Die Vergleichung der johanneischen mit den paulinischen Schriften legt nun die Annahme nahe, daß auf diesem Punkt der Sprachgebrauch des Johannes den des Paulus voraussetzt, und Johannes seine Redeweise auf Christus übertragen hat. Indessen sachlich stimmt dieser Gebrauch von *κόσμος* damit überein, daß Christus auch in seinen Reden bei den Synoptikern die Prädikate *ἁμαρτωλός* und *νεκρός* in der gleichen Abstufung für die erlösungsfähigen (Mc 2, 17; Lc 13, 2—5; 15, 7. 10. 24. 32; 18, 13) und für die gegen ihn verstockten Menschen gebraucht (Mc 3, 28—30; 8, 38; Mt 8, 22; 12, 39—45; 13, 49; 16, 4; Lc 11, 29).

Das Bedeutsamste an der Vorstellung von der Welt im NT ist der Umstand, daß die Anschauung von der Welt im ganzen der Anerkennung der Offenbarung Christi und seiner Stiftung des Reiches Gottes in der von ihm mit Gott versöhnten Menschheit untergeordnet wird. Daraus entspringt eine religiöse Anschauung von der Welt, welche für die Anhänger der hellenischen Weisheit als Thorheit erscheint, für die Christgläubigen aber den Wert gottgemäßer Weisheit an sich trägt (1 Ko 1, 21—24). Paulus bezeichnet es als *γνῶσις*, die nicht allen Christen zuzutrauen ist, daß im Verhältnis zu dem Einen Gott dem Vater und zu dem Einen Herrn Jesus Christus die Welt und wir, die christliche Gemeinde, zusammengehören. Gott der Vater ist der Urheber der Welt und der Zweck der christlichen Gemeinde, der Herr, d. h. Jesus Christus in der Erlösung ist der Mittelgrund der Welt und der Gemeinde (1 Ko 8, 6). So paradox diese Sätze erscheinen, so sind sie ohne Zweifel daran anzuknüpfen, wie Christus die ihm zustehende Herrschaft über die Welt davon ableitet, daß Gott allein ihn erkennt (Mt 11, 27). Er, welcher allein Gott erkennt und offenbart, ist durch jenes vorausgehende Prädikat Gott näher gestellt als die Welt, ist trotz seines Daseins in der Welt dadurch, daß er nur von Gott (nicht von jemand, der zur Welt gehört) erkannt wird, über die Welt gestellt und Macht-

haber über sie. Er bewährt diese ihm eigentümliche Stellung, indem er in der Bereitschaft, die aus der Welt ihm zugefügten Leiden auf sich zu nehmen, die ihm widerstrebende Welt zu überwinden, sich zu unterwerfen erklärt (Jo 16, 33). Paulus hat nun zu den Punkten: Gott der Vater, der Sohn Gottes, die von diesem beherrschte Welt noch den vierten Punkt: die Gemeinde hinzugefügt. Das Thema, welches er hiermit als Inhalt der *γνῶσις* aufstellt, hat er Kol 1, 13—18 deutlicher gemacht, indem er Verbindungslinien gezogen hat, welche er 1 Ko 8, 6 vermissen läßt. Der Sohn Gottes in der Erhöhung, das Haupt der Gemeinde, welche sich auf Gott als ihren Zweck richtet, ist der Mittelgrund und zugleich der Zweck, durch welchen und zu welchem Gott alle Dinge schafft und in welchem deren Verlauf Richtung und Zusammenhang findet. Damit stimmt Eph 1, 3—12; Hbr 1, 1—3 überein, jene Stelle aber fügt das wichtige Datum hinzu, daß indem alle Dinge an Christus dem Haupt der Gemeinde ihren Zweck finden, auch die in ihm ewig erwählte Gemeinde an dieser Zweckstellung zur Welt teilnimmt. Die Menschheit, welche Christo gehört, welche in der Lösung der Aufgabe des Reiches Gottes begriffen ist, ist in ihrer Ordnung unter Christus und unter Gott dem Vater auch Zweck der Welt. Zu diesem Gedanken ist die Anschauung von Ps 8 durch die Offenbarung Gottes in dem Menschensohn ausgeprägt worden. Indem aber der Psalmist den Gedanken von der Geringfügigkeit der Menschen dadurch aufhebt, daß Gott sie über die Welt gesetzt hat, so ist durch die von Paulus ausgeprägte Weltanschauung die Weisheit des Hellenismus im Interesse der Würde des Menschen überboten. Die hellenische Philosophie erkennt auch den sittlich gebildeten Menschen immer nur als einen Teil des *κόσμος;* die christliche Weltanschauung aber gewährt den durch Christus mit Gott versöhnten und im Dienst des Reiches Gottes thätigen, zu seiner Gemeinde gehörenden Menschen das Recht, sich für wertvoller zu achten als die ganze Welt (Mc 8, 34—37), und demgemäß durch ihren Glauben die Welt zu besiegen (1 Jo 5, 4. 5; vgl. 1 Ko 3, 21—23; Rö 8, 37—39). Diese Weltanschauung ist das Komplement der Erkenntnis Gottes als des Vaters Jesu Christi und als unseres Vaters. Durch diese Offenbarung (*ἀποκάλυψις τοῦ θελήματος τοῦ θεοῦ*) wird auch die *φανέρωσις* der ewigen Macht und Erhabenheit Gottes in seinen Geschöpfen, welcher die denkende Vergleichung der Menschen entgegenkommt (Rö 1, 19. 20), überboten. Allein so viel wird durch diese Annahme des Paulus festgestellt, daß er an keine Erkenntnis Gottes denkt, welche nicht an irgend eine Erkenntnis der Welt gebunden wäre. Auch die Vorstellung von Gott, welche wir aus der Offenbarung in Christus bilden, schließt die Stellung Christi zur Welt und der Welt zu Christus in sich, welche nicht erst Paulus, sondern schon Christus angedeutet hat. Jedoch wer auch nur in dem praktischen Sinn von 1 Jo 5, 4. 5 das Wort Welt ausspricht, wird sich darüber Rechenschaft ablegen, daß er nur einen engen Ausschnitt der Welt übersieht, daß ihm der Zusammenhang dieser partialen Anschauung mit dem Ganzen nur in immer undeutlicher werdender Weise vorschwebt, daß er also nur durch ein Vorurteil die Vorstellung von der ganzen Welt mit seiner beschränkten Erfahrung von den Dingen verknüpft. Dieses Vorurteil stützt sich einmal auf den Glauben an die Einheit oder Einzigkeit Gottes, welcher alles schafft und im Zusammenhang erhält; es stützt sich ferner auf die hieraus folgende Voraussetzung, daß die Einheit der Welt durch Gesetze und durch Ein Gesetz über denselben verbürgt ist. Dieser Annahme gemäß rechnet jeder Christ darauf, in seinem Gesichtskreis dieselben Erfahrungen, welche er an der Natur gemacht hat, in den gleichen Kombinationen unter denselben Umständen wiederkehren zu sehen, auch wenn er nicht im stande ist, technische Auskunft hierüber zu geben. Diese Voraussetzung entspricht der religiösen Überzeugung, daß das All aus und durch Gott und auf ihn als den letzten Zweck hin geordnet ist (Rö 11, 36).

Der Gebrauch dieser biblischen Gedankenreihe in der dogmatischen Theologie wird bisher noch immer durch den neuplatonischen Rationalismus zurückgehalten, welcher das Vorbild der mittelalterigen Scholastik auch jetzt noch höher hält, als alle Ergebnisse der Schriftforschung. Vom Areopagiten belehrt, machen die Scholastiker vor und nach der Reformation den ersten Ansatz zur Lehre von Gott so, daß sie von der Welt, ihrer Bestimmtheit, Begrenztheit, Ordnung absehen, um das unbestimmte und unbegrenzte Sein, welches gemäß dieser Abstraktion ursprünglich gleich der platonischen Idee der Welt ist, als Gott zu prädizieren. Unter den Merkmalen der Macht und der Güte, welche den Begriff des unbestimmten Seins gar nicht zulassen kann, wird darauf der die Welt verneinende Gott wieder dafür angesehen, daß er die Welt verursacht. Dieses zunächst widerspruchsvolle Verfahren wird mit einer geringen Modifikation neuerdings wiederholt in dem Ansatz eines Absoluten, welches — ohne Beziehung auf irgend etwas, also auch

außer Relation zur Welt — die Merkmale des In-, Durch- und Fürsichseins trägt. Diese Vorstellung soll dem Begriff des allmächtigen Gottes entsprechen, so daß die übrigen Prädikate, Liebe und Gerechtigkeit nur so als Prädikate Gottes erkennbar wären, wie sie von dem angenommenen allmächtigen Subjekt ausgesagt würden. Dieser Ansatz des Begriffes Gott geschieht neben dem christlichen Erkenntnisgrund her, welcher in der Offenbarung Christi gegeben, auch für die Theologie verbindlich ist. Dieser Ansatz wird ferner dem nachfolgenden Gebrauch des christlichen Erkenntnisgrundes übergeordnet. Dieser Ansatz ist rein rational, und da er gemacht wird, wo er nicht gemacht werden darf, so ist dieses Verfahren rein rationalistisch. Indem aber auch nicht die Welt als Erkenntnisgrund und Beziehungspunkt einer Vorstellung von Gott gemäß Rö 1, 19. 20 angenommen wird, so drückt jenes in sich selbstständige Absolute keineswegs einen Begriff von Gott und von dem allmächtigen Gott aus. Jenes Absolute drückt nur einen unvollständigen Begriff des Dinges überhaupt aus, da von allen Relationen auf anderes, welche an einem Dinge immer zuerst auffallen, abgesehen wird. Jenes Absolute ist also nicht als allmächtiges Subjekt aufgezeigt, wozu die Relation auf die ganze Welt unumgänglich wäre, sondern ist ein Ausdruck für alles Mögliche. Auch noch aus einer anderen Rücksicht ergiebt sich, daß die Abstraktion von der Welt nicht dazu dient, den Anfang der Dogmatik zu finden. Wenigstens von Rechts wegen hat der, welcher die Welt wegdenkt, um Gott als das Absolute (von allem abgelöste) zu setzen, auch sich selbst wegzudenken, da er als denkender Mensch Teil der Welt ist. Und dann ist der Rest Schweigen. Dieses kann man von den ordentlichen Mystikern lernen, welche, wenn sie so weit gekommen sind, um in der Abstraktion von der Welt die schauende Erkenntnis Gottes zu erreichen, mit ihm verschmelzen, in ihm als dem allgemeinen Sein aufgehen, in diesem Zustande aber auch nichts vernehmen lassen können, was nach wissenschaftlicher Dogmatik aussähe. Ein richtiger Anfang der Lehre von Gott in der Dogmatik ist daran geknüpft, daß, indem Christus der Erkenntnisgrund für Gott ist, er auch Erkenntnisgrund für dessen Beziehung zur Welt ist. Er muß also selbst in der Stellung zur Welt angeschaut werden, welche Paulus ausspricht, daß er der Zweck der Welt ist, die auf ihn hin geschaffen ist. Demgemäß wird der Gott, welcher der Schöpfer der Welt ist, die ihren Zweck in Christus als dem Haupt seiner Gemeinde, oder in dem Reiche Gottes unter den Menschen hat, in der Beziehung auf seinen Sohn und dessen Gemeinde als der Wille der Liebe erkannt, welche die Macht über alles einschließt. Denn dieses Attribut kommt dem Willen der Liebe zu, für deren Beziehungspunkte die ganze Welt als das Mittel gedacht wird. Die Liebe, deren Beziehung diesen Umfang und Spielraum hat, braucht demnach nicht durch etwas anderes von der Liebe unterschieden zu werden, welche an dem geschaffenen Menschen nachweisbar ist. Das Absolute, welches zu diesem Behuf zu setzen aufgegeben wird, ist nicht gleich dem Gott, den wir als Christen glauben, sondern ist ein Erzeugnis neuplatonischen Rationalismus, so hinfällig und gleichgiltig wie möglich, weil man eine dem Christentum entsprechende Erkenntnis Gottes nicht aus der Abstraktion von der Welt erreicht. Soll man nämlich im Sinne des Brahmanismus oder des Neuplatonismus Gott, das allgemeine Sein, unter Abstraktion von der Welt erkennen und darin selig werden, so dient dazu bekanntlich nicht schon eine nüchterne Vorstellung des Absoluten unter gewissen Beziehungen auf sich selbst, sondern vielmehr eine rechtschaffene Zucht des Leibes, die praktische Verzichtleistung auf die Güter der Welt, die Ruinierung des Nervensystems, die Ekstase. — Die scholastische Dogmatik, nachdem sie die Lehre von Gott mit der Abstraktion von der Welt eröffnet hat, richtet sich bei ihrem zweiten Schritt nach der anderen Seite des areopagitischen Neuplatonismus; sie leitet die Welt von Gott als ihrer Ursache ab, und setzt weiterhin diese Ursache als den willkürlichen Willen, der auch auf die Erschaffung der Welt verzichten, oder sie ganz anders einrichten konnte als es geschehen ist. Dieses Gefüge kehrt auch in der Theologie der Protestanten als selbstständiger Teil der Dogmatik wieder, und wird mit allerhand Reflexionen über den Concursus Gottes in den einzelnen Dingen, über sein Vorherwissen der zukünftigen, zufälligen Ereignisse u. dgl. ausgeführt. Diese Sätze sind von ausgezeichneter Unfruchtbarkeit, weil die Dogmatiker, welche sie aufstellen, Allmacht und Allwissenheit an Gott nur richtig beschreiben könnten, wenn sie selbst sie besäßen. Die religiöse Deutung der Welt, die in der Dogmatik ihre Stelle findet, kann zunächst theologisch nur so ausgeführt werden, daß sie mit den Eigenschaften Gottes zusammengefaßt wird. Die religiöse Deutung der Welt verläuft nun im Schema des Gedankens, daß denen, welche von Gott berufen und geliebt werden, alle Dinge zum Besten gereichen. Die theologische Ausführung dieses Gedankens ist aber nicht auf die finale und kausale

Ergründung aller dieser Einzelheiten gestellt; denn die einzelnen Verfügungen und Wege Gottes sind bekanntlich größtenteils unerforschlich (Rö 11, 33). Die theologische Weltbetrachtung also, welche trotzdem in der christlichen Religion angezeigt ist, kann theologisch nur ausgedrückt werden, indem die ganze Welt, der vollständige Umkreis aller Wechselwirkung von Natur und menschlicher Freithätigkeit zur Verfügung Gottes gestellt wird, welcher sie zum Heil und Segen seiner Kinder unter den Menschen leitet, so daß auch alle Erfahrungen des Übels diesem im ganzen offenbaren Zwecke Gottes dienen. Denn unter dieser Bedingung wird die Herrschaft über die Welt erprobt, welche in der den Gläubigen verheißenen Seligkeit eingeschlossen ist. — In der dogmatischen Lehre von der Sünde finden ferner die im NT nachgewiesenen Deutungen der sündhaften Menschenwelt und des Verhältnisses zwischen christlichem Leben und Welt ihre Verwendung. In jener Beziehung ist zu beachten, daß der Begriff der Sünde, welcher durch das Attribut der endgiltigen Verdammnis bezeichnet ist, von Christus selbst nur auf die direkte Ablehnung oder den Widerspruch gegen seine erlösende Thätigkeit angewendet wird (Jo 9, 39—41; 15, 24). Demgemäß ist auch die Welt, welche im Bösen liegt, d. h. endgiltig beruht, nicht auf die sündige Menschheit überhaupt, sondern auf die gegen Christus sich verstockende Menschheit zu beziehen. — In der theologischen Ethik ist die Welt der Ausdruck für die relativen Güter, sofern sie Versuchung zur Sünde darbieten. Aus dieser Rücksicht lehrt die katholische Kirche, daß die christliche Vollkommenheit in der Entfernung von allen gemeinsamen Lebensbeziehungen zu erstreben sei, da von ihnen der Reiz zur Sünde ausgehen wird. Deshalb würde das Leben des Einsiedlers, nicht aber schon das gemeinsame Leben im Kloster, die Aufgabe der materiellen Entweltlichung lösen. Denn an jeder menschlichen Gesellschaft haftet die Möglichkeit sich zu ärgern und sich zu erzürnen. Also werden die Regeln des Paulus (Ga 6, 14; Rö 12, 2) nur danach zu verstehen sein, daß für verschiedene Christen verschiedene weltliche Beziehungen Reize der Versuchung einschließen. Demnach wird das christliche Leben jedes einzelnen die Entfernung von solchen Gütern erfordern, welche gerade für ihn versucherisch sind. Denn übrigens ist der Gebrauch aller weltlichen Güter und Ordnungen dem Christen insofern geboten, als er in seiner ihnen gegenüber zu übenden Selbstbeherrschung gerade die ihm zustehende Herrschaft über die Welt zur Geltung bringt. Diese Bestimmung ist jedoch im Sinne des Christentums religiös und sittlich, nicht aber politisch gemeint. Zu politischer Weltherrschaft sind, wie die Kirchengeschichte lehrt, vielmehr gerade solche Personen befähigt, welche ursprünglich ihre christliche Aufgabe auf das weltflüchtige Leben des Mönches gestellt haben. — Uebrigens ist jede Religion zugleich der Ausdruck einer Stellung der Menschen zur Welt, wie sie Verhältnis zu Gott ist; die Religion ferner ist Weltstellung, weil sie Glaube an Gott ist, und sie ist dieses nicht außerhalb oder neben jenem, sondern immer innerhalb desselben. Dieses bewährt sich auch an einer Religion wie die brahmanische, welche sich danach richtet, daß die ihr eigentümliche Gottesidee das Dasein der Welt für die Menschen verneint. Demgemäß erscheint die Religion des Brahmanen in seinen Akten der Weltverneinung. Im Christentum umgekehrt ist der dem Gotteskinde zustehende freie Zutritt zu Gott nur nachweisbar in den auf die Weltstellung des Gläubigen bezogenen Funktionen des Gottvertrauens, der Geduld, des Dank- und Bittgebetes. Und wenn man Schleiermachers Begriff von der Religion, daß sie Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit in Beziehung auf Gott sei, vielfach so versteht, daß damit das Ganze bezeichnet sei, so ist vielmehr zu beachten, daß Schleiermacher selbst ausspricht, solches Gefühl fülle einen Zeitmoment nur aus, d. h. sei nur wirklich in der Verbindung mit Akten des sinnlichen Selbstbewußtseins, welchem die Welt korrelat ist (Glaubenslehre § 5, 4). Denn ohne dieses würde Religion nicht aussprechbar und nicht gemeinsam sein. Sie ist immer ein nach Maßgabe der Idee von Gott und der Unterordnung unter ihn bestimmtes Verhalten zu der Welt; die christliche Religion also ist gemäß der Versöhnung mit Gott durch Christus und unserer Stellung als Kinder Gottes die geistige Herrschaft über die ganze Welt. **(L. Diestel †) A. Ritschl † (Johannes Weiß).**

Weltz, Justinian, Freiherr v., gest. 1668. — Grössel, Der Missionsweckruf des Baron Justinian von Weltz in treuer Wiedergabe des Originaldrucks vom Jahre 1664; ders., Just. v. Weltz, der Vorkämpfer der luth. Mission. Beide Leipzig 1890 und 91; Warneck, Abriß einer Geschichte der prot. Missionen[8], S. 30ff. u. 41ff.

Nicht bloß die kirchliche und politische Lage, sondern auch dogmatische und geschichtlichen Befangenheit verschuldeten es, daß weder im Zeitalter der Reformation noch in dem ihm folgenden der Orthodoxie innerhalb der evangelischen Christenheit eine Anerkennung

der fortgehenden Missionspflicht der Kirche sich geltend zu machen vermochte, obgleich die katholische Kirche jener Zeit eine umfassende Heidenmission in drei Erdteilen trieb (vgl. den Artikel: Mission unter den Heiden, protestantische I, 1 u. 2). Da erhob zum ersten Male mit Macht ein Nichttheologe seine Stimme, um der luth. Kirche das Missionsgewissen zu erwecken, zur Aussendung von Missionaren in die Heidenwelt sie energisch aufzufordern und Ratschläge zum zweckmäßigsten Betriebe der Mission zu erteilen. Das war der einem österreichischen Adelsgeschlecht entstammende, in Chemnitz 1621 geborene, in Ulm erzogene, tief fromme, ebenso ein innerliches wie ein thätiges Christentum vertretende und mit einem gediegenen allgemeinen und theologischen Wissen ausgerüstete Freiherr Justinian von Weltz (auch Welz oder Wels).

Wir kommen sofort zu seiner litterarischen Thätigkeit, da aus der Geschichte seines Lebens wenig bekannt ist. Sein lateinischer Traktat De tyrannorum ingenio et arcanis artibus, in welchem er Regenten wie Unterthanen ihre Pflichten vorhielt, und den er kaum 20 Jahre alt schrieb, sei nur anbei erwähnt. Wichtiger ist schon seine 1663 erschienene, von schwärmerischen Zügen allerdings nicht ganz freie, aber von hohem religiösen und sittlichen Ernst getragene Schrift: „Vom Einsiedlerleben, wie es nach Gottes Wort und der alten heiligen Einsiedler Leben anzustellen sei", in der er als ein freimütiger Bußprediger gegen die sittlichen Schäden seiner Zeit zu Felde zieht und praktische Vorschläge zur Besserung giebt. Noch in demselben Jahre folgte ein drittes Schriftchen, in dem, allerdings noch nebenbei, bereits der Missionsgedanke auftritt: „Kurzer Bericht, wie eine neue Gesellschaft unter den rechtgläubigen Christen Augsburgischer Konfession aufgerichtet werden könne".

Während diese Schriften wesentlich auf eine Besserung der kirchlichen Verhältnisse abzielten, folgten 1664, nach vorhergegangener Einholung eines Gutachtens seitens einer Reihe hervorragender Theologen, rasch hintereinander die drei Schriften, welchen Weltz seinen missionsgeschichtlichen Namen verdankt, von denen die erste die wichtigste ist, die beiden anderen teils weitere Ausführungen, teils Rechfertigungen seines Vorgehens, teils Beschwerden über seine Gegner enthalten. Ihre umständlichen Titel lauten:

I. „Eine christliche und treuherzige Vermahnung an alle rechtgläubigen Christen der Augsburgischen Konfession, betreffend eine sonderbare Gesellschaft, durch welche nächst göttlicher Hilfe unsere evangelische Religion möchte ausgebreitet werden, zu einer Nachrichtung 1. allen evangelischen Obrigkeiten, 2. Baronen und von Adeln, 3. Doctoren, Professoren und Predigern, 4. Studiosis Theologiae am meisten, 5. auch Studiosis Juris und Medicinae, 6. Kaufleuten und allen Jesus liebenden Herzen".

II. „Einladungstrieb zum herannahenden großen Abendmahl und Vorschlag zu einer christlichen Jesus-Gesellschaft, behandelnd die Besserung des Christentums und Bekehrung des Heidentums".

III. „Wiederholte treuherzige und ernsthafte Vermahnung, die Bekehrung ungläubiger Völker vorzunehmen. Allen Obrigkeiten, Geistlichen und Jesus liebenden Herzen überschickt".

Abgesehen von den beweglichen Klagen und Anklagen gegen die laue Christenheit, wie von den eindringlichen Fragen und Ermahnungen, welche der fromme Freiherr an sie richtet, muß ich mich, ohne die drei Schriften einzeln zu analysieren, auf die summarische Wiedergabe ihres Hauptinhaltes beschränken. Er befaßt 1. die Beweise für die Notwendigkeit der Mission; 2. die Widerlegungen der seitens der Gegner gegen dieselbe geltend gemachten Scheingründe; 3. positive Vorschläge zu ihrer praktischen Ausführung.

Die fortgehende Missionspflicht der Kirche wird bewiesen 1. durch den klaren Willen Gottes; 2. durch das Beispiel der gottseligen Männer, welche nach den Aposteln als Missionare thätig gewesen sind; 3. durch die Bitten im Kirchengebete, welche keine bloßen Redensarten bleiben dürfen; 4. durch den Vorgang der Papisten.

Widerlegt wird 1. die Annahme, daß der Missionsbefehl nur den Aposteln gegolten habe; 2. die Behauptung, daß das Evangelium da nicht wieder gepredigt werden dürfe, wo sein Licht erloschen sei; 3. Das Vorurteil, daß ohne kirchliche Vokation kein Prediger zu den Heiden gehen dürfe und die vocierten Prediger an ihre Gemeinden gewiesen seien; 4. die Ausrede, daß man erst im Lande alle bekehren müsse, ehe man den Heiden das Evangelium predigen dürfe.

Die Vorschläge gehen hinaus 1. auf die Begründung und Organisation einer aus allen Ständen zusammengesetzten Gesellschaft, welcher Pflege der Gottesfurcht, die Aufbringung der nötigen Geldmittel, die Ausbildung wie Aussendung der Missionare und die Führung der Korrespondenz mit ihnen wie mit den heimatlichen Freunden obliegt; 2. auf die Art und Weise des praktischen Missionsbetriebs und 3. auf die Wahl der

Missionsgebiete. — Das alles ist mit großer Wärme und Andringlichkeit wie für die damalige Zeit anerkennenswerter Vorurteilslosigkeit und Sachkenntnis geschrieben.

Die erste und zweite der genannten Schriften übergab Weltz im Verein mit dem ihm befreundet gewordenen Theosophen Gichtel dem Corpus Evangelicorum auf dem Reichstage zu Regensburg, ohne jedoch hier etwas zu erreichen. Verstimmt schrieb er seine dritte wesentlich Klageschrift und begab sich nach Holland, wo er schon früher längere Zeit sich aufgehalten und vermutlich eine Hauptanregung zu seinen Missionsgedanken empfangen hatte. In Zwolle trat er in Verbindung mit dem dortigen Prediger der luth. Gemeinde Breckling, der durch sein „Schriftliches Bedenken auf Justiani Buch von der neuen Jesusliebenden Gesellschaft aufzurichten und das Evangelium bei den Heiden fortzupflanzen" kräftig für diese eingetreten war, und ließ sich von ihm, nachdem er seinen Freiherrntitel abgelegt und schon früher eine große Geldsumme zur Ausführung seiner Pläne deponiert hatte, zu einem Apostel der Heiden feierlich ordinieren, um wenigstens in eigner Person seine Missionsgedanken in die That umzusetzen. Nach einer ergreifenden Abschiedsrede ging er 1666 nach Suriname, wo er schon 1668 ein einsames Grab fand, ein Prediger in der Wüste, der sich selbst geopfert, aber durch die Heftigkeit seiner vielfach verletzenden Angriffe es wohl auch selbst mit verschuldet hatte, daß er mit seinen Missionsplänen vereinsamt in einer Zeit geblieben war, die freilich für diese Pläne noch kein Verständnis besaß.

Auch nach seinem Tode hatten seine Weckrufe noch keinen unmittelbaren Erfolg. Schon 1684 hatte der Augsburger Superintendent Ursinus eine zwar inhaltlich schwache aber geharnischte und an Invektiven reiche Gegenschrift gegen Weltz veröffentlicht: „Wohlgemeinte, treuherzige und ernsthafte Erinnerung an Justinianum, seine Vorschläge, die Bekehrung des Heidentums und die Besserung des Christentums betreffend", die auch in denjenigen Kreisen, welche den Missionsplänen des Freiherrn nicht unsympathisch gegenüberstanden, eine völlige Abkühlung bewirkte. Wie es scheint ist Spener der erste gewesen, bei dem die Weltzschen Missionsgedanken auf fruchtbaren Boden gefallen sind.

G. Warneck.

Wendelin, Markus Friedrich, gest. 1652. — Beckmann, Historie des Fürstentums Anhalt, Zerbst 1710, Tl. VII, S. 366 ff.; F. Kindscher, Geschichte des hochfürstl. Anhaltischen akad. Gesamtgymnasiums zu Zerbst, 2. Tl. (Schulprogramm, Zerbst 1871); W. Gaß, Gesch. der Prot. Dogmatik, Berlin 1854, Bd I, S. 416 ff.

Der reformierte Theologe Wendelin wurde 1584 zu Sandhausen bei Heidelberg als Sohn des dortigen Pfarrers geboren. Seine Unterweisung empfing er in Heidelberg, wo er auch 1607 den theologischen Magistergrad erwarb. Als Philosoph ist er Ramist, als Theologe vornehmlich ein Schüler des Pareus. Nach Weise der Zeit wurde er zunächst Erzieher adeliger junger Herren: als solcher weilte er seit 1609 in Genf, wo er auch mit daselbst studierenden anhaltischen Prinzen bekannt wurde. Mit ihnen zog er Ende 1610 nach Dessau, um ihre „Information" fortzusetzen. Im Oktober 1611 starb der erste Rektor des anhaltischen Gymnasium illustre zu Zerbst, Gregor Bersmann. Diese Anstalt war in den konfessionellen Streitigkeiten nach der Konkordienformel gegründet worden, nicht bloß als eine humanistische Bildungsstätte, sondern auch als eine vornehmlich theologische Akademie, deren Besuch die Landeskinder vor dem auswärts gelehrten „monströsen Dogma von der Ubiquität" bewahren sollte. Nach schweren Bedenken übernahm der 28jährige Wendelin das verwaiste Rektorat am 7. Mai 1612 und verwaltete es bis zu seinem Tode, 7. August 1652. Die Zeiten des dreißigjährigen Krieges waren gewiß nicht geeignet, eine derartige Lehranstalt in Blüte zu erhalten: aber es wird wohl auch nicht mit Unrecht geklagt, daß Wendelin seine Hauptkraft der Schriftstellerei widmete. Zahlreiche Schriften ergaben sich freilich als Kompendien aus seinem humanistischen und philosophischen Unterricht, z. B. eine Medulla latinitatis, ferner Logicae institutiones, Philosophia moralis, Contemplationes physicae u. dgl. Wurden diese Schriften auch bis über seinen Tod hinaus in wiederholten Ausgaben verbreitet, so verdankt er seinen Namen doch seinen theologischen Werken. Außer einer Abhandlung De praedestinatione, Francof. 1621 lieferte Wendelin auf diesem Gebiete seinen dogmatischen Gesamtentwurf in Bearbeitungen verschiedenen Umfangs, aber sachlich durchaus identischen Inhalts, offenbar wiederum als Frucht seines schulmäßigen Unterrichts. Zunächst erschienen Christianae theologiae libri II, Hanoviae 1634 (später mehrere Frankfurter Drucke, auch ins Holländische und von dem siebenbürgischen Fürsten Michael Apaffi ins Ungarische übersetzt). Es folgte ein Auszug: Compendium

christianae theologiae, Han. 1634. Erst nach seinem Tode wurde eine sehr viel ausführlichere Darstellung gedruckt: Systema maius, Cass. 1656 (1644 Quartseiten). Diese Entwürfe galten als eine Art reformierter Normaldogmatik: an sie knüpfte auch die lutherische Polemik mehrfach an. Nicht bloß der Kieler Christoph Franck schrieb Exercitationes Anti-Wendelinae, auch ein Theologe von der Bedeutung Joh. Gerhards 5 veröffentlichte ein Collegium Anti-Wendelinum. Erst kurz vor seinem Tode konnte Wendelin als Verteidigung sein umfangreichstes Werk fertigstellen (2140 Quartseiten): Exercitationes theologicae vindices, pro Theologia christiana etc., Cass. 1652. Zu erwähnen ist außerdem ein opus posthumum: Collatio doctrinae christianae Reformatorum et Lutheranorum, Cass. 1660. 10

Wendelins Bedeutung ruht darin, daß er der auf deutschem Boden mit Alsteds Theologia scholastica 1618 anhebenden bewußt „schulmäßigen" Behandlung des reformierten Lehrsystems das erste größere Lehrbuch schuf. Methodisch ist dies Verfahren dadurch gekennzeichnet, daß es den gesamten Stoff objektiv-synthetisch auf Grund der Schrift und der göttlichen Ratschlüsse entwirft: so steht die Erwählungslehre voran und 15 beherrscht die geschichtliche und persönliche Durchsetzung des Heils. In den einzelnen Lehren begegnen wir gegenüber dem orthodoxen Luthertum den bekannten, seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts feststehenden konfessionell-reformierten Aussagen: die Christologie bleibt, um der Ubiquität zu entgehen, bei einer communio apotelesmatum im Unterschiede von der communicatio idiomatum stehen, wobei auf die Wahrheit der 20 menschlichen Entwickelung Christi ein starkes Gewicht fällt. Die Lehre von der obedientia activa erinnert noch an Piscator. Sauber ausgebildet erscheint der Entwurf der Ämter und Stände Christi, wobei als Subjekt der Erniedrigung der präexistente Logos gefaßt wird. In der Heilsaneignung wird um einer unbedingten Heilsgewißheit willen jeder Synergismus ausgeschlossen: in diesem Punkte schließt Wendelin sich ganz mit Luther 25 gegen die „moderni Lutherani" zusammen. Er weiß sich auf dem Boden der Augsburgischen Konfession in ihrer richtigen Auslegung und hat mit Vorliebe die Reformierten als „orthodoxi" im Unterschiede von den heterodox gewordenen Anhängern der Konkordienformel bezeichnet. Ein großer calvinischer Zug liegt in der Gesamtdisposition des Systems: der erste Teil ist der agnitio Dei, der zweite dem cultus Dei gewidmet, und 30 beide Teile zielen ad Dei gloriam hominisque salutem. **E. F. Karl Müller.**

Wenden, Bekehrung zum Christentum. — Litteratur: Wigger, Mecklenb. Annalen bis 1066; Helmold, Chronica Slavorum; Arnold, Chronica Slavorum; Mecklenb. Urkundenbuch Bd I; Adam von Bremen, Gesta Hammab. eccl. pontif.; Thietmar von Merseburg, Chronicon; Giesebrecht, Wendische Geschichten, Bd I—III; Mecklenburgische Geschichte in Einzel- 35 darstellungen Bd I; Nottrott, Aus der Wendenmission, Halle 1897; weitere Quellen u. Darstellung bei Hauck, KG Deutschlands Bd III, 69—140. 623—658, Bd IV, 554—625, sowie die Artikel der PRE: Ansgar Bd I, 573 ff.; Gottschalk Bd VII, 42; Otto von Bamberg Bd XIV, 531 ff.; Vicelin Bd XX, 596 ff.

Die Geschichte der christlichen Mission unter den Wenden, den nördlichen und öst- 40 lichen Nachbarn des alten deutschen Reiches, steht in engstem Zusammenhang mit der politischen deutschen Geschichte des Mittelalters und umfaßt die Zeit etwa vom Ausgang des 8. bis zum Anfang des 13. Jahrhunderts. Die politische Widerstandsfähigkeit der Wenden gegenüber dem deutschen Einfluß ist für den Gang dieser Geschichte von besonderer Bedeutung gewesen. Während die südlichen mit der Thüringer Grenze des Reiches 45 sich berührenden Wenden gegen das Vordringen der Deutschen nur geringe Resistenz bewiesen haben und allmählich durch eine Art von Assimilation mit dem germanisch-christlichen Staate verschmolzen worden sind, haben die nördlichen Wenden Brandenburgs und Mecklenburgs einen jahrhundertelangen und oft recht erfolgreichen Kampf um ihre Freiheit und ihr nationales Wesen durchgefochten, bis sie schließlich der Übermacht erlegen 50 und bis auf ganz geringe Reste völliger Vernichtung anheimgefallen sind. Dementsprechend ist auch der Gang der Mission im Norden und Süden sehr verschieden gewesen: Hier langsames, aber unaufhaltsames Vordringen, dort ein Vorstoß jähester Art nach dem andern und jedesmal gründliche Zurückwerfung, bis schließlich den kümmerlichen Resten des Volkes ohne Schwierigkeit die Christianisierung aufgenötigt werden kann. Nehmen 55 wir dazu die Mission der nicht unmittelbar an das Reich angrenzenden Wenden hinzu, so ergeben sich drei Gebiete der Wendenmission mit durchaus verschiedenartigem und darum — soweit es nicht in früheren Artikeln geschehen — gesondert zu besprechendem Verlauf der Geschichte: Mecklenburg-Brandenburg, das Sorbengebiet und endlich Pommern-Polen, von denen das erste die bei weitem dramatischsten Ereignisse zu verzeichnen hat. 60

Das erste Zusammentreffen des Reiches mit den nördlichen Wenden (780, in den Annales Lauriss. erwähnt) verläuft ohne Aufrollung der Missionsfrage. Karl d. Gr. verhielt sich in dieser Beziehung zurückhaltend, auch bei seinem Bündnis mit den Obotriten wurde die Annahme des Christentums nicht bedingt. Erst nach der Stiftung Hamburgs begann man daran zu denken. Unter Anskar (siehe den Artikel Bd I, 573 ff.) wurden wendische Knaben aus den Händen von Sklavenhändlern erlöst, um sie zu Missionaren ihres Volkes zu erziehen. Weitere Erfolge wurden trotz der Taufe eines Obotritenfürsten Sclaomir (821) nicht erzielt, da die Wenden hartnäckigen Widerstand leisteten, später ganz von dem Bündnis mit dem Reiche abfielen. Erst unter Otto I. folgte ein energischer Vorstoß von zwei Seiten: Hamburg im Westen und das neugegründete Erzbistum Magdeburg im Osten, dem die beiden schon 938 gestifteten Bistümer Havelberg und Brandenburg (Stiftungsurkunden 946 bezw. 949) unterstellt wurden, sollten als Angriffspunkte dienen. Sprengelgrenze zwischen beiden war die der Mark des Gero, die Elbe und Peene. Für das westliche Wendenland wurde 968 ein eigener Bischofssitz in Aldenburg (Oldenburg in Holstein) gegründet. Dessen Aussichten waren viel günstiger als die von Havelberg und Brandenburg, denn sein Gebiet umfaßte ein unter fürstlicher Herrschaft einheitlich zusammengefaßtes Reich, das Obotritenland, während Havelberg und Brandenburg es mit den wilden Leutizen und ihrem großen Heiligtume Rethre zu thun hatten. So konnte wenigstens Oldenburg aus einigen Wendengebieten (Dassow, Müritz, Quetzin) den Bischofszins erheben, der nicht so ungern getragen wurde, wie die sächsische Herzogssteuer der Billunger. Immerhin sind aber die Äußerungen Helmolds und Adams von Bremen über den kirchlichen Stand Mecklenburgs stark übertrieben, wenngleich bei der Burg Mecklenburg eine Kirche und ein Frauenkloster bestanden haben und eine Zahl von Edlen äußerlich dem Christentum zufiel. Die Niederlage Ottos II. bei Crotone und der dadurch hervorgerufene Zustand der Schwäche des Reiches stellte aber wieder alles in Frage. Durch den Aufruhr der Wenden 983 wird das Christentum von Brandenburg bis Oldenburg wieder ausgerottet, alle drei Bistümer zerstört. Wenig anders wird es unter den ersten Sachsenkaisern, Heinrichs II. Realpolitik konzediert den Wenden soviel, daß er sich den schärfsten Tadel eifriger Kirchenmänner wie des Brun von Querfurt zuzog („wie stimmt Christus mit Belia?"). Von Havelberg und Brandenburg ist geraume Zeit nicht die Rede, in Oldenburg erhält sich nominell die Reihe der Bischöfe ununterbrochen (Folkward, Reginbert, Benno, Reinhold, Meinher), auch ließen sich die Obotritenfürsten Uto und Ratibor taufen, ohne daß aber auf das Volk irgend welcher Einfluß zu spüren ist. Der Versuch eines Einsiedlers, namens Günther, bei den Leutizen zu missionieren (1017), war noch weniger erfolgreich, er ist bald wieder in den Böhmerwald zurückgewandert.

Auf diese für die Mission im ganzen unfruchtbare Zeit folgt die merkwürdige Episode des Gottschalk (s. d. Art. Bd VII, 42). Dieser Sohn des Uto, nach mannigfachen Schicksalen und Irrfahrten zur Herrschaft im Obotritenland gelangt, unternimmt mit Unterstützung der Sachsenherzoge und besonders des Erzbischofs Adalbert von Hamburg eine planmäßige Christianisierung seines Landes, wie sie bereits a. a. O. geschildert ist. Aber der Versuch mißlingt: Das Christentum dringt trotz aller redlichen persönlichen Bemühungen des Fürsten nicht ins Herz des Wendenvolkes, so erfolgreich es oberflächlich scheinen mochte, und mit dem Momente, da Erzbischof Adalbert des Kaisers Gunst verliert und in die Zwistigkeiten mit den Sachsen gerät, brechen die Wenden gegen ihren eigenen Fürsten und seine verhaßte Religion los, in dem Blutbad zu Lenzen wird Gottschalk ermordet (1066), seine dänische Gemahlin mit Schanden aus dem Lande gejagt, alle Spuren des Christentums werden vertilgt, zahlreiche Geistliche erschlagen. Als einziger Rest der kurzen Blüte bleibt der Name der drei Bistümer, außer dem älteren Oldenburg noch die neugegründeten Mecklenburg und Ratzeburg. Sicher ist, was die Ursachen des Unheils betrifft, große Sorglosigkeit des Fürsten bei seinem Vorgehen und auffallendes Ungeschick der Kirche anzunehmen, welche die Volkseigentümlichkeiten der zähen Wenden durchaus unberücksichtigt ließ: Einer der Wendenbischöfe (Aristo von Ratzeburg) ist nach seinem Namen ein Grieche gewesen, die Missionare standen dem Volke so fremd gegenüber, daß sie sich nicht einmal bewogen fühlten, die lateinische Sprache aufzugeben, und so der Fürst selbst gelegentlich den Dolmetscher machte. Am wenigsten aber sagte es den Wenden zu, daß die verhaßte sächsische Macht hinter Gottschalk und seinen Christenboten stand.

Die Wirkung des Aufruhrs dauerte fast dreiviertel Jahrhunderte, und eine von den siegestrunkenen Wenden selbst nicht vorhergesehene weitere Nachwirkung war die, daß man fortan die friedliche Bekehrung des Wendenvolkes für aussichtslos ansah und nicht mehr

Angliederung ans Reich und Christianisierung der Wenden, sondern ihre Vernichtung die Parole wurde.

Nach Gottschalks Tod wird der Wagrier Kruto, ein wütender Christenfeind, Fürst der westlichen Wenden. Unter seiner Herrschaft ist an eine Neugründung der Mission nicht zu denken, sogar das Oldenburger Bistum bleibt 83 Jahre lang unbesetzt. Gegenüber diesen Mißerfolgen verschlug es wenig, daß im Jahre 1067 Bischof Burchard von Halberstadt auf einem Kriegszug gegen die Leutizen bis nach deren Heiligtum Rethre kam, den Tempel zerstörte und auf dem heiligen Rosse des Radigast seinen Einzug in Halberstadt hielt. Wäre dieser Erfolg einige Jahre vorher errungen worden, so hätte manches in der nördlichen Wendenmission anders werden können, denn Rethre war der Herd der wendischen Christenfeindschaft. Unter den damaligen Verhältnissen aber wurde nichts weiter erreicht, als daß der Radigast-Kult von dem des Rügener Nationalgottes Swantewit abgelöst wurde, die Christenfeindschaft im übrigen dieselbe blieb. Auch während der das Reich tief erschütternden Kampfjahre Heinrichs IV. war begreiflicherweise für die Mission nichts zu erwarten.

Erst als Kruto in hohem Alter von einem Sohne des ermordeten Gottschalk und der Dänin Sigrid, mit Namen Heinrich, erschlagen wurde und dieser, wieder unter sächsischem Schutz, das Land gewann, wagten die Missionsfreunde neue Hoffnungen. Aber Heinrich war zu klug, um wie sein Vater seine Existenz auf die Verbreitung des Christentums zu wagen, obwohl er selbst Christ war und in seiner Residenz Altlübeck eine Kirche erhielt — die einzige in ganz Mecklenburg. Durch eine kraftvolle weise Gesetzgebung versuchte er zunächst seine wilden Scharen zur Besonnenheit zurückzuführen, sie wieder an Seßhaftigkeit und ehrbaren Erwerb zu gewöhnen. Möglich, daß er als weitere Stufe die Einführung des Christentums im Auge gehabt hat. Aber thatsächlich ist es dazu nicht gekommen, denn während seiner ganzen Regierung hallte das Obotritenland vom Lärm des Krieges gegen äußere Feinde wieder: bald die Dänen, bald die Leutizen (das Kessiner- und Circipanerland wurde ihnen entrissen), schließlich auch die Rügener hat er bekämpft, nicht ohne gewaltige Erfolge, aber alle diese Erfolge standen auf seinen zwei Augen. Als er durch sächsische Mörderhand im Jahre 1127 fiel, war gerade von dem treuen Vicelin (s. d. Art. Bd XX, 596) mit seiner Erlaubnis ein neuer Anlauf zur Mission genommen, der nun durch Heinrichs Tod und den raschen Untergang seines ganzen Geschlechts wieder abgebrochen wurde. Und bald hernach fiel das ganze Mecklenburgische Wendenland unter dem gewaltigen Niklot, dem ersten nachweisbaren Ahnherrn des noch heute regierenden Fürstenhauses, dem Heidentum wieder völlig anheim. Das Wendenvolk verwilderte immer mehr in allen diesen Kampfesjahren, besonders durch das von den Dänen gelernte Gewerbe des Seeraubes, der weit einträglicher und abwechslungsreicher war als der früher betriebene Ackerbau und die Viehzucht, so daß schon dadurch der Boden für die Betreibung der Mission immer unwirtlicher wurde. Eben diese Verwilderung, unter der die sächsisch-holsteinische Nachbarschaft besonders schwer zu leiden hatte, führte aber immer mehr auf den Gedanken, daß mit diesem Volke, so wie es war, kein dauernder Friede möglich sein werde, und daß die Sicherheit des Reiches nur dann garantiert werden würde, wenn das wendische Wesen entweder von Grund aus bekehrt oder ausgerottet würde.

Diese Idee war auch das Losungswort des unseligen Kreuzzuges gegen das Wendenland vom Jahre 1147: Ausrottung oder Christentum war die Aufgabe, die den Sachsen gestellt wurde, nachdem es vorher dem Grafen Adolf von Holstein-Schauenburg und Heinrich von Badewide gelungen war, von Westen her durch Absprengung von Wagrien und Polabien (Ostholstein und Lauenburg) einen Keil ins Wendenland zu treiben, freilich mit der Folge, daß Wagrien so gut wie ganz verwüstet und seiner wendischen Bevölkerung beraubt war — deutsche Ansiedler traten an ihre Stelle, deren geistlicher Versorgung sich nun der alte Vicelin auf seine letzten Tage noch widmen konnte.

Der Wendenkreuzzug entstand aus der Kreuzpredigt Bernhards von Clairvaux und „selten hat die Beredsamkeit sich so verderblich erwiesen, wie in diesem Moment" (Hauck, KG Deutschlands IV, 605). Denn dadurch ist für alle Zeiten der Aussicht auf friedliche Mission im Wendenvolke ein Ende gemacht worden. Aber freilich bezweifeln wir, daß diese bei dem Charakter der Wenden, auch nach dem Eindringen germanisch-christlicher Kultur von Westen her, jemals durchgreifenden Erfolg gehabt haben würde. Im Jahre 1147 entschuldigen sich bei Bernhards Kreuzzugspredigt für das heilige Land die nüchternen Sachsen mit der Ausrede, sie hätten Heiden genug in der Nähe zu bekämpfen. Darauf ergreift Bernhard die Idee des Wendenkreuzzuges mit Begeisterung. Er selbst erklärt als Ziel: Vernichtung des wendischen Volkes oder seiner Religion, und findet so all-

gemeine Zustimmung, daß die wenigen Besonnenen sich nicht dagegen aufzulehnen wagen. Eine sehr erhebliche Zahl von Wendenkreuzfahrern mit dem für diesen Zug bestimmten Abzeichen (Kreuz auf der Weltkugel) beginnt nach Magdeburg und an der unteren Elbe zusammenzuströmen, denn in zwei Heerhaufen gedachte man die Wenden anzugreifen. Niklot hat bisher mit den deutschen Fürsten, speziell mit Adolf von Holstein, in Frieden und Bündnis gelebt, mahnt den Grafen zum Festhalten daran, doch dieser muß sich entschuldigen. Sofort brach Niklot los, überwältigte die Stadt Lübeck (doch nicht die Burg) zwei plündernde Reiterscharen drangen in Ostholstein ein, zogen sich aber vor den neuen festen Burgen der deutschen Ansiedler zu Eutin und Süssel zurück. Unter diesen Auspizien begann der Kreuzzug schon mit trüben Aussichten, und schmählich war das Ende. Das gegen die Leutizen bestimmte Heer (unter Albrecht dem Bären, Konrad von Meißen, dem Pfalzgrafen Hermann und Abt Wibald von Corvey) stieß über Havelberg nach Malchow und Demmin vor, das einige Zeit belagert wird, bis man nach kurzer vergeblicher Bemühung an die Elbe zurückkehrt. Die nach Obotritenland bestimmten Scharen unter Heinrich dem Löwen und Erzbischof Adalbero von Bremen (dazu auch ein großes Dänenheer, das bei Wismar landete) kamen bis zu dem festen Burgwall Dobin am Schweriner See. Während der Belagerung erlitt die Dänenflotte schwere Verluste durch die Rügener. Die Dänen kehren nach Hause zurück, auch die deutschen Herren sind froh, mit einem kümmerlichen Frieden und dem Versprechen Niklots, die Seinen taufen zu lassen, abziehen zu können. Wozu sollten sie das Land verwüsten, das ihnen Tribut zahlte? Dieser Gesichtspunkt überwog besonders bei dem rücksichtslosen Realpolitiker Heinrich dem Löwen, und noch Helmold hat darüber bewegliche Klage geführt. Überhaupt wollte Heinrich allein Herr im Wendenland sein, eine mächtige Kirche daneben hätte ihm seine wendischen Einkünfte wesentlich verkürzt, und an der Bekehrung der Wenden lag ihm wenig. Dieser Gesichtspunkt bestimmte auch seine Stellung in dem Investiturstreit mit Hartwig von Bremen, Adalberos Nachfolger (s. d. Art. Vicelin Bd XX, 599). Erst als er darin durch die Entscheidung Friedrich Barbarossas (1154 zu Goslar) Sieger wurde und das Investiturrecht für das Wendenland bekam, begann er sich für die Wendenmission zu interessieren, besetzte Ratzeburg mit dem Propsten Evermod, Oldenburg nach Vicelins Tode mit dem Domherrn Gerold, Mecklenburg im Jahre 1155 mit dem Cistercienser Berno aus dem Kloster Amelungsborn.

Berno ist der Bonifatius des mecklenburgischen Wendenlandes geworden. Freilich war vor Niklots Heldentod (1160) kaum ein Erfolg zu verzeichnen, das Bistum wurde vielmehr aus dem gefahrvollen Mecklenburg rückwärts nach Schwerin verlegt. Aber mit Niklots Untergang war die Kraft des heidnischen Wendentums im Norden gebrochen, sein Sohn Pribislaw, dem Heinrich der Löwe das väterliche Herrschaftsgebiet verkleinert zurückgab, ließ sich (wahrscheinlich 1167) taufen, und von da an ging es trotz vieler Mühsale und Beschwerden (von denen Arnold von Lübeck berichtet) rasch mit der Mission vorwärts. Überall wurden die Tempel zerstört, ihre Güter den neugegründeten Kirchen zugewiesen, Klöster begannen zu erstehen, als erstes das Cistercienserkloster in Altdoberan (1171). Freilich wurde diese nun plötzlich so erfolgreiche Thätigkeit dadurch unterstützt, daß das in den unaufhörlichen Kämpfen verödete Land bald von deutschen Kolonistenscharen neu bevölkert wurde. Mit dem Ausgange des 12. Jahrhunderts war die Germanisierung und damit die Christianisierung des Landes für die Dauer gesichert — aber das Wendenvolk war vernichtet und schrumpfte im Laufe des 13. und 14. Jahrhunderts bis auf kleine, leicht assimilierte Reste zusammen. Von einer Wendenbekehrung kann also seit jener Zeit nicht eigentlich mehr die Rede sein. Die mecklenburgischen Wenden haben vier Jahrhunderte hindurch der Mission getrotzt und sind untergegangen, ohne sich als Volksganzes dem Christentum erschlossen zu haben.

Wesentlich anders ist der Verlauf bei dem südlichen wendischen Grenzvolk, den Sorben, vor allem deshalb, weil die Sorben und die Daleminzier, ihre östlichen Nachbarn, schon zur Zeit Heinrichs I. es nicht mehr wagten, sich der Herrschaft des Reiches zu widersetzen. Bereits im Jahre 782 wird ein Kampf der Sorben gegen die deutschen Nachbarn als Aufruhr bezeichnet, sie müssen sich also schon vor dieser Zeit unterworfen haben. Das feste Halle ist zum Schutz der deutschen Grenze an der Saale bereits in den Tagen Karls d. Gr. erbaut worden, ohne daß der Kaiser über diese Grenze hinübergegriffen hätte, die von den Wenden ihrerseits längst überschritten war: Sie wohnten mit Deutschen vermischt in den Thälern Thüringens und bis nach Franken hinein, und diese Wenden auf deutschem Boden wurden schon zu Karls Zeiten als Christen angesehen und behandelt. Vorstöße der Deutschen über die Saale hinaus begannen erst durch Herzog Otto von Sachsen

und wurden von seinem Sohne Heinrich (I.) energisch fortgesetzt. 928 wurden die Daleminzier definitiv unterworfen, zur Sicherung die Burg Meißen gegründet. Kaiser Otto I. hat auch für diese südlichen Wenden den ersten Missionsversuch unternommen: Wie Havelberg und Brandenburg für den Norden, so wurden Meißen, Zeitz und Merseburg im Süden Suffraganbistümer Magdeburgs auf wendischem Boden. Die ersten Bischöfe Burkhard, Hugo und Boso wurden 968 von Erzbischof Adalbert geweiht (Sprengelgrenzen siehe bei Hauck, KG Deutschlands Bd III, 133 ff.). Aber mit Zähigkeit hielten auch diese südlichen Wenden, obwohl schon auf die Dauer unterworfen, ihre Nationalität, Sprache und Religion fest, und in den nächsten Jahrzehnten schritt die Mission nur äußerst langsam fort. Immerhin gab es zu Ende des Jahrhunderts doch schon eine Anzahl Kirchen, die ältesten in Zeitz und Bosau. Aber die Aussichten der südlichen Wendenmission waren (trotz der kurzen verderblichen Aufhebung des Bistums Merseburg durch Giselher, 981—1004) günstiger als im Norden, weil ein stetiger Zug der Einwanderung des deutschen Elements sie stützte, woran ja bei Obotriten und Leutizen nicht zu denken gewesen wäre. Selbst der schwere Wendensturm im Jahre 983 wurde von den sorbischen Bistümern überdauert. Bischof Eid von Meißen (992—1015) bemühte sich um die Vermehrung des bischöflichen Gutes, für die Wenden that er wenig, aber die Einwanderung deutscher Ritter schritt vorwärts. Ähnlich war es in Zeitz und Merseburg, ersteres Bistum wurde der Unsicherheit wegen sogar rückwärts nach Naumburg verlegt (1022). Wigbert von Merseburg hatte zwar den hochgeschätzten heiligen Hain von Scutibure (Schkeitbar) ausgerodet, aber nach Thietmars, seines Nachfolgers, Urteil sind noch in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts seine wendischen Diöcesanen größtenteils Heiden.

So blieb es bis ins 12. Jahrhundert. Die Bischofsstädte waren deutsch und hatten Kirchen, ebenso eine Anzahl der Burgen, aber das Gros der Bevölkerung verharrte trotzig im Heidentum, wenn auch seine Heiligtümer und öffentlichen Götzenfeste längst dahin waren. Erst mit der immer stärker zunehmenden deutschen Einwanderung, begünstigt durch die ungleichmäßige Bevölkerungsdichtigkeit und wohl auch die ganz allmähliche Abnahme des wendischen Volkes (Sklavenhandel, Auswanderung), mehrte sich das Christentum in den Sorbenländern. Das Wendentum wird hier nicht ausgerottet, wie im Norden, sondern assimiliert sich nun ganz langsam, eine Umbildung, die in einzelnen Teilen des Landes erst zu Ende des 14. Jahrhunderts vollzogen ist. Die Vermehrung des Kirchenwesens durch die deutschen Zuwanderer aber hat schließlich auch in der Wendenbekehrung ein rascheres Tempo hervorgerufen: 1122 wird im wendischen Plauen eine Pfarrkirche errichtet, an andern Orten werden die Wenden und Deutschen derselben Pfarre zugewiesen. „In dieser Weise führte die Einwanderung dazu, daß in den sorbischen Bistümern ein Parochialsystem entstand, das seine feste Grundlage an den deutschen Orten hatte, das sich aber zugleich auch über die wendischen erstreckte. Erst dadurch wurde die Möglichkeit geschaffen, die erziehende Einwirkung der Kirche, d. h. des Pfarramts auf die gesamte wendische Bevölkerung auszudehnen. Der stillen, im engsten Kreise sich vollziehenden Arbeit namenloser Pfarrer ist nach und nach das wendische Heidentum erlegen, ohne daß man den Zeitpunkt nachweisen könnte, in dem seine letzten Reste verschwanden." (Hauck, KG Deutschlands Bd IV, 561).

Nur mit wenigen Worten brauchen wir auf die Wendenmission in Polen-Pommern einzugehen. Polen erhielt das Christentum schon im 10. Jahrhundert durch die Taufe seines Herzogs Miseco (veranlaßt durch dessen böhmische Gemahlin Dobrawa). 968 bereits wird ein polnisches Bistum (Posen unter Magdeburg) gegründet, wenngleich die Bevölkerung Polens noch lange mehr heidnischen als christlichen Charakter hat. Der phantastische Otto III. aber setzte der Missionsaufgabe der deutschen Kirche hier im Osten ungewollt eine Grenze durch die Gründung des Erzbistums Gnesen, womit die polnische Kirche selbstständig neben die deutsche tritt. Polen aber hat seinerseits wieder die Mission unter den Pommern wachgerufen. Bereits unter Boleslaw Chrabry, dem Sieger über Pommern, findet der erste Missionsversuch statt, die Gründung des Bistums Kolberg mit einem deutschen Bischof, Reinbern. Aber nach dessen Tod verschwindet das Bistum, die polnische Herrschaft, die Mission in Pommern, das zunächst eine Zeit lang unter dänische Gewalt gerät, seit der Mitte des 11. Jahrhunderts aber wieder unabhängig als völlig heidnisches Land dasteht, bis es mit dem Jahre 1119 wieder definitiv in die Hände Polens kommt. Obwohl es damals in der Blüte heidnischen Wesens zu stehen schien, ist doch auch hier schon ein beginnender Abfall vom Heidentum zu bemerken: Fürst Wratislaw war Christ, ebenso seine Gemahlin, auch einige Edle. Unter den Bürgern pommer-

scher Städte finden sich gleichfalls hie und da schon Christen, so in Wollin, Stettin, Demmin. Jedenfalls befindet sich um 1120 das Heidentum schon in der Zersetzung, und damit erklärt sich der scheinbar so überraschend plötzliche Zusammenbruch, als Boleslaw III. die Pommern besiegt und die Annahme des Christentums als Friedensbedingung stellt. Wie diese dann von Otto von Bamberg durchgeführt wurde, ist bereits an anderer Stelle (s. d. Art. Otto von Bamberg Bd XIV, 531 ff.) geschildert. Als der Wendenkreuzzug im Jahre 1147 vor den Mauern von Stettin ankam, trat ihm ein christlicher Priester mit dem Kreuz in der Rechten entgegen — ein Zeichen, daß Kreuzzugspläne für Pommern bereits ihre Giltigkeit verloren hatten. **E. Schäfer.**

Wenrich von Trier, Schriftsteller des 11. Jahrhunderts. — Wenrici scholastici Trevirensis epistola sub Theoderici episcopi Virdunensis nomine composita ed. K. Francke: MG Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI. et XII. conscripti, tom. I, Hannoverae 1891, p. 280—299 vgl. p. 628; tom. III, 1897, p. 730. — C. Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII., Leipzig 1894, S. 23—25. 149 f. 299. 395. 450. 478 f. 593 f.; ders., Die Wahl Gregors VII., Marburg 1892, S. 5. 12. 15; G. Meyer von Knonau, Jahrbücher des deutschen Reichs unter Heinrich IV. und Heinrich V., 3. Bd, Leipzig 1900, S. 406—415; G. Koch, Manegold von Lauterbach u. die Lehre von der Volkssouveränität unter Heinrich IV., Berlin 1902 vgl. die Art. „Gregor VII." Bd VII S. 96 ff.

Wenrich von Trier, einer der bedeutendsten Publizisten in der Zeit des Kampfes zwischen Gregor VII. und Heinrich IV., war Kanonikus in Verdun und übernahm dann die Stellung des Scholastikus in Trier. Ob er später Bischof von Vercelli geworden ist, ist ungewiß, das Jahr seines Todes ist nicht überliefert. Wir besitzen von ihm nur eine kleine Schrift, aber sie hat ihm einen Ehrenplatz unter den Schriftstellern gesichert, die in den gregorianischen Kirchenstreit eingegriffen haben. Die leicht und flott geschriebene Broschüre, die von Bischof Dietrich von Verdun angeregt und unter dessen Namen veröffentlicht worden ist, trägt den Charakter eines offenen Briefes an den Papst, in dem unter dem Schein des Bedauerns über die ihm gemachten Vorwürfe dessen Maßregeln scharf und mit Geschick kritisiert werden. Der, wahrscheinlich im Sommer 1081 verfaßte, Traktat erregte erhebliches Aufsehen und veranlaßte Manegold von Lautenbach zu seiner, freilich durchaus nicht ebenbürtigen, Gegenschrift (vgl. d. Art. M. v. L., Bd XII S. 189 f.). — Unter dem Eindruck der Ungerechtigkeit der gegen den deutschen König verhängten Exkommunikation von 1080 bestreitet er deren Wirkungskräftigkeit und vertritt die Anschauung, daß der ohne ausreichenden Anlaß vollzogene Ausschluß aus der Kirche nicht den Verurteilten, sondern den ungerechten Richter aus der Kirche ausscheidet. Energisch protestiert er auch gegen die Cölibatsgesetze Gregors VII., gerade weil ein sittliches Leben der Kleriker notwendig ist und weil sie den Frieden der Kirche gefährden. Er ist auch ein Zeuge dafür, daß die Nachricht von den Exzessen der Patarener (vgl. d. Art. Bd XIV S. 761 ff.) in Italien infolge des Gesetzes, daß keine Amtshandlungen von verheirateten Priestern angenommen werden dürften, in Deutschland schwer empfunden worden ist, und hält mit seinem Urteil über die Aufwiegelung des Volkes gegen die verheirateten Priester nicht zurück. Die königliche Investitur findet in ihm einen warmen Fürsprecher und er unternimmt es, sie zu rechtfertigen aus der hl. Schrift wie aus der Geschichte der Kirche und läßt es sich nicht entgehen, daß die Einsetzung von Bischöfen durch weltliche Herrscher früher auch durch die römischen Päpste anerkannt worden war. Mit großer Offenheit hat er endlich die Mitschuld Gregors VII. an der Aufstellung des Gegenkönigtums in Deutschland festgestellt, und ihm selbst ein unerlaubtes Streben nach der päpstlichen Würde, ja sogar die Anwendung von Gewalt zum Zweck der Erreichung dieses Zieles Schuld gegeben. **Carl Mirbt.**

Wenzel d. H., gest. 935 (?), und der Anfang der Bekehrung der Tschechen zum Christentum. — Litteratur: Gumpoldi, Vita Wenceslai MG SS IV, S. 211 ff.; Laurentii Passio s. Venzeslai regis bei Dudik, Iter Romanum S. 304; Altslavische Legenden vom hl. Wenzel, deutsch von Wattenbach, Abh. d. hist.-phil. Gesellsch. in Breslau I, S. 234 ff., lateinisch in Miklosichs Slav. Bibliothek II, S. 270 ff.; Vita et passio s. Wenceslai et s. Ludmile, bei Pekar (s. u.), S. 88 ff.; Passio Ludmillae MG SS XV, S. 572; Cosmas Pragensis, Chronic. Bohem. MG SS IX; Wattenbach, Geschichtsquellen im MA. II^6 S. 495; Büdinger, Zur Kritik altböhm. Geschichte (Zeitschr. f. d. öst. Gymnas. 1857); die tschechische Litteratur verzeichnet u. besprochen bei Pekar (s. u.); Fr. Palacky, Geschichte v. Böhmen I, S. 118 ff., 1836 (1844); Frind, Kirchengeschichte Böhmens I, 1864; Loserth in den Mitteilungen des Vereins f. Gesch. der Deutschen in Böhmen, XIV, S. 1 ff.; Bachmann, Geschichte Böhmens I, 1899, S. 121 ff.;

Hauck, KG Deutschlands III^{3}, 1906, S. 184ff.; Voigt, Adalbert von Prag 1898, S. 8ff. Pekar, Die Wenzels- und Ludmilla-Legenden, 1905; Voigt, Die von Christian verfaßte Biographie des hl. Wenzel 1907; Bretholz, NA XXIX, S. 480ff.; ders. in der Zeitschr. des deutsch. Vereins f. Gesch. Mährens und Schlesiens Bd IX, S. 70ff. und X, S. 1ff.; Holder-Egger, NA XXXII, 1907, S. 528; vgl. auch Schreuen, MJÖG, Bd 25, 1904, S. 385; Poncelet, Anal. Boll. 25, 1906, S. 124 und 512; 26, 1907, S. 353. — Pekar ist in seinem Werke unter lebhafter Zustimmung Voigts und Poncelets, aber unter eingehend begründetem Widerspruch von Bretholz und entschiedener Ablehnung von Holder-Egger dafür eingetreten, daß die Vita et passio s. Wenc. et Ludm., die man allgemein für eine Fälschung des 12.—14. Jahrh.s hielt, dem letzten Jahrzehnt des 10. Jahrhunderts angehöre und daß der Verfasser, der Mönch Christian, ein Sohn Boleslavs I. sei. Der bisherige Gang der wissenschaftlichen Debatte hat noch nicht zu einem einhellig angenommenen Ergebnis geführt. Doch glaube ich nicht, daß man der Vita, selbst wenn sie sich als älter denn Cosmas erweisen sollte, soviel als historisch beglaubigt entnehmen kann, wie Voigt thut. Sie ist auch dann Quelle zweiten Rangs und trägt viel zu sehr den Charakter des Heiligenlebens, als daß man ihren Einzelangaben vertrauen könnte.

Die Tschechen sind jetzt der am weitesten nach Westen vorgeschobene slavische Stamm; wie ein Keil sind sie in deutsche Umgebung hineingetrieben. Im beginnenden Mittelalter dagegen lag Böhmen in der zweiten Linie der slavischen Länder: die Main- und Regnitzwenden und die Sorben schieden es vom mittleren Deutschland. Nur im Süden, an der bairischen Grenze, berührten die Böhmen unmittelbar christliches Land. Diesen Verhältnissen entsprach es, daß sie erst verhältnismäßig spät mit dem Christentum in Berührung kamen. Die älteste Nachricht ist, daß am 13. Januar 845 vierzehn böhmische Herren, d. i. Stammes- oder Gaufürsten, in Regensburg vor Ludwig d. D. die Taufe erhielten, Ann. Fuld. S. 35. Da die Annahme des Christentums nicht von ihnen gefordert wurde, so lag in der Taufe der Wunsch, Anlehnung an das mächtige Nachbarreich zu finden. Allein die fränkische Machtstellung im Osten wurde in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts durch den Aufschwung des mährischen Reichs erschüttert. Und sofort findet man die Tschechen in Verbindung mit ihren östlichen Nachbarn. Die kirchliche Folge dieser Verschiebung der Verhältnisse war, daß Methodius oder seine Schüler ihre Wirksamkeit bis nach Böhmen erstreckten. Diese Thatsache ist geschichtlich sicher; der unanfechtbare Beweis liegt im Gebrauch der slavischen Liturgie in Böhmen. Er ist noch im 11. Jahrhundert nachweislich, Cosm. chron. cont. IX, S. 149ff., vgl. Greg. VII. Reg. VII, 11, S. 393. Den Beweis dafür geführt zu haben, gehört zu den Verdiensten Wattenbachs, s. die oben S. 100, 61 genannte Abhandlung. Method selbst oder seinen Klerikern ist wohl die Bekehrung des Prager Fürstenhauses zuzuschreiben, das nach und nach das Übergewicht über die übrigen Gaufürsten errang. Das wird als der historische Kern der recht legendarisch anmutenden Erzählung Christians I, 2, vgl. Cosmas I, 14, S. 44, von der Taufe des Herzogs Boriwoi durch Method zu gelten haben. Allein gegen Ende des 9. Jahrhunderts trat ein neuer Wandel ein: im J. 895 erkannte Spitignev I., Boriwois Sohn, die deutsche Oberherrschaft von neuem an. Die Folge war, daß Böhmen jetzt als Bestandteil des Regensburger Bistums erscheint (s. KG. D.s III, S. 187).

Auf die Bevölkerung scheint der Anschluß der Fürsten an das Christentum ohne viel Einwirkung geblieben zu sein; sie war noch zur Zeit Adalberts von Prag im wesentlichen heidnisch, s. Bd I S. 154, 10. Und auch im herzoglichen Hause selbst stand Heidentum und Christentum nebeneinander. Boriwois Witwe Ludmilla gilt der Überlieferung als Christin und Gönnerin der Schüler Methods, Altslav. Leg. S. 235. Ihre Söhne, Spitignev und Wratislav, sind ebenfalls Christen, aber vertreten den Anschluß an Deutschland, Gump. 4, S. 214; Altslavische Legende S. 235. Dagegen erscheint Dragomir, Wratislavs Gemahlin, als Gegnerin der Deutschen und demnach auch des Christentums, Gump. 11, S. 217, vgl. KG. D.s III, S. 188, Anm. 3.

Die Verhältnisse waren also im höchsten Maße wirr. Sie wurden es noch mehr durch den Tod Spitignevs und Wratislavs. Denn nun nahm Dragomir die Leitung in die Hand: es hat alle Wahrscheinlichkeit, daß sie der tschechischen Politik eine Deutschland feindliche Richtung gab. Die Konsequenz war der Versuch zur Zurückdrängung des Christentums, Gump. c. 9—11, S. 217, c. 13, S. 218. Der Haß, der im Ringen der Richtungen entbunden wurde, war grenzenlos: auf Dragomir lastet der Vorwurf, Urheberin der Ermordung Ludmillas zu sein, Gump. 10, S. 217. Eine Reaktion gegen ihr Regiment blieb nicht aus: es wurden ihr die Zügel entwunden und in die Hände ihres älteren Sohnes, Wenzel, gelegt. Damit war die politische und die kirchliche Haltung des jugendlichen Herzogs gegeben. Sie war es um so mehr, als Wenzel, wenn das Bild, das die

Überlieferung von ihm zeichnet, nur etwas Wahrheit hat, ein überzeugter Christ war, vgl. Widukind II, 3, S. 38: Vir christianus et ut ferunt Dei cultura religiosissimus, auch Thietm. II, 2, S. 19: Deo ac regi fidelis. Die sämtlichen Legenden schildern ihn als Förderer des Christentums: er rief fremde Priester ins Land, baute Kirchen und
5 stattete sie aus und sorgte mit der größten Freigebigkeit für alle kirchlichen Zwecke, Gump. 7, S. 215; 13, S. 218; Altslav. Leg. S. 235. Aber ein Herrscher ist er nie gewesen: er wußte weder das tschechische Volk für seine Absichten zu gewinnen und mit sich fortzureißen, noch weniger die Opposition zu zerdrücken. Sie hatte ihr Haupt an seinem jüngeren, ihm an Thatkraft weit überlegenen Bruder Boleslav. In diese Sachlage
10 griff schließlich auch noch Heinrich I. ein. Wir wissen von einem Zuge des Königs nach Prag und hören, daß Stadt und Fürst ihm huldigten, Cont. Reg. z. 928 S. 158; Widuk. I, 35, S. 29 (über das Jahr des Zuges, 929, s. Waitz, JB. Heinrichs I., S. 125). Aber wir kennen weder den Anlaß zu diesem Zug, noch die Absicht des Königs, noch die Folgen, die sein Eingreifen für die böhmischen Verhältnisse hatte. Sicher ist nur, daß
15 es nicht zur Beruhigung der böhmischen Verhältnisse führte. Die Spannung der Gegensätze fand ihre Lösung in einer neuen Mordthat: am 28. September 935(?) ermordete Boleslav seinen Bruder, den er zu sich nach Bunzlau zu Gaste geladen hatte, unter dem Eingang der Kirche.

Das Jahr ist nicht sicher; von den deutschen Quellen deutet Widukind bei der Er-
20 wähnung des Zugs gegen Prag im J. 929 auf den Tod des Herzogs, ohne Wenzel zu nennen; er berichtet das Ereignis zum Beginn der Regierung Ottos I., I, 35, S. 29; II, 3, S. 38; Thietmar erwähnt die Ermordung im Zusammenhang mit seiner Notiz über den Widerstand Boleslavs gegen Otto I., II, 1, S. 19. Aus beiden Geschichtschreibern läßt sich also ein sicherer zeitlicher Ansatz nicht entnehmen; aber es ergiebt sich
25 als wahrscheinlich, daß Wenzel in der Mitte der dreißiger Jahre ermordet wurde. Von den slavischen Quellen hat die altslavische Legende eine genaue Zeitangabe: im J. 6337, in der 2. Indiktion, dem 3. Cyclus, am 28. Tag des September, Wattenbach S. 238. Vorher S. 236 hört man, daß der Tag des Mords der Montag nach St. Cosmas und Damian war. Nun fiel im J. 935 der 28. September auf den Montag. Auf diesem
30 Zusammentreffen beruhte die allgemeine Annahme dieses Jahrs als Todesjahr. Die übrigen Angaben stimmen nicht; denn das Jahr der Welt 6337 ist = 1. September 828—829, der 28. September 935 fiel in die 9. Indiktion und der Cycl. pasch. für 935 ist 20. Nun geben Cosmas I, 17, S. 46 und Christian c. 7, S. 115 als Todestag Wenzels IV. Kal. Oct. 929. Der Monatstag stimmt demnach; auch fiel im J. 929 der
35 28. September auf einen Montag. Daraufhin hat Pekar den 28. September 929 für das verlässige Datum erklärt; er gewinnt ein zweites Zeugnis für dasselbe durch die Annahme, 6337 in der altslavischen Legende sei verschrieben für 6437. Freilich ergiebt dieses Jahr den 28. September 928; aber er urteilt, der Schreiber der Legende habe den 1. September als Jahresanfang aufgegeben und demnach 929 gemeint. Es scheint mir einleuchtend, daß
40 die letztere Annahme sehr unwahrscheinlich ist: wer bei der Rechnung nach Jahren der Welt blieb, der blieb auch sicher bei dem Jahresanfang. Zum Jahr 928 paßt nun zwar die 2. Indiktion, nicht aber die unbedingt sicherste chronologische Notiz, der 28. September; denn er fiel im J. 928 auf einen Sonntag. Man muß demnach vom Jahr der altslavischen Legende ganz absehen und sich damit begnügen, daß die dort verschriebene oder
45 irrig überlieferte Zahl eines der Jahre genannt haben wird, in denen der 28. September auf einen Montag fiel, d. h. entweder 929 oder 935. Nur diese beiden können in Betracht kommen; 918 ist zu früh, 940 zu spät. Für 929 spricht, daß dieses Jahr auch bei Cosmas und Christian vorkommt. Doch bin ich bedenklich, diese Thatsache als entscheidend zu betrachten; denn man muß damit rechnen, daß es aus einer falschen Auf-
50 lösung der Jahreszahl der altslavischen Legende stammen kann. Läßt man den Unterschied des Jahresanfangs außer Betracht, so war 6437=929. Deshalb ist das Zeugnis der jüngeren böhmischen Berichterstatter für 929 wertlos, und man steht lediglich vor der Frage, welches der beiden Jahre 929 oder 935 mehr Wahrscheinlichkeit hat. Und hier fällt wie mich dünkt das Zeugnis der beiden deutschen Geschichtschreiber, die kein Jahr
55 angeben, aber den Vorgang in die Zeit des Regierungswechsels in Deutschland verlegen, recht schwer ins Gewicht.

Nach der Ermordung Wenzels wählten die Tschechen Boleslav zum Herzog. Seine Erhebung bedeutete den Abfall von Deutschland; auch wird man die Nachrichten, nach denen christliche Priester und andere Gläubige verfolgt wurden, Altslavische Leg. S. 237,
60 Gump. c. 20 und 26, S. 221 f., nicht zu bezweifeln haben. Doch läßt sich nicht fest-

stellen, wie lange Boleslav in dieser Haltung verharrte. Klar werden die Verhältnisse erst, seitdem er im J. 950 die Oberherrschaft des Reichs wieder anerkannte, Cont. Reg. S. 164; Widuk. II, 3, S. 39; III, 8, S. 62; Thietm. II, 2, S. 19. Denn damit war gegeben, daß er wieder ganz als Christ auftrat. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß der Leichnam Wenzels erst jetzt in die von dem Ermordeten in Prag erbaute Veitskirche überführt wurde; doch setzen Gumpold und Christian die Überführung viel früher an.

Wenzel wurde zum Heiligen nicht durch seine Verdienste, sondern durch sein Unglück. Aber seit der Translation seiner Reliquien stieg sein Ruhm unter den Tschechen. Man glaubte wie am Orte seines Todes, so auch an seinem Grabe Wunder zu erleben. So wurde er zum Schutzheiligen des Landes Böhmen; man weihte ihm Kirchen und Altäre prägte sein Bild auf Münzen und Siegel. Neben dem hl. Nepomuk ist er der beliebteste Heilige der Tschechen geblieben.

Zum Schluß wiederhole ich eine Mitteilung des Pfarrers Czerwenka aus der 2. Aufl. dieses Werkes über das sog. Patrimonium s. Wenceslai. Dasselbe ist eine jesuitische Stiftung. Im 17. Jahrhundert waren die Jesuiten die eifrigsten, schlauesten und kühnsten Missionare unter der protestantischen Bevölkerung; besonders suchten sie die protestantischen Bücher an sich zu bringen, sie zahlten sogar Entschädigung für dieselben. Dabei litten sie aber unter dem Mangel an katholischen Erbauungsschriften. Der Prager Erzbischof J. Fr. v. Waldstein äußert 1692: „Post exstirpatam nuper husiticam haeresin, exustosque libros acatholicos, librorum catholicorum qui in locum haereticorum substituantur, magna in Boemia est penuria. Diesem Mangel abzuhelfen, stiftete die Mutter des Jesuiten Steyer im J. 1670 ein Kapital, aus dessen Erträgnissen „dem ungebildeten Publikum" geistige Nahrung geboten werden sollte, die selbstverständlich durch die Hände der Jesuiten bereitet wurde. Im Jahre 1692 nahm der genannte Erzbischof die Stiftung unter seinen Schutz, schenkte den Jesuiten zur Vermehrung des Betriebskapitals 2000 Exemplare eines 1677 gedruckten böhmischen Neuen Testamentes und bezeichnete das Institut als „pium et prudentissimum Societatis Jesu inventum et statutum, quo millenos jam haereticos libros e manibus rudis plebeculae per modum cuiusdam commutationis vidimus excussos". Diesem Institute wurde die in politischer, nationaler und religiöser Beziehung höchst sinnig ausgedachte Bezeichnung „Patrimonum St. Wenceslai" gegeben. Nach Aufhebung des Jesuitenordens wußte das böhmische Gubernium nicht, was es mit diesem „Erbe des hl. Wenzel", soweit es sich um das ausgedehnte Bücherlager handelte, beginnen sollte; die Bücher wurden als unzweckmäßig erkannt und die Leitung der Stiftung den politischen Behörden überwiesen. Über den gegenwärtigen Stand des Patrimoniums konnte Czerwenka nichts erkunden.

Hauck.

Werdenhagen, Johann Angelius von, gest. 1652. — Joh. Molleri Introductio ad historiam ducatuum Slesvicensis et Holsatici: Bibliotheca septentrionis eruditi, Pars II, cap. VI, § 11, Lipsiae 1699, p. 510 ff.; ders., Cimbria literata, Hauniae 1744, tom. II, p. 966—970 (Verzeichnis seiner Schriften), ebenfalls ein solches: Jo. Henr. a Seelen, Deliciae epistolicae, Lubecae 1729, S. 180—189; G. Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie Tl. III, cap. 9. Frankfurt a. M. 1700, S. 88 ff.; Tl. IV, Sekt. 3, Nr. 3 und 13, S. 468 ff. 647 ff.; E. L. Th. Henke, Georg Calixtus und seine Zeit, I. Bd, Halle 1853, S. 247 ff.; E. Schlee, Der Streit des Daniel Hoffmann über das Verhältnis der Philosophie zur Theologie (Diss.), Marburg 1862, S. 46 ff.; P. Zimmermann, Art. „Werdenhagen" in AdB 41. Bd, 1896, S. 759 ff.

Johann Angelius von Werdenhagen gehört zu den gelehrten Nichttheologen, die in der lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts vor Spener der herrschenden scholastischen Rechtgläubigkeit als Mystiker und den Ansprüchen des geistlichen Amtes als Christen aus der Gemeine zu widersprechen und zu widerstehen sich für berufen hielten. Geboren zu Helmstedt am 1. August 1581 wurde er dort ein so ausgezeichneter Schüler der Humanisten, die am Ende des 16. Jahrhunderts diese Universität beherrschten, daß z. B. von Joh. Caselius lateinische Verse auf ihn vorhanden sind. Als Daniel Hoffmann wegen seines Angriffs auf die Philosophie von seinen humanistischen Kollegen 1618 aus Helmstedt verdrängt wurde, stand er aber auf dessen Seite. Denn er teilte früh seine Überzeugung, daß alle Philosophie Heidentum und darum Abfall vom Christentum und Luthertum zugleich sei und daß es auch keinen anderen Grund habe, wenn seine humanistischen Lehrer jede Geringschätzung ihrer Lieblingsstudien als Barberei bezeichneten und verfolgten; wegen ihrer Überschätzung des Vernunftgebrauches hat er — wohl eins der ersten Beispiele — auf sie die Namen Rationistae und Ratiocinistae angewandt. Aber auch die lutherischen Theologen, und nicht bloß gemäßigte aus der helmstedtischen, sondern auch die streng lutherischen

aus der kursächsischen Schule wurden seine Gegner und Gegenstände seiner Invektiven. Sein besonderer Beruf wurde es, ihnen ihre gefährlichste Einseitigkeit vorzuhalten, ihr ausschließliches Interesse für die reine Lehre, ihr Herunterziehen des Christentums zu einem Gegenstande des theologischen Streites und gegen sie das gute Recht der Herzensfrömmigkeit, im Anschluß an die hl. Schrift und an Luther zu vertreten. Infolgedessen war er, ähnlich wie Gottfried Arnold, der ihn dafür vor anderen rühmt, für alle diejenigen Persönlichkeiten in vergangenen Zeiten eingenommen, die von stolzer Rechtgläubigkeit verfolgt und unterdrückt zu sein schienen, für Männer wie Tauler, Savonarola, Servet, Val. Weigel, Jakob Böhme, Joh. Arndt, und er wurde, wie unter seinen Zeitgenossen Meyfart, Val. Andreä u. a., geneigt, die Schäden in der lutherischen Kirche seiner Zeit, besonders das Sittenverderben bei den Geistlichen und Nichtgeistlichen, das Auseinandergehen hochklingender Doktrin und widersprechender schlechter Praxis, von dieser Erstorbenheit ihrer kirchlichen Theologie, vom Verlassen des einfachen Wortes Gottes und von noch fortwirkender heidnischer Bildung und Gesinnung, abzuleiten.

Sein äußeres Leben war unruhig. Vom Jahre 1601—1606 war er Privatdozent in Helmstedt, dann Begleiter junger Edelleute nach Jena, Tübingen, Heidelberg und Straßburg, 1607 Konrektor zu Salzwedel, dann bis 1610 drei Jahre mit einem Freiherrn von Warberg in Leipzig und später auch in Gießen. Seit 1612 wurde er von dem braunschweigischen Hof auch zu diplomatischen Sendungen u. a. nach Straßburg, nach Dänemark und zur Kaiserkrönung des Matthias gebraucht. Im Jahre 1616 machte ihn Herzog Friedrich Ulrich von Braunschweig zum Professor der Ethik in Helmstedt, aber da man hier in Reden zur Jubelfeier der Reformation 1617, 1618 in seiner Schrift „verus Christianismus" gedruckt und in Disputationen gegen die noch lebenden Gegner Hoffmanns dessen Streit gegen Philosophie und Vernunftgebrauch von ihm erneuert fand, so wurde er 1618 genötigt, Helmstedt und sein dortiges Lehramt wieder zu verlassen. Nun wurde er Syndikus der Stadt Magdeburg, wo damals Christian Wilhelm von Brandenburg Administrator des Erzstifts war. Hier verdarb er es mit den lutherischen Domherren durch zwei im Jahre 1622 unter dem Namen Chilobert Jonas herausgegebene deutsche Gutachten „vom unnützen ungeistlichen Weltstande der Domherren und heidnischen Pharisäer" und wie eine „ordentliche Wahl eines Bischofs wieder zum rechten Stande zu bringen sei". Das von den Wittenberger Theologen darüber verlangte Gutachten (es steht in der Sammlung ihrer Consilia, Frankfurt 1664, Tl. 2, S. 187) klagte, „daß er darin das evangelische Ministerium so schändlich übel traktieret, als wenn eitel Heiden und gottlose Leute darin lebten, die er Säue nennet", während doch „die Kraft und Wirkung des Wortes nicht an der Würdigkeit des Predigers hänge", und riet, ihn dafür nach den nötigen Admonitionen „kraft des Bindeschlüssels von allen sacris auszuschließen". Im Jahre 1626 verlor er seine Stelle in Magdeburg und wurde bis 1628 auf Missionen des Administrators zu den Kreistagen und nach Hamburg verwandt. Dann hat er sechs Jahre ohne Amt in Leiden und im Haag gelebt, wo er seine Hauptschriften vollendete und herausgab. Im Jahre 1632 trat er in den Dienst des Erbischofs Johann Friedrich von Bremen, dann in den der Stadt Magdeburg und den des Herzogs August zu Braunschweig und Lüneburg. Vom Kaiser Ferdinand III. zum Rat und Gesandten bei den Hansestädten ernannt (1637), brachte er als solcher seine letzten Lebensjahre, von 1637—1652 in Lübeck zu; er starb auf einer Reise in Ratzeburg am 26. Dezember 1652.

Alle seine Schriften, auch die, welche zunächst historische oder philosophische Aufgaben haben, — die vornehmsten: De rebuspublicis Hanseaticis earumque confoederatione (Lugd. 1631, Frankfurt 1641, Fol.); Universalis introductio in omnes respublicas seu politica generalis (Amstel. 1632); Synopsis in Bodini libros de republica mit einem Anhange De vero modo educationis, 1635, ebenso die Verbreitung der Lehren Jakob Böhmes in der Psychologia vera J. B. T. (d. i. Jac. Böhmii, Teutonici) rerump. vero regimini applicata (Amsterd. 1632) — verbreiten sich oft und gern über die sittlichen Zustände seiner Zeit und über das, was darin durch die „sacri ordinis artifices" verschuldet sein soll. Er dringt im dreißigjährigen Krieg auf die Unvereinbarkeit des Krieges mit den Vorschriften Christi und auf die Nichtigkeit der dafür aus dem Alten Testament angeführten Gründe; er fordert eine bessere Erziehung, als daß die Jugend „in caeco ethnicismo ad philautiam retrahitur" und in dem caput malorum bestärkt wird: „ordinata caritas incipit a semetipsa"; unter den Alten nimmt er nur den Plato von seinem Widerwillen gegen sie und die Philosophie aus, und findet, daß dessen Republik proxime ad Christanismum accedat et prae reliquis quam commodissime ad veram caritatem reduci possit" (de rebusp.

Hanseat. I, 12). In Leiden schrieb er aber auch unter dem Namen Angelus Marianus eine kleine Schrift: „Offene Herzenspforte zum wahren Reiche Christi“ (1632, und später noch in drei Ausgaben), die nun auch in deutscher Sprache die luth. Geistlichen und die Schädigung der Kirche durch ihre Scholastik und Polemik und das dadurch eingerissene Sittenverderben anklagt. „Darum werden“, heißt es darin, „viel Juden, ja auch Türken und Heiden auftreten an jenem Tage, und uns Unchristen verdammen, denn sie sind in ihrem Aberglauben viel ernstlicher, emsiger und andächtiger als wir, und an guten Werken viel reicher als wir“. „Christus wird Dich an jenem Tage nicht fragen, wie viel Glaubensartikel Du gehabt, wie du habest gelehrt und gepredigt, wie fleißig Du zur Predigt gegangen seist; der Modus des Gerichts ist Dir schon deutlich und deutsch genug vorgeschrieben von Christo selbst, nämlich die Werke der Liebe werden uns richten, beides zur Seligkeit und Verdammnis, und Christus wird Dich da nicht fragen, was Du von ihm geglaubt hast, oder welcher Sekte Dein Sinn gewesen. Nein, denn das Wissen, Erkenntnis und Weisheit des Buchstabens macht nicht selig, wie auch das Unwissen des äußeren Buchstabens nicht verdammet“. Eine Anzahl luth. Theologen, welche sich nun gegen ihn erhoben, warfen ihm hiernach nicht nur „Enthusiasmus“, sondern auch Atheismus vor und daß er lehre, man könne auch ohne Christus selig werden. Auch gegen die Jesuiten und für den Frieden hatte er noch im Jahre 1648 zu streiten, und nach seiner Versicherung vertraute ihm Kaiser Ferdinand III. hier oft mehr als jenen.

(**Henke †**) **C. Mirbt.**

Werenfels, Peter, gest. 1703. — Eine erschöpfende Darstellung seines Lebens und Wirkens giebt Arnold v. Salis in d. Beiträgen zur vaterl. Gesch., her. v. d. hist. u. antiquar. Gesellschaft zu Basel, NF, V. Bd Basel 1901, S. 1 ff. Aus der dort angeführten Litteratur ist hervorzuheben K. Buxtorf-Falkeisen, Antistes u. Prof. Peter Werenfels, Wissensch. Beilage z. Jahresbericht über d. Realschule in Basel, 1856; K. R. Hagenbach, Die theologische Schule Basels u. ihre Lehrer von Stiftung der Hochschule 1460 bis zu De Wettes Tod 1849, Basel 1860. Ein Verzeichnis der Schriften W.s und Angaben über seine Familie finden sich bei Leu, Allgem. Helvet., Eydgenöss. od. Schweiz. Lexikon, Zürich 1764. S. auch d. Art. von A. v. Salis, AdB.

Peter W. wurde am 20. Mai 1627 geboren als Sohn eines Baslers, der damals noch zu Liestal Pfarrer war. Nachdem er 1648 seine Studien in seiner Vaterstadt beendigt und zuerst durch Vermittelung der theologischen Fakultät die Stelle eines Hofpredigers bei dem Grafen Friedrich Kasimir von Ortenburg in der Nähe von Passau versehen, auch ein halbes Jahr lang auf Wunsch des Grafen Friedrich Kasimir von Hanau-Lichtenberg in Wolfisheim bei Straßburg reformierten Gottesdienst gehalten hatte, wirkte er von 1655 bis zu seinem Tode ohne weitere Unterbrechung in Basel, seit 1675 als Pfarrer am Münster und Antistes und Archidekan der Basler Kirche. Aus der vielseitigen, erfolgreichen Thätigkeit, die er in dieser Stellung ausübte, ist besonders die Entschiedenheit hervorzuheben, mit der er für die Unterstützung der verfolgten Glaubensgenossen eintrat. Als nach der Aufhebung des Ediktes von Nantes zahlreiche Hugenotten in die evangelischen Länder und Städte flohen, und Basel, das mannigfache Gründe hatte, die Empfindlichkeit des benachbarten französischen Königs zu schonen, dadurch in schwere Verlegenheit geriet, richtete W. im Namen des theologischen Konventus am 5. November 1685 an Bürgermeister und Rat ein „Theol. Bedenken, betr. Auffnemmung und Beherbergung unserer verfolgten Religionsverwandten aus dem Königreich Frankreich, die von den katholischen Orten für ein sach gehalten werde, so dem Bund lobl. Eydgenossenschaft mit der Kron Frankreich zuwider lauffe, . . . hingegen von den Evangelischen Orten stark urgirt werde als ein sach, so da die Gemeinschafft der heiligen erfordere, und hiemit ohne hindansetzung dieser Gemeinschafft, consequenter ohne große sünd nicht könne unterlassen werden“, und trat entschieden und erfolgreich für das Recht und die Pflicht der Unterstützung ein. Neben der Sorge für die aus Frankreich vertriebenen Hugenotten nahm bald auch die für die verfolgten Waldenser immer aufs neue seine Zeit und Kraft in Anspruch.

Von mehr als lokalem Interesse ist ferner die Bereitwilligkeit, mit der W. darauf verzichtete, die Kandidaten auf die formula consensus helvetici, bei deren Einführung in Basel er mitgeholfen hatte, zu verpflichten. Als der Große Kurfürst, Friedrich Wilhelm III. von Brandenburg, 1686 an die reformierten Kantone der Schweiz ein Schreiben richtete, in dem er unter Hinweis auf die Formel bat, den Kirchenfrieden nicht unnötigerweise zu turbieren, ersuchte der Basler Rat durch den Stadtschreiber den Antistes, künftig-

hin von den Kandidaten die Unterschrift nicht mehr zu fordern, und stieß mit diesem Wunsche weder bei ihm noch bei der Geistlichkeit auf Widerspruch.

Schweren Tadel hat W. seine Haltung in den Kämpfen eingetragen, die ein Teil der Basler Bürgerschaft für die Beseitigung der bestehenden Oligarchie und der damit verbundenen Mißstände führte. Während er zuerst den Männern, die sich zur Abstellung der Übelstände zusammenschlossen, seine lebhafte Sympathie aussprach, zog er sich desto entschiedener von der Bewegung zurück, je mehr sie entgegen seiner Mahnung einen verfassungswidrigen, revolutionären Charakter annahm. Und als die Regierung mit blutiger Strenge ihre Stellung behauptete, hielt der von einer Krankheit eben genesene Antistes an dem Tage, an dem die Köpfe der drei Führer fielen, im Münster eine Predigt, in der er unter Hinweis auf die Gerichteten jedermann davor warnte, sich in fremde Händel zu mischen.

Mit dem Amte des Antistes war eine theologische Professur verbunden. Der Eintritt in die Fakultät erfolgte in der Weise, daß das neue Glied den Lehrstuhl für Dogmatik und Polemik erhielt und dann bei dem Tode eines Vorgängers zuerst auf den des Alten und schließlich auf den des Neuen Testamentes vorrückte. W. bekleidete der Reihe nach die drei Stellen, und ein Band Disputationes theologicae legt Zeugnis von diesem Teile seiner Wirksamkeit ab. Doch hat er sich weder als Gelehrter einen Namen gemacht, noch bei dem Unterrichte neue Bahnen eingeschlagen.

Von seiner wirkungsvollen Predigtthätigkeit geben zwei Sammlungen, „Davids Pest-Artzney" aus der Pestzeit, die viele Opfer in Basel forderte, und die „Dominicalia" nebst zahlreichen einzeln gedruckten Predigten, darunter viele Kasualreden, ein Bild. In der Vorrede zu den Dominicalia, einer Sammlung von Predigten über die Sonn- und Festtagsevangelien, rechtfertigt er sich gegenüber solchen, die in den Perikopen einen päpstischen Sauerteig sehen, und giebt zu bedenken, daß man auch das Unser Vater und die 10 Gebote sowie die Glaubensartikel müßte fahren lassen, wollte man nichts behalten von dem, was man im Papsttum gehabt hat und immer noch braucht. „Hingegen weil wir das alles in unsern Kirchen annoch haben, so sihet jedermann, daß unsere Religion keine neue Religion seye". Endlich ist die Nachtmahlspredigt hervorzuheben, in der er zwar die Unterschiede zwischen den verschiedenen Auffassungen eingehend darlegt, aber dennoch für möglich hält, „daß man im Fall der Noth wider die gemeinen Feind der evangelischen Wahrheit für einen Mann stehe" und „bei einander zum Nachtmahl gehen könne".

Am 23. Mai 1703 setzte eine Lungenentzündung seinem Leben ein Ende, nachdem er noch kurz vorher am Himmelfahrtstage trotz seinen 76 Jahren zweimal gepredigt hatte. **Eberhard Vischer.**

Werenfels, Samuel, gest. 1740. — Das Allgem. Helvet., Eydgenöss. oder Schweiz. Lexikon von Hans Jakob Leu, Zürich 1764, giebt ein reichhaltiges Verzeichnis der vielen im Druck erschienenen Reden, Schriften und Predigten. Vereinigt wurden die Abhandlungen zum ersten Male 1718 zu Basel herausgegeben unter d. Titel Opuscula theologica, philosophica et philologica, ferner 1739 Laus., 1772 Lugd. Bat. u. 1782 Bas. Schon früher (1709 u. 1716) waren die theolog. Schriften als Sylloge dissertationum theologicarum zusammen erschienen. Die in der franz. Kirche gehaltenen Predigten kamen zum ersten Male in einem Bande vereinigt 1715 in Basel heraus (Sermons sur des vérités importantes de la religion) und erlebten zahlreiche Auflagen, ebenso die verschiedenen deutschen Uebersetzungen. Eine holländische Uebersetzung der Abhandlungen wurde 1723 in Amsterdam gedruckt, eine der französischen Predigten 1764. Briefe von Werenfels an J. A. Turrettini bei E. de Budé, Lettres inédites adressées de 1686 à 1737 à J. A. Turrettini, Tome III, Paris et Genève 1887. Der wichtige Brief an Osterwald ist abgedruckt im Museum helveticum, Part. VIII. Turici MDCCXXXXVIII, das Schreiben, das er in der Angelegenheit J. J. Wettsteins an den Konvent richtete, in Illgens ZhTh 1839, S. 139 ff. Athenae Rauricae sive catalogus professorum academiae Basiliensis, 1778 Basil., Hanhart, Erinnerungen an S. Werenfels in der Wissensch. Ztschr., her. von Lehrern der Baseler Hochschule, II. Jahrgang 1 u. 2, Basel 1824; Hagenbach, Die theol. Schule Basels und ihre Lehrer, Basel 1860; Alex. Schweizer, Die protest. Centraldogmen II, Zürich 1856, S. 776 ff.; L. Junod, S. Werenfels et l'église franç., in Le chrétien évangélique XI, Laus. 1868 p. 274 s; v. Salis, AdB.

Samuel W. wurde 1657 in Basel geboren. Als ältester Sohn des damaligen Obersthelfers und spätern Antistes und Professors Peter W. (s. d. A.) und dessen Ehefrau Margaretha Grynäus stammte er von einer Reihe bekannter Theologen ab. Nachdem er seine philosophischen und theologischen Studien in Basel vollendet hatte, besuchte er die Akademien in Zürich, Bern, Lausanne und Genf. Nach seiner Rückkehr vertrat er zuerst für kurze Zeit den erkrankten Professor der Logik und erhielt 1685 die Professur der grie-

chischen Sprache. Doch unternahm er im folgenden Jahre eine neue, größere Reise nach Deutschland, Belgien und Holland. Seine Begleiter waren der spätere Bischof von Salisbury, Gilbert Burnet, und der Basler Friedrich Battier. Es entsprach durchaus seiner Neigung und Begabung, als er 1687 zum Professor der Beredsamkeit ernannt wurde. Obwohl er bei sich selber die Gabe, aus dem Stegreif zu sprechen, vermißte, so beweisen doch besonders seine Epigramme, wie sorgfältig und mit welchem Geschicke er sich bemühte, für seine Gedanken den treffenden Ausdruck zu finden. Und wenn er sich zuruft:

Quae scribis, fac sint dilucida, carmine in ipso
Prae cunctis tenebras et meteora cave.
Forte stilus sic serpet humi, versusque jacebit.
Sed serpat, jaceat; sit modo perspicuus.
Nunquam tu, quaecunque facis, tanti esse putato,
Torqueat ut cerebrum lector ob illa suum,

so erfahren wir nicht nur, welche Anforderungen er in dieser Beziehung an sich selber stellte, sondern auch, wozu er seine Schüler zu erziehen bestrebt war. Die meteora orationis behandelt er eingehend in einer Schrift, die von seiner Belesenheit in der lateinischen Litteratur Zeugnis ablegt. Und als ein Zeichen einer neuen Zeit besonders bemerkenswert ist eine Abhandlung, in der er den Nutzen theatralischer Aufführungen durch Studenten verteidigt.

Erst im Jahre 1696 trat W. in den Lehrkörper der theologischen Fakultät über. Der vorhergehenden Promotion zum Doktor der Theologie, die nach zwei Probevorlesungen, öffentlicher Disputation und einem Examen durch Joh. Rud. Wettstein vorgenommen wurde, wohnten nicht nur die Spitzen der Behörden, sondern unter vielen andern Gästen auch der Markgraf Friedrich von Baden-Durlach mit seiner Gemahlin und dem Erbprinzen bei. Als künftiger Professor der Dogmatik und Polemik sprach W. bei diesem Anlasse darüber, qua ratione Pontificii doceant, haereticis fidem non esse servandam? Zu seiner Erholung unternahm er bald darauf aufs neue eine Reise und besuchte nicht nur Osterwald in Neuenburg und Turrettini in Genf, den er schon früher in Basel persönlich kennen gelernt hatte, sondern auch den gelehrten Benediktiner Montfaucon in Paris. Gleich wie der Vater (s. oben), der bei dem Eintritte des Sohnes in die theologische Fakultät auf den obersten Lehrstuhl vorrückte, bekleidete Samuel im Laufe der Jahre der Reihe nach die drei Professuren, indem er nach dem Tode des Antistes die des Alten Testaments und 1711 nach dem Hinschied J. R. Wettsteins die des Neuen erhielt. Er blieb seiner Vaterstadt auch dann treu, als er einen ehrenvollen Ruf an die Universität Franeker mit einer herzlichen Einladung Vitringas erhielt, und entsprach damit den Bitten, zu denen sich die Spitzen der Universität mit denen der Kirche und des Staates vereinigten.

So vielseitig sich seine Thätigkeit bei dem wiederholten Wechsel der Lehrstühle gestaltete, so ist es doch im Grunde ein Ziel, für das er in den verschiedenen Stellungen unermüdlich wirkte. Er spricht es aus in dem Votum pro ecclesia betitelten Epigramme:

O utinam terris pietas antiqua rediret,
Simplexque et nondum litigosa fides!
Religioque foret, non bella irasque fovere,
Quae Christi lacerant, heu sine fine! gregem.
Cessaretque error, vanis modo ritibus illum,
Et tantum externa sedulitate coli:
Sed cordis probitas divini maxima cultus
Pars foret, et recti non simulatus amor:
Et Christum puro et sincero corde vereri,
Seque adeo tota tradere mente Deo.
Christe ah delusis monstra, quid denique poscas,
Cum tibi discipulos poscis habere Fidem!

Er will zur Verwirklichung dieses Wunsches beitragen, wenn er in der Schrift de logomachiis eruditorum zu zeigen sucht, wie oft der Streit, auch der, welcher die Christen voneinander trenne, nichts anderes als ein leerer Wortstreit sei und seine Ursache in sittlichen Mängeln, vor allem im Hochmut habe, und wenn er Heilmittel vorschlägt, ihn aus der Welt zu schaffen, darunter das eines Universallexikons aller Termini und Begriffe. Er wird dabei von der richtigen Beobachtung geleitet, daß die Vieldeutigkeit der Ausdrücke eine Hauptquelle absichtlicher und unabsichtlicher Mißverständnisse ist. In der Rede de controversiis theologicis rite tractandis, die er beim Antritt seiner ersten theologischen Professur hält, macht er geltend, daß viele Vorkämpfer der Orthodoxie

keineswegs für Gottes Sache streiten, und daß sie deshalb auch so wenig Erfolg haben bei der Überführung der Häretiker. In der Oratio de vero et falso Theologorum zelo mahnt er die, welche angeblich um die reine Lehre, in Wirklichkeit aber um ihr eigenes System kämpfen, ihren Eifer da vor allem zu zeigen, wo die Früchte des Glaubens aus-
5 bleiben, und die christliche Liebe erkaltet. Und wie er immer wieder seinen Tadel und seinen Spott gegen die richtet, die alle möglichen antiquierten Ketzereien bekämpfen, statt sich gegen fleischlichen Sinn und Lieblosigkeit zu wenden, so sieht er die Aufgabe des Professors der Polemik nicht darin, die alten Streitfragen immer aufs neue hervorzuziehen, sondern die gegenwärtigen Feinde wahren christlichen Lebens zu überwinden. Als Vertreter
10 der exegetischen Disziplinen fordert er, daß nicht jeder Theolog und jede Partei ihre eigenen Meinungen in die Schrift hineintrage. Bekannt ist sein Epigramm über den Mißbrauch der Bibel:

Hic liber est, in quo sua quaerit dogmata quisque,
Invenit et pariter dogmata quisque sua.

15 Er sieht ein kleineres Übel darin, daß der Sinn einer Stelle nicht ganz erschöpft werde, als daß man zuviel hineinlege. Er wünscht vor allem die Stellen recht beherzigt, die auf die Unerläßlichkeit eines christlichen Lebens dringen. Vielleicht am deutlichsten offenbart, in welchem Sinne er seine Thätigkeit auffaßt, die Rede, mit der er die höchste theologische Professur, die des Neuen Testaments, antritt, und die de scopo doc-
20 toris in academia s. literas docentis handelt. Unendlich viel wichtiger ist, daß für die Frömmigkeit als für die Gelehrsamkeit der künftigen Geistlichen Sorge getragen werde. Er schließt sich denen an, die einen Professor der praktischen Theologie für ebenso nötig halten als einen für praktische Medizin, und beschreibt seine Aufgaben.

Erhebt schon der Vater (s. oben) die Forderung, daß sich Reformierte und Lutheraner
25 trotz den bestehenden Differenzen die Abendmahlsgemeinschaft nicht verweigern, und sehen wir ihn in spätern Jahren bereitwillig dem Wunsche des Rates in Bezug auf die formula consensus entsprechen, so ist der Sohn der entschiedene Vertreter einer Theologie, welche die überkommenen Formulierungen der rechtgläubigen Lehre, wenn sie sich auch nicht in ausgesprochenen Gegensatz dazu stellt, doch mehr und mehr in den Hintergrund
30 rückt und gegenüber einem Christentum, das vor allem Gewicht auf die reine Lehre legt, die Forderung eines christlichen Lebens in Reinheit und Liebe erhebt. Es ist nicht sowohl der Verstand und seine Bedenken, als eine innige Frömmigkeit, die sich auflehnt gegen eine streitsüchtige Orthodoxie und gleichgiltig wird gegen manche Lehren, um welche die Väter heftige Kämpfe geführt haben. Auch W. vertritt die Notwendigkeit einer besonderen Offen-
35 barung Gottes. Religio mere rationalis ist ihm religio gentilium. Die biblischen Wunder, die er in einer Schrift eingehend verteidigt, sind ihm eine notwendige Bekräftigung für die Worte der göttlichen Boten. Aber den Feinden der Vernunft widmet er ein paar Epigramme, denen wie z. B. dem folgenden:

Non adeo injustum est, inimicus si Rationi es:
40 Haec inimica prius coeperat esse tibi.

jedenfalls Mangel an Perspicuitas nicht vorgeworfen werden kann. Wie die erstrebte Vereinfachung des Christentums zu einer Umdeutung von Lehren führt, die nicht direkt preisgegeben werden, zeigen besonders die Ausführungen über die Prädestination. Auch überrascht, wie in der Schrift de logomachiis der Verfasser nicht bloß solche Streitfragen
45 wie die über den richtigen Anfang des Vaterunser oder Unservater lediglich als Wortstreitigkeiten zu beurteilen geneigt ist.

Dem Dringen auf Vereinfachung der Religion und Scheidung des Wesentlichen von dem Nebensächlichen und Gleichgiltigen entsprach die versöhnliche Haltung, die W. gegenüber den Vertretern anderer Richtungen und Konfessionen einnahm. Er warnte vor einer Bekämpfung
50 des Pietismus, die sich unvermerkt gegen die Frömmigkeit selber kehre, und untersuchte, auf welchem Wege die beiden getrennten protestantischen Kirchen zur Vereinigung gelangen könnten (Cogitationes generales de ratione uniendi ecclesias protestantes, quae vulgo Lutheranarum et Reformatarum nominibus distingui solent, zuerst deutsch und dann ins Lateinische übersetzt). Er wirkte mit darauf hin, daß 1723 die formula
55 consensus helvetici, auf die schon seit 1686 niemand mehr verpflichtet worden war, ausdrücklich preisgegeben wurde.

War W. mit solchen Ansichten manchen, besonders auch in Bern und Zürich, der Neologie verdächtig, so wurden doch die einzelnen tadelnden Äußerungen, die laut wurden, weit aufgewogen durch die Beweise der Anerkennung und Verehrung, die man ihm allent-
60 halben entgegenbrachte. Seine Schriften erlebten zahlreiche Auflagen und wurden in andere

Sprachen übersetzt. 1707 ernannte ihn die englische Gesellschaft zur Verbreitung des Evangeliums in fremden Ländern zu ihrem Mitgliede und 1709 die Berliner Societät der Wissenschaften. Hervorragende Gelehrte aller Länder und Männer in hohen kirchlichen und andern Stellungen suchten ihn auf oder traten mit ihm in briefliche Verbindung, darunter z. B. der Erzbischof von Canterbury. Ein Zeichen der hohen Verehrung, die ihm entgegengebracht wurde, war es auch, als ihn die französische Gemeinde zum Ältesten ernannte. Die Predigten, die er unter großem Beifall in französischer Sprache hielt, erlebten, als sie in einem Bande gesammelt erschienen, zahlreiche Auflagen und wurden ins Deutsche und Holländische übersetzt.

Als W. starb, sprach Zinzendorf die hohe Achtung und Liebe, die er für ihn empfand, in einem Liede aus, das mit den Worten begann:

Wo ist des großen Gamaliels
Des Doctor Samuel Werenfels
Abgelegte Hütte?
Wo ruhts Gebeine?
Sagt mirs, damit ich noch drüber weine
Vor seinem Volck!

und ihm das Zeugnis gab:

Dreißig Jahr hat dich mein Hertz gekennt,
Zwantzig Jahr hab ich dich treu genennt,
Treu in deinem Theile,
Du Greiß voll Ehre,
Seel'ger Beschauer der Sünder-Heere
Ums Lamm herum!

Eine besonders innige Freundschaft verband ihn mit den ihm gleichgesinnten Osterwald in Neuenburg und Turrettini in Genf. Man pflegte die drei eng Verbundenen, von denen jeder eine führende Stellung einnahm, das schweizerische Triumvirat (Trigam illam, ut vocant) zu nennen. Die Briefe an diese vertrauten Freunde geben uns eingehend darüber Auskunft, was W. veranlaßte, sich, noch bevor er das 60. Jahr erreicht hatte, in die Stille seines Hauses zurückzuziehen und sich während der ihm noch geschenkten Lebenszeit vor allem der Sorge um das eigene Seelenheil zu widmen. Den Studenten, die er in seiner Wohnung um sich vereinigte, hoffte er desto mehr von Nutzen zu sein, je mehr er sie nicht bloß durch Worte, sondern durch sein ganzes Beispiel von der Wahrheit dessen, was er lehrte, überzeugte. Und er meinte, wenn alle Diener der Kirche und Doktoren wenigstens für ein Jahr ihre Predigten und Vorlesungen einstellten und ganz ihrer Heiligung lebten, so wäre der Nutzen für die Kirche Christi größer als der, den ihr sämtliche während dieser Zeit gehaltenen Vorlesungen und wohl auch Predigten brächten. Auch bedauerte er, daß es in den prot. Kirchen keine Zufluchtsstätten gebe für solche, die in der Stille ganz dem Einen, was not ist, leben wollten. Hagenbach (Die theol. Schule, S. 42) irrt, wenn er den Brief an Osterwald in Verbindung bringt mit dem gegen J. J. Wettstein angestrengten Prozesse und ebenso Salis (AdB), der W. erst nach den dabei gemachten Erfahrungen sich zurückziehen läßt. Das Schreiben, das W. in dieser Angelegenheit an den Antistes und die übrigen Mitglieder des theologischen Konvents richtete (ZhTh 139 ff.), zeigt, daß er schon „vor vielen Jahren alle Conventus academicos und ecclesiasticos zu frequentieren aufgehöret, keinen Bestellungen, keinen Disputationibus, Promotionibus ꝛc. beigewohnt, alle Studia, so nicht auf Praxin Christianismi gehen, quittiret, sich, soviel er gekönnt, ingehalten, sonst übliche Visiten, ja sogar auch das Commercium litterarium mit seinen besten Freunden aufgehebt, mehr andrer Sachen zu geschweigen".

Um so mehr ist man überrascht, ihn bei dem Prozesse, der gegen den Diakon J. J. Wettstein, den bekannten Textkritiker (s. d. A.), wegen angeblicher Häresie eingeleitet wurde, mitbeteiligt und seine Unterschrift unter dem theologischen Bedenken, das dem Rate eingereicht wurde, zu finden. Mit Recht konnte sich Wettstein auf die Abhandlungen des W. berufen, die einen andern Standpunkt vertraten. Ja 1720 war eine kleine Schrift erschienen, welche die Frage untersuchte, „ob wir Menschen Fug und Macht haben, diejenigen, so sich unserm Bedunken nach irren in Sachen, so das Fundament des Glaubens nicht antreffen, allein um dergleichen irrigen Meinungen willen aus dem heiligen Ministerio auszuschließen", und zu einer verneinenden Antwort gelangte. Und alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß diese Schrift von W. selber verfaßt worden ist. Es ist jedoch daran zu erinnern, daß auch die übrigen Männer,

die bei dem Prozesse mitwirkten, ja Wettsteins heftigste Gegner, keineswegs Orthodoxe strengster Observanz waren, vielmehr selber im Verdachte der Heterodoxie standen wegen der freien Stellung, die sie zu den Symbolen einnahmen. Je freier sie aber an einzelnen Punkten dachten, desto mehr lag ihnen daran, sich von denen loszusagen, die eine bestimmte Grenze überschritten. Es ist dies eine psychologisch überaus verständliche Erscheinung, die sich in der Geschichte der Kirche und der Theologie immer aufs neue wiederholt. So konnte sich W. bewegen lassen, sich der Verurteilung Wettsteins anzuschließen, da durch dessen kritische Untersuchungen das Fundament des Glaubens selber angetastet zu werden schien, trotzdem er sich nach seinem eigenen Zeugnisse durchaus darüber klar war (s. de Budé p. 431), wie schwierig es ist, den Umfang der Sätze zu bestimmen, die das Wesen des Christentums zum Ausdruck bringen. Er zog sich schließlich doch zurück und lehnte entschieden ab, sich an weiteren Schritten gegen den seines Amtes Entsetzten zu beteiligen, und das Schreiben, in dem er diesen Entschluß kund that, gab seinen Schmerz darüber zu erkennen, daß man ihn „in das unselige Wettsteinische Geschäft gezogen" habe, indem man die Konvente in sein Haus verlegte.

Er starb 8 Jahre später am 1. Juni 1740 im Alter von 83 Jahren.

Eberhard Vischer.

Werke gute. — Da dieser A. vom Herrn Herausgeber möglichst kurz gewünscht ist, beschränkt er sich größtenteils darauf, die Erörterung der einschlägigen Probleme in anderen AA., besonders Consilia evangelica, Gesetz und Evangelium, Lohn, Major und der majoristische Streit, Protestantismus, Rechtfertigung, Römische Kirche, Verdienst, begriffsgeschichtlich zu ergänzen. — Litteratur: K. Thieme, Die sittliche Triebkraft des Glaubens. Eine Untersuchung zu Luthers Theologie 1895; Bensow, Glaube, Liebe und g. W. Beiträge zur Förderung christl. Theol., herausg. v. Schlatter u. Lütgert, X. Jahrg. 2. Heft, 1906. Von den Ethiken vgl. besonders Luthardt, Kompendium der theol. Ethik [2]1898, § 42; Gottschick, Ethik 1907, § 14 ff.; von den katholischen Moraltheologien etwa Göpfert I, 1897 ([5]1905), § 41 ff. oder Koch [2]1907, § 38 ff.; auch den A. in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon [2] Bd XII S. 1329—1331. — Bousset, Die Religion des Judentums im NTlichen Zeitalter [2]1906; Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba 1903; Weber-Schnedermann, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften [2]1897; Holtzmann, NTliche Zeitgeschichte [2]1906, § 33: „Die g. W."; Lütgert, Die Liebe im NT 1905; Titius, Die NTliche Lehre von der Seligkeit, II. bis IV. Abteilung, 1900. Von den Dogmengeschichten sind für diesen A. gerade die neuesten ergiebig. Loofs [4]1906 (s. Register S. 1000) und Seeberg I, [2]1908. Von den Geschichten der christlichen Ethik s. vor allem Luthardt, G. d. ch. E. I, 1888; II, 1893 (Register S. 741). Von den Symboliken s. besonders Schneckenburger, Vergleich. Darstellung des luth. und reform. Lehrbegriffs I, 1855, 1. Kap.: Das christl. Leben in seiner Bethätigung, S. 38—165. Von den dogmatischen Monographien bietet Geschichtliches am meisten Ritschl, Die christl. Lehre von der Rechtfertigung u. Versöhnung, 3 Bde, [4]1903, 1900, 1895.

1. Schon deshalb, weil sogar in den Volksschulkatechismen für die römisch-katholische Lehre von den g. W. Stellen wie Da 4, 24; To 12, 8 angeführt werden, müssen wir in die Religion des Judentums zurückgehen. Ihre Bedingtheit treibt uns noch weiter in die Religionsgeschichte. Hatch (Griechentum und Christentum, 1892, S. 165) schreibt: „Der Gedanke, daß die sittliche Lebensführung eine Arbeit für einen Herrn ist, der zu seiner Zeit dafür den Lohn geben wird, ist auf semitischem Boden gewachsen. Er kam auf unter den Fellachen, denen das Tagewerk den Tagelohn einbrachte und deren Arbeit geprüft wurde, bevor sie den Lohn erhielten." Er nennt diesen Gedanken geradezu „syrisch". Nach Ritschl (III[3], S. 247 ff.) hat die Idee der für Gott notwendigen doppelten Vergeltung der verschiedenartigen menschlichen Handlungen ihren geschichtlichen Ort in der Religion der Hellenen. Über derartiges Lokalisieren der wahrlich nicht nur syrischen oder hellenischen Vergeltungsvorstellungen muß man sich erheben etwa mit Hilfe von Siebeck, Religionsphilosophie 1893, S. 65 ff.: „Die Moralitäts-Religion" oder Wundt, Ethik [3]1903, S. 86 ff.: „Die Religion und die sittliche Weltordnung". Zur Beurteilung jener Vorstellungen in den biblischen Religionen mögen folgende Angaben beitragen. In Babylonien lassen sich bisher nur geringe Spuren eines Totengerichts nachweisen, s. Schrader, Die Keilinschriften und das AT [3]1903, S. 637 f.; Chantepie de la Saussaye, Religionsgeschichte [3]I, 1905, S. 329. Aber in babylonischen Gebeten wird gewünscht, daß die „Tafel der guten Werke" beschrieben und die „Tafel der Sünden" vernichtet werden möge, Schrader S. 402. Jene Tafel ist wohl identisch mit der „Tafel des Lebens", auf der Nebo (s. d. A. Bd XIII S. 690, 1) die Lebensdauer des Menschen verzeichnet. Diesem Schreibergott entspricht in der ägyptischen Religion Thoth. Sie hat eine ausgebildete Lehre vom Totengericht. Auf einer Wage wird das Herz des Toten gewogen. Thoth notiert das Resultat. Der Tote

beteuert z. B. seine Barmherzigkeitswerke: „Ich habe dem Hungrigen Brot gegeben und Wasser dem Durstigen und Kleider dem Nackten und eine Fähre dem Schiffslosen", s. Erman, Die ägypt. Religion 1905, S. 102 ff.; Chantepie S. 224. Ägyptischen Einfluß vermutete schon Rohde (Psyche [2]1898, s. Register unter Gericht, bes. I, S. 310[1]) auf die Vorstellung des Totengerichts bei den Griechen, worüber weiteres bei Ruhl, De mortuorum iudicio 1903. In der parsischen Eschatologie (vgl. d. A. Parsismus Bd XIV S. 704, 36 ff.) spielt das Schema: gute Gedanken, gute Worte, g. W. eine große Rolle; sie gelten z. B. im Dogma von der Himmelsreise der Seele des Gerechten als ihre Begleiter. Beim Totengericht wird die Seele gewogen, die g. W. gegen die bösen. Es finden sich die Vorstellungen, daß aus einem Schatz überschüssiger g. W. zugelegt werden kann, und daß die Werke der Barmherzigkeit entscheiden, s. Bousset S. 589 f.; Chantepie II, S. 222 f.; Böklen, Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie 1902, S. 19, 22 f., 27, 54, 58 f. Hier scheinen ja Einflüsse auf die jüdische Religion annehmbar; wie stark diese die Eschatologie des Islam (vgl. Rüling, Beiträge zur E. d. J. 1895) beeinflußt hat, ist notorisch. Bemerkenswert, weil einer Moralitäts-(Rechts-)Religion gemäß sind besonders folgende Parallelen: Bücher über die g. und bösen W.; deren Wägung; Betonung der Werke der Barmherzigkeit; den Ausschlag geben im letzten Grunde doch nicht die Werke (übrigens kommen ihre Absichten in Betracht), sondern die Stellung zum Islam, Glaube und Unglaube, die sich in jenen offenbaren; Gott nimmt die Buße an, der Glaube und g. W. folgen müssen, um frühere böse zu vertreiben, s. Rüling S. 18 bis 25. — Vgl. auch d. A. Mandäer Bd XII S. 169, 19 ff.; S. 176, 44 f.

Kommen wir nun zur jüdischen Religion, so seien die Ausführungen in den AA. Gesetz und Evangelium Bd VI S. 632, 38 ff., Kasuistik Bd X S. 117, Lohn Bd XI S. 607/8 und Verdienst Bd XX S. 500, 46 ff. nur durch folgendes ergänzt. Häufig wird מַעֲשִׂים טוֹבִים neben מִצְוֹת gestellt, die „guten Werke" sind nach Weber § 61 von den „Gebotserfüllungen" wohl zu unterscheiden. Aber diese Verengerung des Begriffs war nicht durchgängig. מַעֲשֶׂה heißt die praktische Erfüllung der Thora, die neben das Studium der Thora gestellt wird, Weber § 8. Die Wertunterscheidung zwischen Wissen — das Thorastudium siegte, s. auch Lütgert S. 6 f. — und Thun gehört zur Begriffsgeschichte. Der Begriff konnte auch מִצְוֹת mitumfassen, wie schon seine Weite im NT beweist. Er war nicht auf צְדָקָה und גְּמִילוּת חֲסָדִים eingeengt, auf Almosen und „Erweisung von Liebeshandlungen". Man wird nicht behaupten können, daß alle g. W. dieser beiden Arten von Wohlthätigkeit als übergesetzlich galten. „Um des Gebotes (מִצְוָה) willen stehe dem Armen bei" sagt Si 29, 9, vgl. z. B. Dt 15, 7 ff. und s. d. A. Almosen Bd I S. 381/2. Aber die hier S. 382, 17 ff. konstatierte Geltung der Wohlthätigkeit stellte sich ein, indem man sie nach seiten ihres Maßes als etwas gesetzlich nicht Geregeltes, sondern Freiwilliges empfand, vgl. Weber S. 286. „Das sittliche Handeln bestimmt für das Judentum das Gesetz, die ‚Erweisung von Liebeshandlungen' geht über das vom Gesetz Gebotene hinaus", Dalman, Die Worte Jesu I, S. 244[3], vgl. auch seine Studie „Die richterl. Gerechtigkeit im AT" 1897, S. 7 und Volz S. 316/7, Bousset S. 229, 479. Was diese גְּמִילוּת חֲסָדִים anbelangt, so sieht man sie in Si und To entstehen (auch sprachlich? vgl. Kautzsch, Apokryphen S. 269 zu Si 3, 31 und dagegen Smend, Die Weisheit des Jesus Si erklärt 1906, S. 34, 312, 330). Sie mahnen zu Liebeserweisungen gegen die Toten, Trauernden, Kranken Si 7, 33—35; To 1, 16—18. 2, 2—8. 4, 16 f. Auch die gegen Fremde, Gefangene u. s. w. gehören dazu, s. Weber S. 285, und besonders das Friedestiften, s. Lütgert S. 18. — Die „Erweisung von Liebeshandlungen" sind zwar einzelne, äußere g. W., aber solche, die weniger als andere abgelöst sind von der persönlichen Gesinnung, dem adäquaten inneren Motiv der Liebe. Darüber, daß neben dem Werkbegriff das Dringen auf die einheitliche gute Gesinnung nicht fehlte, s. Bousset S. 159, 445, 480 f.; vgl. z. B. die Kombination in dem Testament Benjamins (c. 5 ed. Sinker S. 198) über die gute Gesinnung: *ὅπου ἔνι φῶς ἀγαθῶν ἔργων εἰς διάνοιαν, τὸ σκότος ἀποδιδράσκει ἀπ' αὐτοῦ*. Über das Verhältnis des hellenistischen perfektionistischen Tugendbegriffs zum utilitaristischen Werkbegriff s. Lütgert S. 38 f. und vgl. Bd XX S. 161, 42 ff. — Die g. W. gelten als rechtfertigend, verdienstlich und (vgl. Weber § 71) sühnend vor Gott als Richter. Aus dem Ideenkreis dieser Werkgerechtigkeit heben wir hier folgendes hervor (vgl. bes. Volz S. 92—103). Nach den Werken richtet Gott demgemäß, daß sie in himmlische Bücher eingetragen sind, Jubil. 30, 19 ff., vor allem die bösen Werke Henoch 81, 4. 89, 62 ff. 98, 6 ff. 104, 7; Ba 24, 1, vgl. Bousset S. 296. Am Gerichtstag werden diese Bücher aufgeschlagen. Eine andere Hilfsvorstellung des peinlich genauen Gerichts ist die Aufspeicherung der Werke, To 4, 9. Ps Sal. 9, 3. 5 (*ὁ ποιῶν δικαιοσύνην*

θησαυρίζει ζωὴν αὐτῷ παρὰ κυρίῳ). Ba 14, 12 (vis operum custodita in thesauris). 4 Esr 7, 77 (habes enim thesaurum operum repositum apud altissimum); 8, 32f. 36 (qui non habent substantiam operum bonorum). Später findet sich der Ausdruck „Gebotserfüllungen und g. W. zurücklegen", s. Dalman S. 170; vgl. auch Bousset S. 163, 316[1]. Am Gerichtstag „erwachen" die gerechten Werke 4 Esr 7, 35; das hier vorausgehende „opus subsequetur" meint vielleicht das Begleiten, Nachfolgen als Zeuge, s. Bousset S. 341; Volz S. 103, 266 und vgl. Pirke abot 6, 9 b: in der Stunde des Scheidens des Menschen begleiten ihn allein die Thora und die g. W., 4, 11 a: wer ein Gebot erfüllt, erwirbt sich einen Fürsprecher . . . Buße und g. W. sind wie ein Schild vor dem Strafgericht. Das Bild von der Wägung der Werke begegnet besonders Henoch 41, 1. 61, 8; es treibt ihre Geltung, ihre Ablösung von der Persönlichkeit und deren Zersplitterung in ihre einzelnen Handlungen auf die Spitze, s. Volz S. 95; Bousset S. 296f., 451; Weber S. 282. Wo Werke und Glaube nebeneinander gestellt werden, 4 Esr 9, 7 (qui salvus factus fuerit . . . per opera sua vel per fidem in qua credidit); 13, 23 (qui habent opera et fidem ad altissimum), ist dieser jenen nicht ungleichartig gedacht, s. 6, 5; 7, 24 und vgl. Bousset S. 221, 225/6. Vereinzelt tritt der Gedanke auf, daß das überschüssige Verdienst der Väter Israel zu gute kommt, s. z. B. 4 Esr 8, 26ff., Bousset S. 229, 415; Volz S. 107, 114; Weber S. 332.

2. Zum Ausdruck *καλὰ* — oder *ἀγαθὰ* — *ἔργα*, der im NT zuerst Mt 5, 16 begegnet, s. Cremers Wörterbuch der NTlichen Gräcität[9] 1902 und Zahn, Das Evangelium des Mt[2] 1905, S. 203[62] („Eine scharfe Scheidung von *ἀγαθός* und *καλός*, beides gleich oft für טוֹב, ist nicht durchzuführen . . . Am ersten noch läßt sich sagen, daß *ἀγαθός* mehr die Gesinnung und den darauf beruhenden sittlichen Wert, *καλός* mehr die Erscheinung des Guten in löblichen Handlungen bezeichne"). Dankenswert ist die Übersicht „Zur Terminologie des Sittlichen" bei von Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden 1902, S. 277ff. Luther hat mit „gute Werke" auch *ἀγαθοποιΐα* 1 Pt 4, 19 übersetzt. In die Begriffsgeschichte gehören natürlich auch Aussagen wie z. B. die mit *πρᾶξις* Mt 16, 27, *ἀγαθὴ πρᾶξις* 1 Clem. 30, 7, *δικαιώματα* Apk 19, 8. Die Nuance des Gegensatzes zum Wissen tritt bei *ἔργα* Ja 2, 14 ff. hervor, vgl. Bd VI S. 676,29ff., auch Tit 1, 16. Der engere jüdische Begriff der g. W., Almosen und „Erweisung von Liebeshandlungen", wird vorliegen AG 9, 36 (39); 2 Ko 9, 8; 1 Ti 5, 10; 6, 18; Tit 3, 14. Die Idee der גְּמִילוּת חֲסָדִים wirkt auch Mt 25, 35f. 42f. nach, vgl. Volz S. 317, vielleicht auch Mc 14, 6. 8: ein g. W. ist das Salben zum Begräbnis. Mt 5, 16 halten z. B. Jülicher, Wellhausen, Harnack nicht für ein echtes Wort Jesu; über Parallelen zum Gedanken s. Bousset S. 478; die bekannteste ist 1 Pt 2, 12. Verdächtig ist, daß der erste Evangelist die der Person und dem Zeitmoment entsprechende Aufforderung Jesu Mc 10, 21 einführt mit *εἰ θέλεις τέλειος εἶναι* Mt 19, 21. Schimmert der Gedanke des über die Gebotserfüllungen hinausgehenden opus supererogationis (s. d. A.) durch? Vgl. Bd IV S. 277,43ff. Das Mc 10, 21 verwendete Bild vom „Schatz im Himmel" gebraucht Jesus auch Mt 6, 20, wie überhaupt die Vergeltungsvorstellungen, worüber vgl. d. A. Lohn Bd XI S. 608—610. Jenes Bild findet sich im NT am deutlichsten noch 1 Ti 6, 19. Das Bild von der Buchführung über die Werke kommt nur Apk 20, 12 (*ἐκρίθησαν οἱ νεκροὶ ἐκ τῶν γεγραμμένων ἐν τοῖς βιβλίοις κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν*) vor, die Vorstellung vom Geleit der Werke nur Apk 14, 13: „ihre Werke folgen ihnen nach" (Barnab. 4, 12: *ἡ δικαιοσύνη αὐτοῦ προηγήσεται αὐτοῦ*).

Jesu Kritik der Werkgerechtigkeit richtet sich vor allem dagegen, daß sie anspruchsvoll Verdienste Gott vorzurechnen wagt Lc 17, 7—10; 18, 10—14; Mt 20, 1ff.; daß sie von dem richtigen Wertverhältnis zwischen moralischen und kultischen Werken abweicht Mt 12, 12; 23, 23; Mc 7, 9ff.; daß sie die Menge der nötig sein sollenden g. W. unerträglich vermehrt Mt 23, 4; Mc 7, 5ff.; daß sie zu Hochmut und Ruhmsucht verleitet Lc 18, 11; Mt 6, 1—18; 23, 5—7. Die Motive der g. W. will Jesus Mt 6, 1—18 nicht reinigen, vgl. Thieme, Die christl. Demut I, 1906, S. 95f.; es liegt hier auch nicht die bekannte Dreiteilung der Pflichten (vgl. Bd XV S. 259,16ff.) vor, weil das Fasten nicht als Selbsterziehung, sondern als Gottesdienst gedacht ist. Darüber, daß die Nebeneinanderstellung von Almosen, Gebet und Fasten für die jüdische Werkgerechtigkeit charakteristisch war, vgl. Bd I S. 382,33ff. und Bousset S. 209. Das Fasten, das ein natürlicher Ausdruck schmerzlicher Stimmung ist, hat Jesus hier und Mt 9, 15 gebilligt, aber das Reinigungsfieber hat er durch den Grundsatz von der wahren Verunreinigung Mc 7, 15. 18—23 entwertet. Seine Proklamation gehört dazu, daß er jenes Dringen auf die einheitliche gute Gesinnung vollendete. Sittlich rein oder unrein ist nur das Herz, die

Persönlichkeit, woraus die Gedanken kommen, Worte und Werke. Jesu eigne Meinung beim Gleichnis vom Baum und seinen Früchten ist nicht mehr leicht zu erkennen; er scheint damit mehr die Werke als Erkenntnisgrund der Gesinnung denn diese als Realgrund von jenen hingestellt zu haben, s. Mt 7, 16. 20; 12, 33 fin. 34 b. 36 f.; Lc 6, 44. Aber durch Mt 7, 17 f.; Lc 6, 43 wird der ja auch Mc 7, 21; Mt 15, 18 vorliegende Gedanke von Mt 12, 35 = Lc 6, 45 als echt gestützt, daß alle Bethätigungen naturnotwendigerweise kongruente Auswirkungen des Charakters sind, den ein Mensch im Innersten besitzt. Daß die Worte die gewichtigen, das Innerste am unmittelbarsten offenbarenden Werke sind, wonach gerichtet wird, betont Jesus Mt 12, 36 f. Anderseits rühmt er das Thun des Willens Gottes im Vergleich zum bloßen Wortemachen Mt 7, 21. 21, 28 ff. Die reinste Sittlichkeit — daß nur die aus adäquaten Motiven gethanen Liebeswerke gut sind — predigt er Mt 25, 37 ff. (vgl. Kant, Religion innerhalb S. 174 Reclam und Bd XI S. 609,3 ff.) gerade da, wo er allerorten Hochgepriesenes mitpreist: die „Gerechten" haben nicht um seinetwillen die גְּמִילוּת חֲסָדִים geübt. Anderseits wäre Jesus mit alledem nur **novus legislator**, wenn nicht ein „um Jesu willen" von den g. W. der Christen gölte. Dem nomistischen, kasuistischen Fragen nach der Grenze des Vergebens wehrt Jesus durch das Gleichnis vom Schalksknecht (s. Zahns Auslegung und Lütgert S. 72,3, 117, 126 f.), das seine Jünger an die ihnen selbst durch ihn hindurch widerfahrene Erbarmung Gottes mahnt. Man muß um der in Christus einem widerfahrenen Erbarmung willen grenzenlos barmherzig sein, Mt 18, 33, man „muß" — naturnotwendigerweise: Gottes Gnadenthat in Christus ist Antrieb und Kraft dazu. Man „muß" — es ist einem selbstverständlich, innerstes Bedürfnis („von Herzen" v. 35), nicht eine gesetzliche Last, vgl. Bd VI S. 634,47—60 und Bd XVI S. 788,37—40; S. 789,3—17. In v. 35 droht Jesus, um eine falsche Heilsgewißheit zu erschüttern, mit dem Gericht nach den um seinetwillen möglichen Früchten (dagegen ist Mt 16, 27 b ein Zusatz des Evangelisten). Anderseits hat er seine Jünger Lc 10, 20 heilsgewiß gemacht, indem er ein uraltes Bild verwendete, das von dem des Gerichtsbuchs mit den g. und bösen W. zu unterscheiden ist. Daß seine Jünger Gott bekannt und von ihm zum Heil erwählt sind, also selig werden, ist gemeint mit dem „Angeschriebensein ihrer Namen im Himmel", im „Buch des Lebens" (s. Volz S. 93 f., 118), das im NT auch Phi 4, 3; Apk 3, 5; 13, 8; 17, 8; 20, 12. 15; 21, 27 vorkommt. Daß die Idee etwas Prädestinatianisches hat, zeigt sich Apk 13, 8; 17, 8. Jene ewige, im vorchristlichen Judentum bekanntlich (s. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes [4]II, 1907, S. 460 ff.) stark beachtete Antinomie zwischen der Allwirksamkeit des unendlichen, heilig liebenden Gottes und der Selbstständigkeit und sittlichen Verantwortlichkeit des willensfreien Menschen (vgl. bes. Dilthey, Einl. in d. Geisteswissenschaften I, 1883, S. 353 ff.) arbeitete auch in Jesus, vgl. Holtzmann, NTliche Theol. I, 199 f. Überwiegt bei ihm jene Seite, die der Erlösungsreligion, oder diese, die der Moralitätsreligion? Daß das „Du sollst", das Ethisch-Imperativische bei Jesus neben dem „Du wirst" noch so stark tönt, ist Folge davon, daß er selbst im Sittlichen nicht erlösungsbedürftig, sondern ein kraft „willigen Geistes" (Mc 14, 38) im Wirken Gewaltiger war.

Auch Paulus war nicht nur ein religiös tiefsinniger Gefühlsmensch, sondern auch eine werkthätige Natur und ein ethisches Genie. Es sind nur Übertreibungen auch richtiger Beobachtungen, womit Schlatter (Der Glaube im NT [3]1905, S. 327 ff. 381 ff.) die Übertreibung bestreitet, daß Paulus' Negation der Werkgerechtigkeit „Abwendung vom Werk" bedeute. Von dieser Negation, die der A. Rechtfertigung Bd XVI S. 483 ff. behandelt, geht uns hier an der Begriff *ἔργα νόμου* (vgl. ebenda S. 485,31—41) Ga 2, 16. 3, 2. 5. 10; Rö 3, 20. 28. Während Paulus den für ihn eigentlich paradoxen Ausdruck *ὁ νόμος τοῦ Χριστοῦ* Ga 6, 2 nicht vermeidet, hätte er die g. W. des *ἔννομος Χριστοῦ* 1 Ko 9, 21 nie Gesetzes-Werke genannt. Denn dieser Begriff ist ihm nicht trennbar von den Prinzipien Ga 3, 10; Rö 4, 4 der Gesetzes- und Vergeltungsordnung, wonach der Mensch für seine aus eigener Kraft gethane vollständige Werkgerechtigkeit dem sie fordernden Gott Lohn abfordert. Das gilt als Unfrömmigkeit in der Gnadenordnung, in der Erlösungsreligion, auf dem Standpunkt des „Christus-Glaubens". Dieser ist der konträre Gegensatz zu den „Gesetzes-Werken", zu derartiger Werkgerechtigkeit. Paulus negiert sie, indem er jener jüdischen Formel „Werke und Glaube" das Prinzip „aus Glauben allein" entgegensetzt. Der Glaube (s. d. A.) ist das Vertrauen auf die Gnade (s. d. A.) Gottes, die allein das Heil (s. d. A.) wirkt und nicht mehr Gnade wäre, wenn das „aus Werken" gölte Rö 11, 6. Die Alleinwirksamkeit der prädestinatianischen Gnade preist Rö 8, 30. Für ihr Verhältnis zu den „(Gesetzes-)Werken" einerseits, zu den „guten Werken" anderseits ist klassisch Eph 2, 9 f.: auf diese als Zweck unserer Neuschöpfung durch Gott wird

hier seine Vorherbestimmung bezogen, was die Heilsnotwendigkeit der g. W. und Gottes Alleinwirksamkeit dabei ausdrückt. Die letztere wird sonst besonders 1 Th 5, 23 f.; 2 Th 2, 17; Phi 1, 6. 2, 13 und in der Christusmystik Ga 2, 20; Rö 7, 4; Phi 1, 11 (*καρπός*) und der Pneumalehre Ga 5, 18. 22 (*καρπός*); Rö 8, 14; Eph 3, 16 des Apostels bezeugt. 5 Er hat selbstverständlich die Werkthätigkeit der Christen, die, religiös betrachtet, nichts Geringeres als Gottes „gutes Werk" (Phi 1, 6 ist *ἔργον ἀγαθόν* die Beteiligung der Phi am Missionswerk) ist, aufs höchste geschätzt.

Ihre Heilsnotwendigkeit liegt vor allem in der Idee, daß im zukünftigen Gericht nach den Werken gerichtet werden wird. Diese Idee ergiebt neben der der Rechtfertigung allein 10 aus dem Glauben eine m. E. nicht nur scheinbare Antinomie. Es ist hierüber ausführlich gehandelt in den AA. Lohn Bd XI S. 610, 57—612, 8 und Rechtfertigung Bd XVI S. 487/8, und von Titius II, S. 144 ff., Pfleiderer, Das Urchristentum [2] I, 1902, S. 257 f., 319 ff. und Kühl, Rechtfertigung auf Grund Glaubens und Gericht nach den Werken bei Paulus. Vortrag 1904. Die erste Idee bei Paulus als einen bloßen Überrest 15 jüdischer Denkweise aufzufassen, ist etwas zu grob. Zu Grunde liegt dieser Antinomie vielmehr wieder jene ewige, oben berührte Antinomie (vgl. Pfleiderer S. 258). Bei seiner dankbaren Gegenliebe zu Christus und ihren heroischen Werken hat Paulus doch nicht nur das Gefühl, daß Christus selbst dies alles allein wirke, sondern auch ein Freiheits-, Kraft-, Pflicht-, Verantwortlichkeitsgefühl. Opferfreudigkeit erfüllt ihn, Freude darüber, daß er 20 selber etwas Christus zu Liebe thun kann. Er erhofft, vor Christus nicht „Lohn", sondern Wohlgefallen und freundliche Anerkennung für sein Werk zu ernten. Offenbar ermäßigt der Glaube an Christus als Richter wegen seiner „Sanftmut und Milde" (2 Ko 10, 1) das Anmaßliche und Schreckliche der Idee, daß der Mensch bei seinem unermeßlichen Abstande von Gott mit seinen Werken bei diesem etwas erreichen könne und müsse (vgl. 4 Esr 25 7, 69. 6, 6). So sind es gerade Gedanken der Versöhnungsreligion gewesen, die in Paulus den Gedanken der Moralitätsreligion fortwirken ließen, daß Gott das endgiltige Heil auf eine sittliche, d. h. mit dem Gefühl der Selbstthätigkeit, der Selbstverantwortlichkeit, der Pflicht erlebte Verfassung des Menschen hin gewährt. Ritschl ([3] II, S. 292/3, 370/1) betonte gegen den pluralischen Titel der g. W. — außerhalb der Pastoralbriefe nur Eph 30 2, 10, vgl. Rö 2, 6 und *πᾶν ἔργον ἀγαθόν* 2 Th 2, 17; 2 Ko 9, 8; Kol 1, 10 (*καρποφορεῖν*) — daß Paulus das Gute als einheitliches Lebenswerk vorstelle 1 Th 5, 13; Ga 6, 4; 1 Ko 3, 13 ff.; Rö 2, 7. 15; Phi 1, 22 (*καρπὸς ἔργου*); Eph 4, 12. Daß dieses eine Frucht adäquater Herzensverfassung wird sein müssen, wird Rö 2, 16; 1 Ko 4, 5 angedeutet. Diese Herzensverfassung, die bei der erhofften zukünftigen Rechtfertigung 35 im Endgericht etwas vermag, ist der durch Liebe wirksame Glaube Ga 5, 5 f. (vgl. Zahns Auslegung im Kommentar zum NT Bd IX, 1905, S. 249 ff.). Nicht der Glaube selbst wird mit (*τὸ*) *ἔργον* (*τῆς*) *πίστεως* 1 Th 1, 3; 2 Th 1, 11 unter den Begriff eines *ἔργον* gebracht sein (hierüber s. Holsten, Das Evangelium des Paulus II, 1898, S. 75 f.), aber der Glaube hat in der liebreichen Werkthätigkeit, wozu er treibt und kräftigt, seine 40 Wahrheit. Nach Kühl S. 17 soll *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* nur ein ungenauer Ausdruck sein für: Gott wirkt durch seine Geisteskraft, daß der Glaube sich sittlich bewährt. Daran ist bloß richtig, daß Paulus die sittliche Triebkraft des Glaubens selbst nur selten andeutet. Wir wiederholen: die ethische Idee, daß der Christusgläubige sich noch sittlich bewähren müsse, um das endgiltige Heil zu erlangen, ist von andersartiger Religiosität 45 wie der allein unerschütterliche (?) Heilsgewißheit vermittelnde Glaubenssprung in die Arme der alles mit einem Male verbürgenden und allein wirkenden prädestinatianischen Gnade.

Die Pastoralbriefe (vgl. Bd XIX S. 785 6) haben Begriff und Namen der g. W. in die Kirchenlehre und -sprache recht eigentlich eingeführt, vgl. Holtzmann, NTliche Theol. II, S. 274 f. Es findet sich: *ἔργα ἀγαθά* 1 Ti 2, 10; *ἔργα καλά* 1 Ti 5, 10. 25. 50 6, 18. Tit 2, 7. 14 (*τύπος* und *ζηλωτὴς καλῶν ἔργων*). 3, 8. 14; *πᾶν ἔργον ἀγαθόν* 1 Ti 5, 10. 2 Ti 2, 21. 3, 17 (*ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος πρὸς π. ἔ. ἀ. ἐξηρτισμένος*). Tit 1, 16. 3, 1; *ἐπισκοπή . . . καλὸν ἔργον* 1 Ti 3, 1 (v. 13 geht nicht auf eine höhere Stufe der Seligkeit); *ἀγαθοεργεῖν* 1 Ti 6, 18. Aber die Formel „Glaube und Werke" bieten diese Briefe nicht, wohl aber „Glaube und Liebe" 1 Ti 1, 14; 2 Ti 1, 13, 55 vgl. ihr Nebeneinander als Einzeltugenden 1 Ti 2, 15. 4, 12. 6, 11; 2 Ti 2, 22. 3, 10; Tit 2, 2, das etwas anderes ist als die paulinische Formel Ga 5, 6.

Dieser steht näher die Nebeneinanderstellung 1 Jo 3, 23, s. Titius III, S. 65/6. Man wird zwar nicht wegen Ga 6, 2; 1 Ko 7, 10. 19. 25. 9, 21 sagen können, es sei „nicht unpaulinisch, wenn die altkatholische Kirche den *καινὸς νόμος Χριστοῦ* zur Grund- 60 lage (!) macht" (so Heinrici bei Meyer 1 Ko [8], S. 285 6), aber wider das NT ist dieser

Begriff noch mehr wegen „Johannes" durchaus nicht, s. Jo 13, 34 (14, 15. 21. 15, 10. 14. 17); 1 Jo 2, 7. 8, vgl. aber Bd VI S. 635,10 ff. Den Begriff *ἔργα* (der Singular 4, 34. 17, 4) liebt Jo für das, was Jesus thut. Nur *οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες* erstehen zum Leben auf Jo 5, 29; nur *ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν* 1 Jo 3, 7. 10; 2, 29; *μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ . . . ἀλλὰ ἐν ἔργῳ* 1 Jo 3, 18.

Wegen solcher Sätze wird in 1 Jo ebenso wie in den übrigen katholischen Briefen von Augustin und Luther (s. Thieme S. 70) die schriftstellerische Absicht vermutet, das antinomistische Mißverständnis der paulinischen Rechtfertigungslehre abzuwehren, vgl. die für diesen A. wichtige Abhandlung Harnacks „Geschichte der Lehre von der Seligkeit allein durch den Glauben in der alten Kirche" ZThK I, 1891, S. 98, 172. Was den Jakobusbrief und seine Lehre von dem *ἔργον τέλειον* 1, 4, von dem *ποιητὴς ἔργου μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ* 1, 25 und von den den (theoretischen) Glauben lebendig, heilskräftig machenden *ἔργα* 2, 14—26 (*καρποὶ ἀγαθοί* 3, 17) anbelangt, so kann auf die AA. Jakobus im NT Bd VIII S. 583 f. und Rechtfertigung Bd XVI S. 491 verwiesen werden. Der erste Petrusbrief, der jene Absicht 2, 16 verraten soll, drückt den Gedanken von Mt 5, 16 lieber mit *ἀναστροφὴ καλή, ἁγνή, ἀγαθή,* 1, 15. 2, 12. 3, 1 f. 16 und *ἀγαθοποιεῖν* 2, 15. 20. 3, 6. 17 als mit *καλὰ ἔργα* 2, 12 aus. Es ist bemerkenswert, daß auch Protestanten 1 Pt 4, 8 b; Ja 5, 20 — dort sicher fälschlicherweise — gemeint finden, „die menschliche Liebe werde mit der Gnade Gottes belohnt" (so Lütgert S. 257, 251). Nach Spitta (Urchristentum II, 1896, S. 152 f.) ist die Menge von Sünden, die verhüllt wird, die in jene himmlischen Bücher fürs Gericht eingezeichnete. Wie 1 Pt 1, 17 (*κατὰ τὸ ἑκάστου ἔργον*), so stand der Maßstab des Gerichts im Singular wohl auch Apk 22, 12. Anders 20, 12 f. und in den Sendschreiben 2, 23, aus denen bekannt ist *οἶδα τὰ ἔργα σου* 2, 2. 19. 3, 1. 8. 15; s. auch 2, 5. 26. 3, 2. Endlich sei noch die Addition *τὸ ἔργον καὶ ἡ ἀγάπη* Hbr 6, 10, *ἀγάπη καὶ καλὰ ἔργα* 10, 24 notiert und *ἄξια τῆς μετανοίας ἔργα πράσσοντες* bei Lucas AG 26, 20, der Lc 3, 8 den Plural gesetzt hat, wo in der Quelle vom „Bringen der der Sinnesänderung ziemlichen (einheitlichen) Frucht" des neuen Lebens geschrieben war, Mt 3, 8.

3. Wie im Christentum die Werkgerechtigkeit, anknüpfend an das Fortwirken der Moralitätsreligion im NT, sich entwickelt hat, ist vor allem im A. Rechtfertigung Bd XVI S. 492 ff. dargestellt. Für die vulgäre nachapostolische Anschauung von den g. W. bietet das meiste Material Titius IV, bes. 4. Kap.; vgl. auch Knopf, Das nachapost. Zeitalter 1905, S. 438 ff. Für die apost. Väter ist nützlich Goodspeed, Index patristicus 1907, S. 90. Ihren Moralismus erklärt man gegenwärtig wieder mehr aus jüdischen Einflüssen, vgl. d. A. Apostellehre Bd I S. 730,31 ff., Wernle, Die Anfänge unserer Religion ^{2}1904, S. 316 ff. und Seeberg S. 143/4. Über übergesetzliche g. W. s. die Hermasstellen Bd IV S. 274,31—35, wozu ich nachtrage: Schweitzer, Der Pastor Hermae und die opera supererogatoria, ThQS 86, 1904, S. 539—556. Wenn Seeberg S. 146 in dem hinzugefügten *ἔργον καλόν* (oder *λειτουργίαι*) Hermas sim. V, 2, 7. 3, 3 wegen der Witwen- und Waisenunterstützung 3, 7 geradezu die jüdischen גְּמִילוּת חֲסָדִים wiedererkennt, so mag das richtig sein, vgl. mand. VIII, 10. sim. I, 8. Eine wichtige Zusammenstellung von sündentilgenden g. W. im 2. Clemensbrief s. Bd I S. 383,47 ff. Seine Lohnidee ist interessant. Rasche irdische Belohnung würde ein gewinnsüchtiges Handelsgeschäft involvieren 20, 4, erst im zukünftigen Leben werden wir *τὰς ἀντιμισθίας τῶν ἔργων* davontragen 11, 5 f., das Erbarmen Jesu erlangen 16, 2, er wird einen jeden erlösen (!) *κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ* 17, 4, auf heilige und gerechte Werke hin unser Fürsprecher sein 6, 9. 7. Aber unsere Werke müssen ja nur als *μισθὸς ἀντιμισθίας* gelten für Gott, unsern Schöpfer 9, 7. 15, 2 und für Jesus Christus, der uns so großes Erbarmen erwiesen 1, 3. 5. Das ist unser Gegenlohn, wenn wir ihn bekennen mit den Werken 3, 3. 4, 3, in denen die Seele offenbar sein soll 12, 4. Wir spüren hier etwas von jener dankbaren Opferstimmung des Paulus. Aber die unterchristlichen Motive überwiegen: auch ein Ignatius sagt Pol. 6, 2 ganz geschäftsmäßig: „Eure *δεπόσιτα* seien eure Werke, damit ihr (künftig) eure *ἄκκεπτα* entsprechend empfanget".

Die große Bedeutung Tertullians, Cyprians und Augustins für die römisch-katholische Lehre von den g. W. ist wieder aus dem A. Rechtfertigung zu ersehen, vgl. auch Almosen, Verdienst. Nicht die Lehre „Glaube und Almosen" hat durch Cyprians Schrift de opere et eleemosynis gesiegt, nicht einmal „Glaube und Werke" ist in der römischen Kirche die offizielle Formel geworden, sondern durch Augustin, bes. seine Schrift de fide et operibus, das paulinische „fides, quae per caritatem operatur" (Denzinger, Enchiridion § 682). Hervorzuheben ist, daß seit Tertullian selbst schon (s. d. A. Rechtfertigung

S. 494/5) die spezifisch katholische Kombination von Erlösungs- und Rechtsreligion durch einen elastischen und komplizierten Verdienstbegriff (vgl. auch Seeberg S. 547[1]) beginnt, der die zum Dogma (Denzinger § 692. 724) gewordene These Augustins (s. d. A. Verdienst S. 503, 6 ff.) ermöglicht, Gott kröne als der Menschen Verdienste seine eigenen Gnadengaben.

Für die Scholastik sei auf den letztgenannten A. verwiesen und zu S. 505, 1—3 citiert: Minges, Der Wert der g. W. nach Duns Scotus, ThQS 89, 1907, S. 76—93. Die Scholastiker behandeln manche einschlägige Probleme nicht unter dem Titel bona opera, sondern actus humani und natürlich in der Tugendlehre. Wie man 7 Haupttugenden zählte (s. d. A. Tugend Bd XX S. 160, 54), 7 Gaben des heiligen Geistes (Jes 11, 2 f.) und als besonders gute Akte 8 evangelische Seligkeiten, so auch 7 leibliche und 7 geistliche Werke der Barmherzigkeit, s. d. A. Barmherzigkeit Bd II S. 410, 30 ff. Die leiblichen sind die jüdischen גְּמִילוּת חֲסָדִים, wie sie bei Lactantius (epitome c. 60, CSEL XIX, 1, S. 746, 5—13) und Augustin (de morib. eccl. cath. c. 27, n. 53, MSL 32, S. 1333) begegnen. Besonders diese Werke der Barmherzigkeit, aber auch die andern aufgeführten Schematismen, spielen noch heute im Katechismusunterricht der römischen Kirche eine Rolle, vgl. Pius' X. römischen Einheits-Katechismus, übers. von Stieglitz 1906, S. 61, 225—241. Daß man die Lehre vom thesaurus der opera supererogationis (s. d. A. Bd XIV S. 417 f.) aus jüdischen Quellen entlehnte, hat einmal Siegfried vermutet (ZwTh 27, 1883, S. 356). Die im Mittelalter herrschende äußerliche, lohnsüchtige — vgl. Thieme S. 112[2] und S. 5[1], daß die Lohnsucht nicht untergermanisch war — Werkgerechtigkeit, die aus den in den AA. Almosen, Askese, Bußbücher, Buße, Consilia evangelica, Fasten in der Kirche, Mönchtum, Rosenkranz, Vollkommenheit behandelten Dingen bekannt ist, überboten bekanntlich Mystiker wie Bernhard (s. d. A. Bd II S. 635, 33 ff.), Eckart (s. d. A. Bd V S. 153/4) und Tauler (s. d. A. Bd XIX S. 457, 37—41). Zum Gedanken Eckarts, daß der Mensch gerecht sein müsse, um gerechte Werke zu thun, s. Thieme S. 78[2].

Gerade den praemii intuitus (s. d. A. Lohn Bd XI S. 612, 29) hat das Tridentinum verteidigt, Denzinger § 687, 718, 723, auch die Höllen- und Gerichtsfurcht § 692, 700. An Christus hat man nicht nur den Erlöser, dem man vertrauen, sondern auch den Gesetzgeber, dem man gehorchen soll § 713. Das Evangelium ist nicht eine bloße und unbedingte Verheißung des ewigen Lebens ohne die Bedingung der Beobachtung der mandata Dei et ecclesiae § 712, 685, 744 f. (Über die „Gebote der Kirche" s. d. A. Bd VI S. 402 ff. und die neueste Litt. bei Koch S. 413[4]). Als Satisfaktionswerke werden § 690 genannt jejunia, eleemosynae, orationes et alia pia spiritualis vitae exercitia. Der Gesichtspunkt der Beobachtung der Gebote ist nicht der einzige: die g. W. werden auch betrachtet als Christo compati (Rö 8, 17) § 686, als Kampf mit dem Fleisch § 689, und vor allem ist das Aufgebot johanneischer Christusmystik § 692 bemerkenswert. Urteilen werden wir später über diese tridentinische Lehre, deren Hauptsatz, daß der Gerechtfertigte durch die g. W. die Vermehrung der Gnade und die ewige Seligkeit wahrhaftig verdiene § 692, 724, im A. Rechtfertigung ausführlicher behandelt ist. Die nachtridentinische Dogmengeschichte, durch die Denzingers Index bequem führt (vgl. z. B. d. A. Bajus Bd II S. 366, 41 ff.), muß übergangen werden (vgl. z. B. noch Bd I S. 389, 23. 40 u. sonst Luthardt Bd II); sie wirft z. B. manches für die Lehre von den Motiven der guten Werke ab. Es soll nur noch zur Ergänzung des im A. Verdienst S. 506, 9 ff. Ausgeführten teilweise im Anschluß an Loofs' Symbolik (I, 1902, § 52) die gegenwärtige römisch-katholische Werklehre skizziert werden. Auch im Stande der Todsünde kann der Mensch natürlich-gute Werke thun, die zwar nicht verdienstlich für den Himmel sind, aber „sehr nützlich, um von der göttlichen Barmherzigkeit die Gnade der Bekehrung, zeitlichen Lohn oder Abwendung zeitlicher Strafen zu erlangen, Da 4, 24" (Kathol. [Deharbescher s. Bd X S. 163, 27 ff.] Katechismus für das Apostolische Vikariat im Königreiche Sachsen, S. 89). Der Gerechtfertigte bringt mit der Gnade gute Früchte hervor, übernatürlich-gute, für den Himmel verdienstliche Werke, verpflichtet durch die Gebote Gottes und der Kirche, die der Einheitskatechismus (S. 4) schon die ganz kleinen Kinder lernen läßt. Nach ihm sind die letzteren folgende fünf: die Messe hören, fasten, beichten und kommunizieren, die Kirchenzehnten zahlen, nicht Hochzeit feiern zu verbotenen Zeiten. Es fehlt natürlich nicht an der NTlichen (Mt 22, 37. 39) Vereinheitlichung (Einheitskat. S. 64) und wie im Tridentinum wird Jo 15, 5 citiert, gerade um die Verdienstlichkeit der g. W. abzuleiten (Sächs. Kat. S. 90). Die besonderen Standespflichten und die drei evangelischen Räte bespricht der Einheitskat. S. 157 ff. zusammen in einem Kapitel. Diese dienen dazu, die

Beobachtung der Gebote zu erleichtern und die ewige Seligkeit besser zu sichern. Auf die Frage, welche Werke uns in der Bibel besonders empfohlen werden, nennt der Sächs. Kat. S. 90 Beten, Fasten und Almosengeben, worunter alle Werke der Andacht, Abtötung und Nächstenliebe (vgl. sobrie, juste et pie Tit 2, 12 Denzinger § 686) verstanden seien, und citiert To 12, 8. Eine große mit Augustin beginnende, nicht zu unterschätzende moraltheologische Tradition über Prinzip und Motivation der Sittlichkeit steht hinter der Katechismuslehre, daß Gott „besonders auf die gute **Meinung** sieht, durch welche wir auch bei geringen Werken großen Lohn von Gott erlangen können, Mt 10, 42“ (a. a. O.). Sie ist die Absicht, **Gott** mit allem und jedem zu dienen und ihn zu ehren (1 Ko 10, 31); man soll sie jeden Morgen „erwecken“, etwa mit dem Gebetswort: „O mein Gott, ich opfere dir auf alle meine Gedanken, Worte und Werke“; sie öfters am Tage zu erneuern „vermehrt das Verdienst“ (Sächs. K. S. 90 u. S. XXII). Aber in der Behauptung, daß es Sünde sei, nicht alle Tage oder nicht öfters am Tage eine gute Meinung zu machen, sieht die neueste Monographie — Ernst, Über die Notwendigkeit der guten Meinung 1905, S. 244 — „ein Stück Jansenismus“ (vgl. Denzinger § 1268—1271). Eine „gute Meinung“, die mit der eigentlichen Zielrichtung und Zweckbeziehung eines g. W. nicht zusammenfällt, giebt diesem eine neue Art von Güte, macht es zu einem zwiefach guten. Von hier aus ist auch die Ausdehnung des Opferbegriffs in der römischen Frömmigkeit zu verstehen. Man spricht davon, daß Gott ein Almosen, ein Thun oder Leiden von etwas Lästigem, eine Messe, die man hört, u. s. w. „geopfert“ werde. Die gute Meinung der Opferung macht dann das an sich gute Thun zu einem zwiefach guten (Loofs S. 311/2). Die Erweckung der guten Meinung ist ein Akt expliziter Gottesliebe. Diese überragt nach Ernsts Theorie zwar graduell die implizite, in jedem g. W. implicite bethätigte caritas, ist aber wesentlich eins mit ihr, mit ihr, die im Gerechtfertigten die Seele aller Sittlichkeit und Prinzip und Wurzel aller Verdienstlichkeit für den Himmel ist. Deshalb seien alle seine g. W. eo ipso und abgesehen von einer besondern guten Meinung auf Gott hingeordnet und dadurch verdienstlich. Aber vermehrt werde natürlich ihre Verdienstlichkeit durch die dabei erweckte gute Meinung. Wie die Liebesakte so soll man nach dem Einheitskat. S. 226 auch die Akte des Glaubens und der Hoffnung pflichtgemäß erwecken nach erlangtem Vernunftgebrauch, öfters im Leben und in Todesgefahr. Diese drei theologischen Tugenden sind ein zugleich mit der heiligmachenden Gnade eingegossener Seelenschmuck, der zu einer Fülle von g. W., eben jenen Akten, disponiert. Man ersieht überhaupt aus dem Vorgeführten, wie unübersehbar die Zahl der täglich möglichen g. W. ist. Der Katholik braucht aber auch viele, nicht nur als Verdienste, um selig zu werden, sondern auch als genugthuende Bußwerke, um die zeitlichen Sündenstrafen abzulösen. Die vom Beichtvater auferlegten Bußwerke sollen durch freiwillige vermehrt werden. Hier, als Bußwerke, nennt der Einheitskatechismus S. 211 jene drei Arten: Gebet, Fasten, Almosen. Es gilt ja auch, mit derartigen g. W. den armen Seelen im Fegfeuer (s. d. A. Bd V S. 791, 1 ff.) zu Hilfe zu kommen.

Der orientalischen Kirche (s. d. A.) hat der über die Formel „Glaube und Werke“ hinausführende Geist Augustins gefehlt. Nach Methodius (Schriften ed. Bonwetsch S. 338) sind diejenigen „die Lobenswerten, welche sowohl den inneren Menschen schmücken mit Rechtgläubigkeit als den äußeren mit g. W.“ Bekannt ist der Ausspruch Cyrills von Jerusalem (Cat. IV, 2, MSG 33, S. 456 B): „*Ὁ τῆς θεοσεβείας τρόπος ἐκ δύο τούτων συνέστηκε, δογμάτων εὐσεβῶν καὶ πράξεων ἀγαθῶν· καὶ οὔτε τὰ δόγματα χωρὶς ἔργων ἀγαθῶν εὐπρόσδεκτα τῷ Θεῷ, οὔτε τὰ μὴ μετ' εὐσεβῶν δογμάτων ἔργα τελούμενα προσδέχεται ὁ Θεός*“. Dabei ist es in jener Kirche im allgemeinen geblieben: wie in ihr Glaube und (hauptsächlich kultische) Werke als die beiden Faktoren alles Christentums nebeneinander gelten, zeigt besonders Gaß' Symbolik der griechischen Kirche, der „Jakobuskirche“ (1872, § 28, 76 ff., 151), deren Confessio orthodoxa (vgl. d. A. Mogilas Bd XIII S. 251, 18 ff.) mit „*πίστις ὀρθὴ καὶ ἔργα καλά*“ und Berufung auf Ja 2, 24 beginnt. In dieser Conf. begegnen auch jene abendländischen Schematismen, darunter die 14 Barmherzigkeitswerke, s. ebenda S. 252, 51 ff.

4. Wird all dem, was ich in dem Buche „Die sittliche Triebkraft des Glaubens“ bei Luther nachgewiesen habe, die Ansicht gerecht, daß er das aktive Heraustreten des Menschen zu sittlicher Bethätigung von vornherein im Heilsprozeß zurückgestellt und, wenn es in glücklicher Inkonsequenz dennoch nie bei ihm fehlte, es doch nur mit dem treffenden Griff des Praktikers mit dem religiösen Interesse zu verknüpfen gewußt habe? So Köhler, Katholicismus und Reformation 1905, S. 56, vgl. auch Kapp, Religion und Moral im Christentum Luthers 1902. Zuzugeben ist sofort, daß für Luther das ethische Interesse sekundär ist

in dem Sinne, daß er die vis receptiva des Glaubens doch noch begeisterter und wuchtiger gepredigt hat als ihre vis operativa (vgl. Thieme S. 69 f.); daß der nach ihm sittlich triebkräftige Glaube nur dann dies sicher ist, wenn er von seiner Idealität, wie sie L. selbst meist erlebte, nicht zu fern ist; daß L. scheinbar antinomistische Redeweisen hätte vermeiden sollen. Seine Hauptschrift „Von den guten Werken" 1520, WW WA VI, S. 196 ff. (und IX, S. 226 ff.), beginnt: „Zum ersten ist zu wissen, daß keine g. W. sind denn allein die Gott geboten hat". Dieser Gedanke richtet sich immer auch gegen jenes „Engespannen" der g. W., „daß sie nur in der Kirchen (vgl. Denzinger § 651) Beten, Fasten und Almosen bleiben" (S. 205, 18 f.), gegen die asketische und kultische Werktreiberei. L. fand den hergebrachten Begriff gut genug, in seiner Weite die sämtlichen, auch dort im Anschluß an den Dekalog vergegenwärtigten inneren und äußeren Bethätigungen des Gläubigen zu umfassen. In seiner Lieblingsformel, daß der Glaube an Gott und die Liebe zum Nächsten den Christen machen, meint er sie natürlich nicht als die zwei Bedingungen der Rechtfertigung. Auch meint er da mit „Glaube" nicht das Ganze der Frömmigkeit, das er also nach seiner rezeptiven Wurzel genannt hätte, sondern nur den allein rechtfertigenden Glauben selbst ohne die Liebe zu Gott u. s. w. Die Formel ist ein kurzer Ausdruck seiner Predigt von der Rechtfertigung allein durch den Glauben und von der Geistlichkeit und Vollkommenheit des Lebens in Nächstenliebe (Thieme S. 162). Der Glaube bringt allerdings alle religiösen Bethätigungen mit sich (Thieme S. 214 ff.). „Ja, wenn wirs recht ansehen", heißt es dort S. 210, 6 ff., „so ist die Liebe das erste oder je zugleich mit dem Glauben. Denn ich möchte Gotte nicht trauen, wenn ich nicht gedächte, er wolle mir günstig und hold sein, dadurch ich ihm wieder hold und bewegt werde, ihm herzlich zu trauen". Solche Reaktionen wie dies Holdwerden sind mitgemeint, wenn L. die Notwendigkeit der g. W. darlegt. Melanchthon sagt einmal hübsch: „Bona opera heißen nicht, wann einer auf den Abend spazieren geht und giebt etwa einen Pfennig um Gottes willen"; im Schächer seien g. W. gewesen sein Christusglaube und „cum fide est coniuncta dilectio, item refutatio alterius latronis" (Thieme S. 158 [1]). Das Holdwerden macht opferfreudig. Wie weit bei L. der Opferbegriff und die Opferstimmung Gott gegenüber reichen, zeigt Thieme S. 44 ff. Er selbst hat sein Leben als einen Kampf für die Ehre Christi wider Papst und Teufel gelebt. Was das Wirken der Nächstenliebe anbetrifft, so soll zuhöchst ein Christ der Christus des andern sein, Thieme S. 57 ff., 226. Daß wir in der Christenheit „unter einander vergeben, tragen und aufhelfen" (Groß. Katech. Müller-Kolde S. 458, 55), ist etwas Christusförmiges — Göttliches, s. Bd VI S. 637, 29—38. Es ist richtig, daß bei L. das Wirken für das geistliche Wohl des Nächsten obenan und voran steht, „die rein religiöse Liebesethik" (Tröltsch). Über die Werke im weltlichen Reich s. d. A. Protestantismus Bd XVI S. 155, 40 ff. L. hatte natürlich nicht Schleiermachers weiten Begriff vom Sittlichen, vom höchsten Gut (s. d. A. Bd VII S. 264, 29—32). Meine Auffassung der Ethik des Traktats von der Freiheit eines Christenmenschen (a. a. O. S. 125 ff., 153, 284 ff.) erhalte ich gegen Kapp S. 15 f. aufrecht, vgl. auch W. Walther, ThLB 1903, S. 235.

In „Von den g. W." erwähnt L. mehrmals (bes. WA IX, S. 229 [1]) die Beschuldigung, er verbiete g. W. Ja, Gesetzeswerke, wodurch man selig zu werden sich vermißt, hat schon er, nicht erst Amsdorf (s. d. A. Bd I S. 466, 52 ff.), mehrmals schädlich zur Seligkeit genannt (Thieme S. 69). Aber für die g. W. des Glaubens hat er sehr viel gethan. Auf sie als Zweck, als das Höchste hat er die Glaubensgerechtigkeit bezogen (Thieme S. 71 f., 159), was Dogma ward, s. Müller-Kolde S. 46, 35; 146, 227; 171, 29; 445, 316; 449, 2; 536, 2. Auch L.s klassische Beschreibung der Triebkraft des „geschäftigen, thätigen ... immer im Thun" begriffenen Glaubens ist dogmatisiert S. 626, 10—12. Er macht die Person des Christenmenschen gut und damit auch seine natürlich-menschlichen Bethätigungen zu Gott wohlgefälligen g. W., s. Thieme S. 75 ff. L. hat hiernach die Hilfstriebkraft des Glaubens zu naturentstammten g. W. gewürdigt. Wie der Glaube selbst die g. W. wirkt, hat er bekanntlich mit Naturanalogien, vor allem mit der biblischen des Fruchtbringens ausgedrückt. Als wichtigste Erklärung muß gelten: „Justitia operum necessaria est, sed non necessitate legali seu coactionis, sed necessitate gratuita seu consequentiae seu immutabilitatis. Sicut sol necessario lucet, si est sol ... sic iustus, nova creatura, facit opera necessitate immutabili ... Deinde creati sumus (Eph 2, 10) in opera bona" (EA 58, 350, 1). L. meint mit dieser Notwendigkeit nicht nur, daß die im Glauben neugewordene Person zu Bethätigungen angeregt sich notwendig sich selbst gemäß bethätigt, sondern auch, daß das notwendigerweise auch ohne äußeren Reiz und Zwang rein aus innerem Drang und Trieb geschieht (Thieme

S. 88 f.). Es ist nach L. vor allem der Glaube an alle von Gott empfangenen Wohlthaten, der die neue, gute d. h. dadurch beseligte, fröhliche, warmherzige Person schafft, die naturnotwendigerweise „wiederum auch" (Müller-Kolde S. 360, 16, καὶ Mt 18, 33) Wohlthaten an den Nächsten weitergiebt, s. Thieme S. 265—284. Die Naturnotwendigkeit der g. W. des allein schon selig machenden Glaubens betonte L. vor allem auch gegen die Lehre von ihrer Notwendigkeit zur Seligkeit, vgl. die Stelle Bd XX S. 507, 40 ff. Daß wer da glaubt und getauft ist, schon alles mit einem Male ist und hat, gerecht und selig, Himmel und ewiges Leben, ist eine lutherische Fundamentalanschauung. Damit er es aber bleibe und behalte, muß er den Glauben erhalten, üben, vervollkommnen, erproben, und hierzu sind auch die g. W. notwendig: ad retinendam, exercendam, augendam, probandam fidem (Thieme S. 127 ff.). Insofern haben sie einen indirekten Erfolg für die Seligkeit. Aber nicht an diese necessitas augendae fidei dachte L., wenn er an der als mißverständlich abgelehnten Rede bona opera sunt necessaria ad salutem etwas Richtiges zugab, sondern allemal zuerst an die in der necessitas consequentiae begründete necessitas praesentiae der g. W. beim Glauben und also auch bei der von ihm allein erlangten Seligkeit. L. deutet das Gericht nach den Werken dahin, daß sie Mittel seien, den Glauben zu finden, der allein entscheidet, und — in dieser Richtung mißdeutet den Paulus auch Kühl a. a. O. S. 28 — die Grade der Herrlichkeit innerhalb der allein durch den Glauben erlangten Seligkeit (Thieme S. 166) zu bestimmen. Aber er bestreitet, daß die beim Glauben, beim Gericht, bei der Seligkeit naturnotwendigerweise gegenwärtigen g. W. partialis causa salutis seien, daß sie die Seligmachung teilweise mitbegründen (Thieme S. 155 ff., 169 f.). Jenen indirekten Erfolg der g. W. für die Seligkeit und ihren direkten für die Herrlichkeitsgrade hat L. aus der Motivation der g. W. in der Theorie ausgewiesen; in der Praxis freilich verfährt er gemäß der These, daß die g. W. notwendig sind ad non amittendam salutem (Thieme S. 154 f., 167 ff., 212 3). Überhaupt hat L. zwar durch eine glänzende idealistische Theorie den Kampf der Mystiker gegen den praemii intuitus fortgesetzt, der Praxis aber die Vergeltungsmotive nicht entzogen, s. Thieme S. 173—213. Über seine übertriebene Antipathie gegen die necessitas legalis vgl. d. A. Gesetz und Evang. Bd VI S. 640, 11 ff. und Thieme S. 241—264, bes. 260 ff.

Dagegen hat Melanchthon das „Muß" (s. Bd I S. 587, 50) bei den g. W. des Gläubigen verteidigt, sie seien nicht coacta, aber debita. In der Conf. Aug. 6 wird mit dem Soll und Muß und propter voluntatem Dei das gesetzliche Motiv, die necessitas mandati et debiti, neben das idealistischere bonos fructus parere, die necessitas consequentiae, gestellt, und das „so Gott geboten hat" enthält einen dritten Gedanken: es richtet sich gegen die frühere Treiberei auf „kindische unnötige Werke", auf factitiae religiones, die Melanchthon in den AA. 20, 3. 26, 2. 27, 13. 38. 46 tadelt. Vgl. Cölle, Die g. W. oder der VI. A. der Augsb. Konf. 1896. Nach dem 12. A. sollen Besserung und g. W. die Früchte der Buße sein, vgl. Apologie ed. Müller-Kolde S. 171, 28. 45. 58. 191, 34. 42. 73. Der 20. A. „Vom Glauben und g. W." fügt § 24 f., 37 f. etwas religiöse Psychologie und § 27 das Motiv „Gott zu Lob" hinzu. Die Apologie handelt besonders in dem sog. A. 3 darüber, daß aus den neuen religiösen Stimmungen des Gläubigen naturnotwendigerweise neue, gesetzmäßige, geistliche Gesinnungen folgen (§ 4). Das „Folgen" der Liebe aus dem Glauben ist nicht zeitlich, sondern nur logisch gemeint (§ 8, 20, 254). Es wird auch der Zusammenhang der g. W. mit der Reue hervorgehoben (§ 21 f.). Die Gründe für die Notwendigkeit der g. W. sind § 68 zusammengestellt. Über ad exercendam fidem s. Thieme S. 132—134 (die oft gefährlichen g. W. üben den Vorsehungsglauben u. s. w.). Über die Würdigung der g. W. in § 68—72 s. d. A. Reich Gottes Bd XVI S. 796, 25 ff. Sie sind dort auch als Opfer gekennzeichnet, als sacrificia εὐχαριστικά sive laudis nach Müller-Kolde S. 253, 25 f. In den §§ 73 ff. wird der Verdienst- und Lohngedanke hinzugefügt: die g. W. sind meritoria, verdienen aber weder die Rechtfertigung noch das ewige Leben, sondern alia praemia corporalia et spiritualia in hac vita et post hanc vitam, vgl. § 157, 234, 245—247. Luthers idealistische Theorie über den praemii intuitus wird angedeutet § 243 f. (Thieme S. 182).

Wenn die Apologie § 250—253 sagt, daß im Gericht der tota iustitia cordis et fidei cum fructibus suis redditur vita aeterna, und § 157, daß tota novitas vitae salvat, so verträgt sich zwar noch jenes, aber nicht mehr dieses mit Luthers Ablehnung der Rede bona opera sunt necessaria ad salutem. Aber Melanchthon hat diese gebraucht und um sie dreht sich der majoristische Streit, s. d. A. Bd XII S. 88—91, wo

auch der A. 4 der Konkordienformel „Von guten Werken" erledigt ist. Aus dem A. Antinomistische Streitigkeiten Bd I gehört hierher S. 590/1. Auch im 17. Jahrhundert gab es Kontroversen über die Notwendigkeit der g. W., s. d. AA. Synkretistische Streitigkeiten Bd XIX S. 244,41ff. und Hornejus Bd VIII S. 358,9. Die Lehre der orthodoxen Dogmatiker s. bei Schmid, Die Dogmatik der ev.-luth. Kirche [7]1893, § 49. Johann Gerhard (s. d. A. Bd VI S. 559f.) warnt vor dem Mißbrauch der Gnadenlehre besonders in seiner Schola pietatis, wo die mittelalterlichen Schematismen, darunter auch die 14 Barmherzigkeitswerke, doziert werden — Melanchthon hatte 1521 über derartiges gesagt: quemadmodum Aquinas ineptiit cum suis, CR 21, 183. Spener (s. d. A.) meinte, daß man gegenwärtig „nicht so viel wider die Werke reden" dürfe, wie zu Luthers Zeit (bei Luthardt II, S. 297 und vgl. Bd XI S. 597,16f. 31). Für die reformierte Lehre von den g. W. sei auf die AA. Protestantismus Bd XVI S. 165ff., Calvin Bd III S. 673,30—37 und Zwingli verwiesen. Über die Heiligungslehre des Methodismus s. d. A. Bd XII S. 798ff.

5. Das lutherische Dogma, quod bona opera penitus excludenda sint non tantum cum de iustificatione fidei agitur, sed *etiam cum de salute nostra aeterna disputatur* (Müller-Kolde S. 531, 7. 621, 52f. 629, 22), halten heutzutage nur noch wenige Lutheraner (z. B. Stange, Das Gericht der Gläubigen. NkZ 18, 1907, S. 960ff.) fest. Die meisten dürften wie Köstlin (Der Glaube 1895, S. 255) urteilen, man habe kein Recht, jene vielen Schriftaussagen über Gottes richtendes Urteil dahin zu deuten, daß Gott hierbei in den guten Früchten nur Zeichen und Beweise des Glaubens sehe, auf den alles allein ankomme; sondern Gott würdige sie selbst und die ganze gute Gesinnung, aus der sie erwachsen, gemäß dem Werte, den das Gute überhaupt für ihn hat; was hierüber die Schrift aussage und auch für ein christlich-sittliches Bewußtsein sich bestätige, das sei in der Konkordienformel bei ihrem sehr berechtigten Kampf gegen römisch-katholische Theorien noch nicht genügend zu seinem Rechte gekommen. Richtig auch Kähler (Die Wissenschaft der christl. Lehre [3]1905, S. 481): „Bleibt eigne Gesetzeserfüllung völlig ausgeschlossen, wo es sich um die Bedingungen für die Erlangung des Heilsstandes handelt, so liegt die Sache anders, wo die Bedingungen aufgestellt werden, unter denen auf Grund und innerhalb jenes Standes die endliche Vollendung erworben werden kann und soll". Hierfür wird der Bergprediger citiert (Mt 7, 21. 5, 17—20). Er ist wirklich in jenem Dogma noch nicht genügend zu seinem Rechte gekommen (vgl. Bd VII S. 261, 11—17). Auch Paulus nicht. Zwar wenn Luther nicht so optimistisch wie dieser über sein Lebenswerk denkt (vgl. Thieme S. 170—173), so ist das ein Fortschritt dank der Vertiefung der Innenschau durch Mächte wie Augustin und die Mystik. Aber damit, daß der Gläubige an seinen besten Werken viel Unvollkommenheit bemerken muß, verträgt sich, daß zwar nie in der Selbstbeurteilung, wohl aber in der Theorie und in der Paränese die Idee zu ihrem Rechte kommt, daß der Mensch mit einer gewissen Vollkommenheit ein gewisses Wohlgefallen Gottes finden kann und soll. Mögen auch die unreifen und fleckigen Früchte dem Richter vielleicht sogar nur wegen des nach ihm zu gewachsenen Baumes gefallen, ihr Dasein begründet doch einen Teil seines gnädigen Wohlgefallens an dem Ganzen. Luther übersieht, daß das Dasein von Unvollkommenem eine gewisse Vollkommenheit sein kann, ohne die der Richter nicht selig sprechen will. Zur Freudigkeit ihres Trägers diesem gegenüber wird sie freilich gar nichts beitragen, da der Blick auf sie im Lichte seiner Vollkommenheit nur Scham und Schmerz und Angst bereiten könnte. Sie ist ja nicht etwa vom Standpunkt des Gesetzes aus „Vollkommenheit", sondern nur nach der Gnadenordnung, nur in den Augen der Vaterliebe, auf die ihr Träger gar keinen Anspruch hat.

Aber kommt denn hierbei die Heilsgewißheit zu ihrem Rechte? Es ist doch nur das vulgär-lutherische Mißverständnis der lutherischen Heilsgewißheit, daß der gläubige Christenmensch seiner zukünftigen Seligkeit ebenso gewiß sei wie etwa seiner Sterblichkeit. Nach Luther ist der Christ zwar Erbe aber nicht Besitzer der vollen Seligkeit; sie ist ihm zwar schon gewiß im Wort und Glauben zugeeignet, so daß sie ihm nicht erst noch, etwa auf Verdienste hin, zugeeignet zu werden braucht, aber er steht gegenwärtig doch bei weitem noch nicht in ihrem vollen Besitz und Genuß. Noch nicht die Erbschaft selbst, sondern das Erbesein genießt der Christ gegenwärtig — im Glauben oder in der Heilsgewißheit, mit jener beschäftigt sich seine Hoffnung, aber einen Vorgeschmack davon bekommt er auch schon zu empfinden — in der Liebe zu Gott und den Brüdern, der Frucht des Glaubens, die diesem stets gegenwärtig ist. Der Liebe überirdische Vollendung wird die volle Seligkeit sein, die zum Teil aber auch noch anderswoher zuquellen wird. Der immer ins Lieben überfließende Glaube verhält sich nach Luther zur Seligkeit wie zum ganzen Schatz ein

kostbarer Schlüssel, der mit zum Schatz gehört und die Schatzkammer öffnet. Indem der Schlüssel geschenkt wird, beginnt das Eigentumsrecht am ganzen Schatz, aber noch nicht sein voller Besitz und Genuß. In ihn wird nur eintreten, wer den Schlüssel bewahrt, ja vervollkommnet hat. Zwar nicht um des vervollkommneten Glaubens willen wird nach Luther der Christ voller Besitzer der Seligkeit, sondern nur um des Heilands willen, der 5 ja selber der seligsprechende Richter ist; aber nur durch einen vervollkommneten Glauben gelingt das Anklammern an den Heiland bei der Begegnung mit ihm als Richter. Nach Luthers Theorie würde also die Gewißheit der zukünftigen Seligkeit durch Sorge um das Wachstum des Glaubens erschütterlich sein, den man an seinen Früchten erprobt. Die Abstraktion, daß diese nicht um ihrer eigenen Unvollkommenheit willen Sorge machen, 10 sondern nur um der daran erprobten Unvollkommenheit des Glaubens willen, wäre natürlich unhaltbar. In seinen eigenen Kämpfen um seine Glaubensgewißheiten hatte Luther auch nicht nur die Anfechtung der Unzufriedenheit mit seinem Glauben niederzuringen. Jedenfalls stimmt zu ihnen nicht das Reden von einer zweifellosen persönlichen Gewißheit der zukünftigen Seligkeit. Es ist ja klar, warum Luther alles allein auf den Glauben, 15 der doch nimmer allein ist (Müller-Kolde S. 619, 41), ankommen läßt: weil alles allein auf Christus ankommt, was „muß geglaubt werden und sonst mit keinem Werk, Gesetz noch Verdienst mag erlangt oder gefaßt werden" (Schmalk. AA. Müller-Kolde S. 300, 4). Gewiß, Christus allein ist der ewige Grund der Gnadenordnung, zu der man mit keinem Werk, Gesetz noch Verdienst Beziehung, Einbeziehung gewinnt. Aber der an Christus 20 Gläubige, für den die Gnadenordnung Geltung gewonnen hat, kann und soll Früchte bringen, die zwar nicht nach der Gesetzes-, wohl aber nach der Gnadenordnung als eine gewisse „Vollkommenheit" gelten. Daß die Sorge um die bleibende Unvollkommenheit dieser „Vollkommenheit" die Gewißheit der zukünftigen Seligkeit bedroht, ist nicht etwa unterlutherisches Christentum: nach Luther ist eben die Unvollkommenheit der vis recep- 25 tiva fidei der nicht fehlende besorgliche Punkt. Wieder fest wird die erschütterte Seligkeitsgewißheit durch den Glauben, „daß Gott größer ist denn unser Herz und erkennt alle Dinge" (1 Jo 3, 20). Der Prädestinationsgedanke, der nach der Konkordienformel „unserer Seligkeit uns vergewissert" (Müller-Kolde S. 707, 12, vgl. Bd XVI S. 514, 45 ff.), war für Luther „ein dauernder Faktor der Beunruhigung" (Bd XVI S. 155, 54 f.). 30

Das lutherische Dogma ist also evangelischer als das Evangelium Jesu, paulinischer als Paulus — es hat die im NT fortwirkende Idee der Moralitätsreligion, daß die Glaubensfrucht zur Seligkeit notwendig ist, abgelehnt. Wir brachten ihr Fortwirken dort damit in Zusammenhang, daß die Führer Jesus und Paulus nicht ohne das Gefühl der Selbstthätigkeit, der Selbstverantwortlichkeit, der Pflicht wirkten. Wirkte Luther ganz ohne 35 es? Man kann in dem, was Bd XVI S. 155, 56 ff. (S. 179, 14 ff., vgl. auch Thieme S. 37[1], 152 f., 262 f.) steht, leicht zu weit gehen. Ob nicht Paulus viel stärker und häufiger als Luther das Gefühl hatte, daß er eigentlich nicht „lebe", sondern gelebt „werde"? Geht Köhlers Satz (ThLZ 1903, S. 526) über Luthers Supranaturalismus nicht zu weit: „Die Handlungen bleiben innerlich letztlich dem Menschen fremd, er wird 40 ‚getrieben vom hl. Geiste' genau so, wie einst im Urchristentum die Begeisteten sich getrieben wußten"? Sollte nicht auch Luther beide Seiten jener ewigen Antinomie im Gefühl gehabt haben? Daß er jene Idee der Moralitätsreligion ablehnt, kann nicht das gänzliche Mangeln des Gefühls der Selbstthätigkeit beweisen. Aber als das im Verkehr mit Gott allein sicher Beseligende erlebte er den Glauben an Christus — dies könnte man mit der 45 eingangs von Nr. 4 erwähnten Rede meinen, Luther habe „das aktive Heraustreten des Menschen zu sittlicher Bethätigung von vornherein im Heilsprozeß zurückgestellt". Dazu sind aber ethische Gegengewichte in der Stimmung des Reformators die opferfreudige Schaffenslust, mit der er der Ehre Christi dient, und in der Theorie die Zweckbeziehung der Glaubensgerechtigkeit auf die g. W. und die Glaubenspflege als „Grund-" (? so 50 Köhler selbst ThLZ 1903, S. 526) Motiv der g. W.

Um nun noch über das römische Dogma von den g. W. kurz zu urteilen, so sei zu dem Satz Harnacks (Dogmengesch. [3]III, S. 646), während Luther von der Religion zeugte, die ihn beseligte, habe das Tridentinum (Sess. VI) vielen Gesichtspunkten zugleich gerecht zu werden gesucht, der Religion, dem Moralischen, dem Sakrament und der Kirche, bemerkt, 55 daß, wenn über die Geltung der g. W. Dogmen auf Grund des ganzen NT geschmiedet werden sollen, mehr als ein Gesichtspunkt zu seinem Rechte kommen muß. Die lutherischen Symbole bieten zwar auch jene ethischen Gewichte dar und tota novitas vitae salvat steht ja auch darin; aber in dem spezifisch lutherischen Dogma, das die Sätze verdammt, g. W. seien nötig zur Seligkeit und es sei unmöglich, ohne g. W. selig zu werden, kommt 60

die ganze Religion des NT noch nicht genügend zu ihrem Rechte. Diese ist eine Kombination von Erlösungs- (Versöhnungs-) und Moralitätsreligion, die den katholischen Rückfall in eine Kombination von Erlösungs- und Rechtsreligion immerhin begreiflich macht. Nach dem Tridentinum (Denzinger § 692, 724) bewirkt der Erlöser durch seine in die 5 Gerechtfertigten stetig einströmende Kraft, ohne die ihre g. W. nicht Gott angenehm und verdienstlich sein könnten, daß ihnen nichts mehr zur Geltung als solche fehlt, die dem göttlichen Gesetz vollständig genug gethan und das ewige Leben et ipsius vitae aeternae consecutionem wahrhaftig verdient haben. Die consecutio wird noch ausdrücklich hervorgehoben im Gegensatz zu der von einigen Theologen vertretenen Ansicht, daß es dazu 10 einer neuen beim Gericht stattfindenden Zurechnung der Verdienste Christi bedürfe. Der Gerechtfertigte kann mit seinen g. W., die sowohl Gottes Gnadengaben als auch seine guten Verdienste sind (§ 724), ante tribunal dei sine alia imputatione iustitiae comparere (bei Thomasius-Seeberg, Dogmengesch. [2] II, 1889, S. 698). Die nicht ohne die Erlösung möglichen und für den Himmel verdienstlichen g. W. gewähren wegen ihres 15 inneren Wertes ein Anrecht auf den Himmel; ihre Belohnung damit ist eine Offenbarung der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes. Aber diese Ideen völliger Gesetzeserfüllung und eines Anrechtes auf gerechte Belohnung mit dem Himmel sind unterchristlich. Der sündige Mensch wird in dieser Zeit nicht dazu erlöst, plene divinae legi satisfecisse. Nur wegen des Versöhners tota novitas vitae salvat. Über die Werktreiberei im Tridentinum — 20 cum timore ac tremore salutem operari in laboribus, in vigiliis, in eleemosynis, in orationibus et oblationibus, in jejuniis et castitate (§ 689) — ist kein Wort nötig.

Aus unsern Tagen ist vielleicht interessant, worin man betreffs der g. W. auf den Bd I S. 425, 2 ff. erwähnten Unionskonferenzen übereinstimmte (die Orientalen stimmten 25 hierüber nicht mit ab): „Die Seligkeit kann nicht durch sog. merita de condigno verdient werden, weil der unendliche Wert der von Gott verheißenen Seligkeit nicht im Verhältnis steht zu dem endlichen Werte der Werke des Menschen". „Wir stimmen überein, daß die Lehre von den opera supererogationis und von einem thesaurus meritorum sanctorum, d. i. die Lehre, daß die überfließenden Verdienste der Heiligen, sei es durch die 30 kirchlichen Oberen, sei es durch die Vollbringer der g. W. selbst, auf andere übertragen werden können, unhaltbar ist". Aus Ritschls reichhaltigen Ausführungen über die Notwendigkeit der g. W. (III, § 51, 53) und die Mängel dieses Begriffs sei nur von dem letzteren Punkte das Wichtigste berührt ([3]III, S. 157, 626 ff., vgl. oben in Nr. 2 und d. A. Ritschl Bd XVII S. 30, 37 ff.). Der Titel der g. W. als Inbegriff der ethischen 35 Seite des Christentums sei unbrauchbar, weil er in seiner pluralischen Fassung den auf ein Ganzes gerichteten Zusammenhang der sittlichen Leistung nicht erkennen lasse. Der Christ habe nicht eine Summe von Werken, sondern in den einzelnen erscheinenden Handlungen ein einheitliches gutes Lebenswerk vor sich zu bringen. Wendt (System der christl. Lehre II, 1907, S. 531) fügt hinzu, der Begriff der „Werke" bezeichne auch nur das in 40 der Außenwelt verwirklichte Thun und nicht zugleich die innere Willensleistung. Mir scheint „Bethätigungen" der beste Terminus für die „Erscheinungen der sittlichen Handlungsweise" (Ritschl S. 628) und die „inneren Willensleistungen" (Wendt), die die Ethik neben dem einheitlichen Lebenswerk doch sicher auch in Betracht zu ziehen hat. Als eine der Formen, in denen sich das neue sittliche Leben des Christen bewegt, hat Seeberg die g. W. ein- 45 geführt in dem Abriß der „Christlich-protestantischen Ethik" in „Die Kultur der Gegenwart" ed. Hinneberg, Teil I, Abt. IV: Die christliche Religion, 1906, S. 655/6.

K. Thieme.

Werkmeister, Benedikt Maria, gest. 1823. — Werkmeisters Schriften sind aufgezählt in Jahrschrift für Theologie und Kirchenrecht der Katholiken VI, 342 ff. 458 ff. und 50 in der Vorrede zum 3. Band seiner Predigten (1815). Die Titel der wichtigsten s. u. im Text. Ueber Werkmeister vgl. J. B. Sägmüller, Die kirchliche Aufklärung am Hofe des Herzogs Karl Eugen von Württemberg (1744—1793) 1906, wo auch die übrige Litteratur. AdB, Wetzer und Weltes Kirchenlexikon[2] s. Werkmeister.

B. M. v. Werkmeister, mit dem Taufnamen Leonhard, katholischer Aufklärungs- 55 theologe, hervorragender Vertreter des Josephinismus in Süddeutschland und Kultusreformer am Hofe des Herzogs Karl Eugen von Württemberg, wurde am 22. Oktober 1745 zu Füssen im heutigen bayrischen Algäu geboren. Von guter Begabung faßte er frühe Neigung zum Eintritt in den geistlichen Stand; als Kind eines unvermöglichen Hauses genoß er zunächst in St. Magnus, der Klosterschule seines Heimatorts, nachher

in Schongau den Elementarunterricht, worauf er behufs weiteren Studiums als Singknabe in der Reichsabtei Neresheim untergebracht wurde. Hier absolvierte er 1757—64 die Gymnasialstudien und die Philosophie. Unter den Einflüssen seines bisherigen Lebensgangs reifte in Werkmeister der Entschluß, Mönch zu werden; 1764 trat er in das Noviziat ein. Aber er war schon nicht mehr unberührt vom Hauch der neuen Zeit; neben asketischen Schriften, mit denen er als Novize sich ausschließlich beschäftigen sollte, las er u. a. die Werke Friedrichs des Großen und des englischen Dichters Pope, mit Vorliebe des letzteren „Versuch über den Menschen". Dadurch wurde er in innere Kämpfe verwickelt, über welche er uns in seinen autobiographischen Niederschriften bezeichnende Aufschlüsse giebt. „Welchen Kontrast dies in meinem Gemüte erregen mußte, wenn ich bald ein Kapitel aus der Regula S. Benedicti erklären hörte, bald einen Gesang aus dem Essai sur l'homme las, will ich dem denkenden Leser selbst zu beurteilen überlassen. Mein Eifer für das Mönchsleben erkaltete ziemlich, die Einsamkeit fing an, mir Einöde zu werden. Dennoch siegte bei einem oftmaligen Kampfe unentwickelter Ahnungen mit der Askese die erste Erziehung. Ich war von armen Eltern, hatte keine Aussichten in der Welt und keinen Freund, der mich auf meine Talente aufmerksam machte. Dazu kam der Gedanke, daß ich wohl in keinem Stande mich den Wissenschaften, für die ich einen brennenden Durst hatte, mit so vieler Muße und mit so vielen Hilfsmitteln widmen konnte, als in einer vermöglichen Abtei. Den letzten Druck gab das Bewußtsein, daß ich schon durch das Gelübde der Keuschheit (das W. mit etwa 16 Jahren gethan hatte) gebunden sei und also auch in der Welt immer ein halber Mönch bleiben müßte. Ich entschloß mich also, mich in einen Abgrund zu stürzen, von welchem ich keinen Ausgang wahrnahm, und legte am 5. Oktober 1765 die Ordensprofession ab, in welcher ich aus besonderer Gunst des Prälaten seinen Namen, nämlich den Namen Benedikt Maria erhielt" (Jahrschrift VI, 377).

Jetzt begann das Studium der Theologie und des Kirchenrechts, 1765—67 in Neresheim, 1767—69 in Benediktbeuren, wo die bayrische Benediktinerkongregation ihr gemeinschaftliches Studium hatte. An beiden Orten wurden diese Wissenschaften in freierem Sinn betrieben; protestantische Schriften über Kirchenrecht, Exegese und orientalische Sprachen wurden herangezogen, in Benediktbeuren lasen die jungen Mönche bereits die Berliner Allgemeine Deutsche Bibliothek. Nebenher ging hier eine lebhafte Beschäftigung mit der deutschen schönen Litteratur, den Schriften Gellerts, Rabeners, Hallers, Hagedorns und Gottscheds. Im Herbst 1769 erhielt Werkmeister in Augsburg die Priesterweihe. Ein halbes Jahr später wurde er Novizenmeister und bis 1772 Lehrer der Philosophie in Neresheim, 1772—74 bekleidete er dasselbe Lehramt am bischöflichen Lyceum in Freising, 1774 nach Neresheim zurückgekehrt war er als Sekretär des Abts, als Archivar, Bibliothekar und Novizenmeister thätig. Über seine Wirksamkeit unter den Novizen berichtet Werkmeister: „Was die Askese und die Erklärung der Ordensregel betrifft, so konnte ich zwar von der Vorschrift nicht abgehen, allein ich suchte ihnen doch bei jeder Gelegenheit richtigere Begriffe über die christliche Sittenlehre beizubringen und das Überspannte der Mönchsmoral zu beseitigen." (Jahrschrift VI, 400.) Die richtigere moralische Erkenntnis schöpfte er vor allem aus Gellerts Vorlesungen, aus Heß' Lebensgeschichte Jesu und Mosheims Sittenlehre. In der Philosophie wandte sich das Interesse den Aufklärungsphilosophen zu. Der Geist, der auf diese Weise im Kloster sich festsetzte, führte zu einem Zusammenstoß des Konvents mit dem Abte B. M. von Angehrn, der obwohl nicht unzugänglich für die neuere Richtung doch die herkömmliche Klosterdisziplin mit Strenge aufrecht erhielt. Infolge dessen mußte Werkmeister 1779 eine wiederholte Berufung als Professor der Philosophie nach Freising willkommen sein. Doch schon 1780 finden wir ihn wieder im Kloster als Direktor der höheren und niederen Studien, Bibliothekar und Professor des Kirchenrechts. Als solcher wußte er die Ausbildung der jungen Mönche teils mittelbar teils unmittelbar im Sinne der Aufklärer zu beeinflussen.

Aus dieser Zeit stammen auch zwei Schriften Werkmeisters, in welchen sich der ihn beseelende Reformdrang einen Ausdruck verschafft hat: „Unmaßgeblicher Vorschlag zur Reformation des niederen katholischen Klerus nebst Materialien zur Reformation des höheren", München 1782 und „Über die christliche Toleranz. Ein Buch für Priester und Mönche", Frankfurt und Leipzig 1784. Die Druckorte sind fingiert, beide Schriften erschienen anonym durch Vermittelung von Protestanten. In der ersten Schrift gab der Verf. Anleitung zu einer vernünftigen Erziehung der Novizen, erwog dann aber in der geheimen Hoffnung auf die allmähliche Aufhebung der Klöster deren Umwandlung in gelehrte Gesellschaften und Bildungs- und Erziehungsinstitute für Jünglinge, welche sich

hier auf gesunder religiöser Grundlage besonders für den Staatsdienst mit seinen verschiedenen Berufen vorbereiteten. Sollte in den Klöstern durch Hinausrückung der Gelübde und eine andere Organisation der freieren Entwickelung Bahn gemacht werden, so wünschte Werkmeister auch eine Reform des Weltklerus, nicht zum wenigsten des höheren, für den er Trennung des Fürstentums vom Bistum, Einsetzung von Landesbischöfen, Errichtung eines die geistliche Gewalt beschränkenden landesherrlichen Kirchenrats vorschlug. Die zweite Schrift entwarf er für seine Vorlesungen über Kirchenrecht, das er auf Gewissensfreiheit und religiöse und politische Toleranz gründete und worin er der Inquisition und der Kontroverspredigt entgegentrat.

Der erfolgreichste Abschnitt in Werkmeisters Thätigkeit begann mit seiner Berufung an die Hofkapelle des Herzog Karl Eugen von Württemberg im Frühjahr 1784. Der Reformeifer dieses Fürsten, der dessen zweite, freilich kürzere Regierungsperiode kennzeichnet, erstreckte sich auch auf die kirchlichen Dinge. Die Möglichkeit dazu bot der Umstand, daß die katholische Hofkapelle in Stuttgart, Ludwigsburg und dem Lustschloß Hohenheim in dem alten Gebiet des Herzogtums lag, dessen Bekenntnisstand nach den Religionsfriedenschlüssen von 1555 und 1648 ausschließlich evangelisch war. Während die katholischen Pfarreien der später hinzugekommenen Landesteile unter bischöflicher Jurisdiktion standen, war die herzogliche Hofkapelle nur von der Propaganda in Rom abhängig, welche den jeweiligen Geistlichen die fast bischöflichen Fakultäten erteilte. Karl Eugen, ein aufgeklärter Katholik, war nun neuerdings bemüht, das Kollegium seiner Hofkapläne oder, wie er sie seit 1784 benannte, „Hofprediger“ aus gebildeten, aber freigesinnten Klostergeistlichen, die als Redner anzuziehen vermochten, zusammenzusetzen. Auf einer seiner Klosterreisen kam Karl Eugen in die Abtei Neresheim, wo Werkmeister vor ihm predigen mußte; ohnedem hatte der Herzog mit dem Abt und mit Werkmeister schon Verbindungen wegen seiner beabsichtigten Verehelichung mit der Reichsgräfin Franziska von Hohenheim angeknüpft. In der Umgebung seines Fürsten und als das geistige Haupt des mehr und mehr einheitlich gestalteten Hofpredigerkollegiums, zu dessen bekannteren Gliedern der bald wieder entlassene Eulogius Schneider und Wilhelm Mercy gehörten, fand Werkmeister ein geeignetes Feld für seine Bethätigung und — wenn schon in begrenztem Rahmen — für die Ausführung seiner Reformgedanken. Diese betrafen auch die römische Liturgie und hier begegneten sich seine und des Herzogs Wünsche. Bald nach Werkmeisters Eintritt erschien von ihm bearbeitet „Gesangbuch nebst angehängtem öffentlichem Gebete zum Gebrauch der Herzoglich Württembergischen Hofkapelle auf gnädigsten Befehl Seiner Herzoglichen Durchlaucht dem Drucke übergeben“, 1784. Herzog Karl, der sein Land überhaupt nicht empfinden lassen wollte, daß er katholisch getauft war, hatte dem Geschmack der Zeit entsprechend eine Sammlung moralischer Lieder angeordnet, an deren Gesang auch die Protestanten ohne Anstoß teilnehmen könnten. Thatsächlich entnahm Werkmeister diese Lieder protestantischen Gesangbüchern, vorzugsweise dem Berliner und Göttinger, sowie Zollikofers Sammlung geistlicher Lieder und Gesänge. 1786 erlebte das Gesangbuch eine zweite und dritte, 1797 eine vierte Auflage; die Zahl der Lieder und der liturgischen Beigaben wurden dabei gemäß den neuen liturgischen Bedürfnissen vermehrt. Zunächst wurde nach Werkmeisters Vorschlag die lateinische Vesper, die ehedem nach der Christenlehre vom ganzen Volk in den gewöhnlichen Kirchentönen abgesungen wurde und zu deren Beschluß man den Rosenkranz und die Lauretanische Litanei betete, in eine dem protestantischen Kultus recht ähnliche „nachmittägige Gottesverehrung“ umgewandelt. Schon die zweite Auflage des Gesangbuchs nimmt auf diese Veränderung Rücksicht, infolge deren nunmehr an Sonn- und Festtagen, wenn die Christenlehre beendet war, deutsche Lieder gesungen und die Bibel, besonders die Bücher des NTs in deutscher Sprache vorgelesen, erklärt, religiöse und moralische Betrachtungen eingeflochten wurden und ein Gebet in deutscher Sprache die Andacht beschloß. Weiter wurden auf Befehl des Herzogs die lateinischen Metten und Laudes des Breviers für den Gründonnerstag, Karfreitag und Karsamstag von Werkmeister ins Deutsche übersetzt und so dem Druck übergeben: „Gottesverehrungen in der Karwoche zum Gebrauch der Herzoglich Württembergischen Hofkapelle auf gnädigsten Befehl Seiner Herzoglichen Durchlaucht übersetzt und dem Druck übergeben“, 1786. Der wichtigste Schritt aber war die Einführung der deutschen Meß- und Abendmahlsfeier, die unter Werkmeisters Leitung seit 1786 schrittweise geschah. Nur der canon missae wurde immer lateinisch gebetet. Die auf die Sonn- und Feiertage einfallenden Gebete und die Präfationen wurden in stark modernisierter deutscher Bearbeitung während der Messe vom Priester gesprochen. Völlig aus dem rationalistischen Ton des Zeitalters geht die deutsche Ansprache an die Kom-

munikanten, für die sich Werkmeister immerhin auf den Vorgang des Konstanzer Ritus berufen konnte. Der Herzog hatte freilich vorausgesetzt, daß die lateinischen Gebete zuvor in der Stille gebetet werden sollten. Da aber die Messe dadurch allzusehr in die Länge gezogen worden wäre, unterließ dies ein Teil der Zelebranten. Wie das Gesangbuch der herzoglichen Hofkapelle neben dem Salzburger katholischen Gebetbuch den Beifall der katholischen Aufklärungstheologen sich erwarb, so spendeten selbst einzelne Kirchenfürsten wie der Fürstbischof von Speyer, Graf von Styrum, und der augsburgische Weihbischof von Ungelter den vom Herzog getroffenen Einrichtungen ihr Lob. Aber der Widerspruch gegen diesen wohl ersten Versuch einer deutschen Messe im Aufklärungszeitalter blieb nicht aus; er wurde in der Mainzer Monatschrift von geistlichen Sachen (2. Jahrgang 1786, II, 699 ff.) laut. Werkmeister antwortete in der anonymen Schrift: „Über die deutschen Meß- und Abendmahlsanstalten in der katholischen Hofkapelle zu Stuttgart". Ein Sendschreiben zur Belehrung der Mainzer Journalisten von geistlichen Sachen, 1787. Die Antwort geht insbesondere darauf aus, die dogmatische Korrektheit der getroffenen Anstalten und die landesherrliche Vollmacht zu der nachahmenswerten, mit der gegenwärtigen Kultur übereinstimmenden Reform des Herzogs zu erweisen. Da sich eine weitere Erörterung anschloß, gab Werkmeister seine „Beiträge zur Verbesserung der katholischen Liturgie in Deutschland", 1. Heft, Ulm 1789 heraus. Hier verbreitet er sich über die Bedeutung der Muttersprache für die Gottesverehrungen, erörtert dann seine schon bekannten Gedanken über die Beschränkung der geistlichen Gewalt durch die landesherrliche und leitet das Recht der Fürsten in liturgischen Dingen aus dem Landesherrenrecht, Schutzherrenrecht und Erziehungsrecht her. Stieß die liturgische Reform auf Schranken, die in der Sache selbst lagen, so konnte sich Werkmeister in der Predigt um so freier bewegen; seine „Predigten in den Jahren 1784—91 gehalten zu Stuttgart und Hohenheim von B. M. von Werkmeister" 1. und 2. Bd 1812, 3. Bd Ulm 1815 tragen ganz den Stempel der Aufklärungspredigt. Die protestantisierende Reform an der Hofkapelle verschaffte dieser eine beherrschende Stellung im Kultus, durch die persönliche Liebhaberei des Herzogs wurde ihre Bedeutung noch erhöht. Auch auf katechetischem Gebiet trat Werkmeister schriftstellerisch hervor: „Über den neuen katholischen Katechismus bei Gelegenheit einer Mainzischen Preisaufgabe", Frankfurt a. M. 1789. Die Kinder sind zuerst mit den Grundlehren der natürlichen Religion und dann erst mit der Religion Jesu bekannt zu machen. Die christliche Sittenlehre ist als Anweisung zur menschlichen Glückseligkeit, als Gesetz und Mittel der Veredelung unserer Natur zu entwickeln. Seine religiöse Grundanschauung legte der württembergische Hofprediger noch einmal dar in „Thomas Freykirch oder freimütige Untersuchungen über die Unfehlbarkeit der katholischen Kirche von einem katholischen Gottesgelehrten", Frankfurt und Leipzig 1792, worin er die Unfehlbarkeit und im wesentlichen den katholischen Kirchenbegriff bekämpfte.

So gewährt Werkmeister das Bild eines betriebsamen kirchlichen Aufklärers, der durch rege persönliche Verbindung mit gleichgesinnten Katholiken und Protestanten seinen Ideen noch weitere Ausbreitung zu verschaffen wußte. Namentlich wirkte das Beispiel seiner liturgischen Reformen fort, als seine Schöpfungen an der Hofkapelle mit dem Tode des Herzogs Karl in Verfall gerieten. Schon 1790, als der Herzog die Anerkennung seiner Ehe mit Franziska von Hohenheim am päpstlichen Hofe durch einen Abgesandten betrieb, waren dessen kirchliche Neuerungen durch einen Zufall dort bekannt geworden und schienen einen Augenblick den glücklichen Fortgang der Verhandlungen zu gefährden. Ein eingeforderter Bericht der Hofprediger, der freilich diese Neuerungen auf katholischem Boden als allzu harmlos darstellte, beschwichtigte. Aber der bigotte Nachfolger Karls, Herzog Ludwig Eugen (1793—95), der Werkmeister auch wegen seiner Bemühungen um die Wiederverehelichung seines Bruders zürnte, that nach dessen Tode alsbald Schritte, um die Hofkapelle wieder auf den früheren Stand zu bringen. 1794 wurde Werkmeister mit geringer Pension entlassen. In Voraussicht des Kommenden hatte er seine Säkularisation erwirkt, doch traf ihn die Katastrophe stellenlos und da seine Gesundheitsumstände in jenen Jahren ungünstig waren, besonders empfindlich. Der Reichsabt Michael Dobler in Neresheim gewährte dem in Ungnade Gefallenen trotz seines Austritts aus dem Orden ein Asyl. Aber schon 1795 wurde W. von dem zweiten Bruder Karl Eugens, dem Herzog Friedrich Eugen, auf Fürsprache des Erbprinzen Friedrich an die Hofkapelle zurückgerufen. Alsbald wurde auch das unter dem Vorgänger abgeschaffte Gesangbuch wieder eingeführt, an Sonn- und Feiertagen in dem Hochamt wieder vom Volke deutsch gesungen und der nachmittägige Gottesdienst wieder wie unter Herzog Karl gehalten. Nur zur deutschen Messe kam es nicht wieder. Dabei verblieb es unter dem evangelischen Herzog,

nachmaligem Kurfürsten und König Friedrich II., nur daß jetzt die katholische Hofkapelle zu Stuttgart und Ludwigsburg aufgelöst und in einen Privatgottesdienst der katholischen Gemeinde verwandelt wurde. Durch das königliche Religionsedikt vom Jahre 1806 wurde dieser Privatgottesdienst in beiden Städten zum öffentlichen Gottesdienst mit allen 5 Parochialrechten erhoben. Werkmeister hatte unter diesen Umständen noch vor der Auflösung der Hofkapelle die Pfarrei Steinbach unweit Stuttgart erbeten und von dem Patron derselben erhalten. Zugleich berief ihn der König 1807 in den geistlichen Rat, als dessen Mitglied er an der Neuorganisation des katholischen Kirchen- und Schulwesens im Königreich thatkräftigen Anteil nahm und in den Kämpfen zwischen Regierung und 10 Kurie seinen staatskirchlichen Standpunkt vertrat, auch in diesen neuen Ehren und Würden seine Stimme immer wieder für die alten Grundsätze erhebend, den Idealen der Aufklärung bis in den Tod getreu. 1816 wurde er Oberstudien-, 1817 Oberkirchenrat. Er starb am 16. Juli 1823.

„Unter den Reformatoren seiner Kirche zu jener Zeit der geistvollste, konsequenteste 15 und kühnste" sagt Pahl in seinen Denkwürdigkeiten (S. 151) von Werkmeister. Sägmüller, der sein Geschichtsbild der kirchlichen Aufklärung am Hofe des Herzogs Karl dem heutigen Modernismus als Spiegelbild vorhält, urteilt: „Werkmeister war doch ein Katholik ohne Glaube, ein Novize ohne Zucht, ein Mönch ohne Beruf, ein Priester ohne Pietät gegen die Kirche, ein Diener nicht seiner Kirche und seines Fürsten zusammen, sondern 20 seines Fürsten allein, ein charakterloser Handlanger des Staates, ein wissensstolzer, aufgeblasener, ehrgeiziger, kalt berechnender, zweideutiger Egoist, ein daher innerlich mit sich zerfallener Mensch und wie es da leicht zu gehen pflegt, ein Reformer nur nach außen und oben" (a. a. O. S. 80). Viel geehrt und viel geschmäht war er schon zu seinen Lebzeiten. Ein geschichtliches Urteil wird ihn als einen gebildeten, sittlich unanfechtbaren 25 Aufklärungstheologen von vielseitigem Interesse und rastlosem Eifer würdigen, der mit seinen liturgischen Bemühungen, seinem staatskirchlichen Optimismus, seinem Eintreten für die Priesterehe und die Ehescheidung, seiner Bekämpfung der mechanischen und abergläubischen Religionsübungen seiner Kirche zu dienen überzeugt war. Auch die Zugehörigkeit zum Illuminatenorden empfand er nicht als einen Widerspruch gegen die Idee seiner priester- 30 lichen Pflichten. Als einem katholischen Theologen waren ihm für seine Wirksamkeit und sein Auftreten Grenzen gezogen, welche eine gerechte protestantische Schätzung in Betracht ziehen muß. Innerhalb derselben hat er sich als einen geschickten und mutigen Verfechter der Aufklärungsfrömmigkeit erwiesen, dem es allerdings an religiöser Tiefe und Innigkeit gebrach, dessen nüchterner Rationalismus aber ehrlich war und auch probehaltige Er- 35 kenntnisse zu Tage förderte. Seine kirchlichen Reformbestrebungen freilich und seine Hoffnung auf eine von Rom unabhängige katholische Nationalkirche hatten dasselbe Schicksal, das den aussichtsvollen Anfängen der freieren Richtung durch die Restauration des Katholicismus bereitet ward. **Günther**.

Werner, Georg, gest. 1643 s. d. A. Dach Bd IV S. 397,46.

40 **Wernsdorf,** sächsische, ursprünglich aus Böhmen stammende Gelehrtenfamilie, aus der namentlich die Wittenberger Theologen Gottlieb und Ernst Friedrich zu großem Ansehen gelangten.

1. Gottlieb Wernsdorf, gest. 1729. — Quellen: P. Vahlmann in der AdB 42. Bd (Leipzig 1897), S. 96; G. Müller ebenda S. 97 f.; A. Tholuck, Der Geist der lutherischen 45 Theologen Wittenbergs. Hamburg u. Gotha 1852, S. 295 ff.; J. A. Gleich, Annalium ecclesiasticorum 1. Teil, S. 369; 2. Teil, S. 306. 509. 546. 778. 802; Chr. Coler, De Wernsdorfii in rem sacram et literariam meritis, 1719.

Geboren am 25. Februar 1668 zu Schönewalde (Regierungsbezirk Merseburg), wurde er als armer Wittenberger Student namentlich von Kaspar Löscher unterstützt, der ihn als 50 Hauslehrer seiner Kinder in sein Haus aufnahm und dadurch nicht nur von schweren Nahrungssorgen befreite, sondern auch wissenschaftlich förderte. Nachdem er sich 1689 die Magisterwürde erworben, hatte er sich bei seinen Vorlesungen über Logik, Moral und Geschichte in der philosophischen Fakultät großen Beifalls bei den Studenten zu erfreuen. Auf Anregung des Oberhofpredigers Carpzov trat er 1698 in die theologische Fakultät 55 über mit einer Abhandlung De autoritate librorum Symbolicorum und erwarb sich 1700 die Würde eines Doktors der Theologie. Nachdem er acht Jahre außerordentlicher Professor gewesen war, erhielt er 1706 eine ordentliche Professur. Mehrfach bekleidete er akademische Ämter; so war er 1717 und 1724 Dekan in der theologischen

Fakultät. 1710 wurde er Propst an der Schloßkirche und kurz darauf Generalsuperintendent zu Wittenberg, vom Herzoge von Sachsen-Weißenfels mit dem Kirchenratstitel geehrt.

Als akademischer Lehrer übte er große Anziehungskraft aus; wie schon als junger Dozent, so namentlich später, wo er bei seinen Theologen als „Vater Wernsdorf" allgemeine Verehrung genoß und nachhaltig Einfluß ausübte. Seine Vorlesungen zeichneten sich nicht immer durch Tiefe, dagegen durch Klarheit und schöne Form aus, waren auch von großem Ernste getragen. In ihnen hielt er wohl auch den Studenten ihre tollen Streiche in einer halben Stunde Ermahnung und Bestrafung vor. Besonders angesehen war er als Praeses bei Disputationen und Promotionen. Wenn angesehene praktische Geistliche sich die Doktorwürde erwarben, führte er den Vorsitz, so bei dem bekannten Dresdner Hofprediger Johann Andreas Gleich; als sein Gönner, der Oberhofprediger Carpzov gestorben war, hielt er ihm an seinem nächsten Geburtstage eine Gedächtnisrede.

Diese Dissertationen hat Christian Heinrich Zeibich in zwei stattlichen Bänden, ursprünglich waren drei vorgesehen, gesammelt und herausgegeben. Die verschiedensten Gebiete sind in den Abhandlungen vertreten; die Dogmatik u. a. mit der Lehre von der Kirche, De perpetuitate ecclesiae evangelicae, De verbo divino, De gratia, De reliquiis imaginis divinae, die Ethik mit De simplicitate in Christo, De exploratione suae ipsius fidei, De absolutismo morali eoque theologico, die Exegese mit De ἐπιεικείᾳ, dem Vorworte zu J. E. Herzogs Erklärung des Sacharja, die Polemik mit De causis turbarum in ecclesia, De indifferentismo, De cautelis circa id quod in religione et theologia practicum dicitur, De moderatione theologica teporis in religione praetextu, die Kirchenpolitik mit De potestate principis circa symbola civium in religione ab ipso dissentientium, Utrum magistratui christiano satius sit suos subditos christianos reddere hypocritas an securos et epicureos.

Aus der Reformationsgeschichte sei erwähnt die zweimal verwendete Dissertation De primordiis emendatae per Lutherum religionis (ed. nova 1735) und seine umfangreichste Schrift: Gründliche Reformationshistorie (Wittenberg 1717), die bis zum Reichstage von Augsburg 1530 führt, De Henrico Pio u. s. w.

Seiner theologischen Stellung nach gehörte er zu den Vertretern der milderen Orthodoxie, die bei strenger Wahrung des eigenen Standpunktes für die Gegner Verständnis und Entgegenkommen zeigte. Seine Anschauungen gegenüber den Reformierten entwickelte er in der Demonstratio quod juxta Calvini doctrinam Reformati nec sint nec jure haberi possint socii Augustanae Confessionis. An den die Zeit bewegenden Streitigkeiten mit den Pietisten und Mystikern, wie mit den führenden Philosophen hat er sich beteiligt. Wenn er gegen die einseitige Betonung des Gefühls in der Religion auftrat, z. B. auch bei Arndt trotz aller Anerkennung manches Irrige hervorhob, so betonte er stark die mittelbar auch in den symbolischen Büchern wirksame Inspiration.

2. **Ernst Friedrich Wernsdorf**, gest. 1782. — Quellen: Meusel, Lexikon XV, S. 35—37; Neuer Nekrolog der Deutschen 1834, 1, S. 365; M. Hoffmann, Pförtner Stammbuch 1543—1893, Berlin 1893, S. 222, Nr. 6007; P. Bahlmann in der AdB 42. Bd, S. 96; G. Müller ebenda S. 98; E. Kroker, Luthers Tischreden in der Mathesischen Sammlung, Lpzg. 1903, S. 17 ff.

Als zweiter Sohn von Gottlieb W. am 18. Dezember 1718 zu Wittenberg geboren, besuchte er die Fürstenschule zu Pforta, bezog 1736 die Universität Leipzig, wo er sich 1742 die Würde eines Magisters, 1756 die des Doktors der Theologie erwarb, nachdem er 1752 ordentlicher Professor für christliche Archäologie geworden war. Er ging als Professor der Theologie 1756 nach Wittenberg. Hier starb er am 7. Mai 1782. Seine Schriften beschäftigen sich mit biblischen, antiquarischen und reformationsgeschichtlichen Fragen.

Neuerdings ist er genannt worden als Besitzer der bereits 1769 von J. Th. Lingke erwähnten Handschrift von Luthers Tischreden, die von E. Kroker herausgegeben worden sind. Sie war wohl von seiner Witwe, die ihren Mann lange überlebte, in den Besitz von Pölitz und mit dessen reicher Büchersammlung in die Leipziger Stadtbibliothek gekommen.

Georg Müller.

Wertheimer Bibel s. d. A. Bibelwerke Bd III S. 183, 39.

Wesel, Johann von, einer der sog. Vorreformatoren, gest. 1479 oder bald darauf. — Die letzte ausführliche Darstellung von W.s Leben und Lehre findet sich bei Ullmann, Reformatoren vor der Reformation² I, Gotha 1866, S. 149—346. (Gustave-Schadé,

Essai sur Jean de Wesel, précurseur de la Reformatie, Strasbourg 1856, war mir unzugänglich.) Auf Ullmann gehen zurück: Hermann Schmidt in 2. Aufl. XVI, 784—791; Brecher, AdB XXIX, 439—444; Kerker, Kirchenlexikon² VI, 1786—1789; Ullmanns Darstellung ist jedoch nach folgenden Artikeln zu berichtigen und ergänzen: O. Clemen, Ueber Leben und Schriften J.s v. W., Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft [= DZGW] NF II, 143—173; Joh. Haußleiter, Bemerkungen zu dem Ketzerprozeß und den Schriften J.s v. W., ebd. S. 344—348; Nik. Paulus, Ueber Leben u. Schriften J.s v. W., Der Katholik [= Kath.] 1898, I, 44—57; O. Clemen, Zu dem Ketzerprozeß J.s v. W., Historische Vierteljahrsschrift [= HV] III, 521—523; Paulus, J. v. W. über Bußsakrament und Ablaß, Zeitschrift für katholische Theologie [= ZkTh] XXIV, 644—656; ders., Die verloren geglaubten philosophischen Schriften J.s v. W., ebd. XXVII, 601 f. Vgl. auch noch Die Handschriftenverzeichnisse der Kgl. Bibliothek zu Berlin XIII. Bd: Verzeichnis der lateinischen Handschriften von Valentin Rose II. Bd, 1. Abt., Berlin 1901, S. 506 f., F. Falk, Bibelstudien, Bibelhandschriften und Bibeldrucke zu Mainz, Mainz 1901, S. 60 ff. und Frdr. Kropatscheck, Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche I, Leipzig 1904, S. 407 ff.

Ueber W.s Ketzerprozeß steht uns ganz besonders reiches urkundliches Material zur Verfügung: 1. ein ausführlicherer, von einem der Heidelberger Abgeordneten (Kath. 44 f.) verfaßter Bericht, abgedruckt bei Aeneas Sylvius, Commentariorum de concilio Basileae celebrato libri duo, s. l. et a.; Ortuinus Gratius, Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum, Coloniae 1535, fol. CLXIII sqq.; d'Argentré, Collectio iudiciorum de novis erroribus I, Paris 1828, II, 291 sq.; J. P. Schunk, Beyträge zur Mainzer Geschichte I, Frankfurt a. M. 1788, S. 288 ff.; Mainzer Monatsschrift von geistlichen Sachen 1789, S. 155 ff. Vorangestellt sind die „Paradoxa, quae feruntur a quibusdam Thomistis ex illius concionatoris ore fuisse excepta". „Als Blütenlese einer anonymen Denunziation sind sie mit Vorsicht zu benutzen" (Kropatscheck S. 408). (Verzeichnisse ketzerischer Sätze W.s bieten auch: Nic. Serrarius, Moguntiacarum rerum libri V im 1. Bande rer. Mogunt. ed. Joannis, Francof. ad M. 1722, p. 107: „Ex haereseon ipsius capitibus, prout e manuscriptis breviter excerpere potui, erant haec: . . ."; Flacius, Catalogus testium veritatis 1608, p. 1407 und danach Joh. Wolf, Lectiones memorabiles, Lauingae 1600, I, 874 sq.). Angehängt sind dem Berichte Urteile über W. von dem Verfasser, von Mag. Eggeling v. Braunschweig (über ihn vgl. DZGW 145 f., Falk S. 58 f., G. Bauch, Die Universität Erfurt im Zeitalter des Frühhumanismus, Breslau 1904, S. 12 u. H. Hermelink, Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation, Tübingen 1906, S. 92) u. Geiler v. Kaisersberg (deutsch bei Ullmann S. 336 ff.). (Drei andere bedeutsame Urteile und Quellenstellen über W. von Joh. Trithemius, Wiegand Trebellius — Wimpfeling hat die von diesem verfaßte Schrift Concordia curatorum et fratrum mendicantium nur — 1503 — herausgegeben vgl. Kath. 46 und Joh. Knepper, Jakob Wimpfeling, Freiburg i. Br. 1902, S. 172 [auf Urteile Wimpfelings über W. weist Knepper S. 299 f. hin] — und Joh. Butzbach teilt Böcking, Hutteni operum supplementum II, Lipsiae 1869, p. 500—502 mit). — 2. ein kürzerer Bericht in einer Hs. der Bonner Universitätsbibliothek (747 [104ᵃ] 4. Cod. chart. s. XV), von Ullmann gekannt und verwertet, abgedruckt DZGW 165 ff., dazu vgl. ebd. 345 ff. (der in derselben Hs. sich findende Brief W.s an den Wormser Bischof Reinhard von Sickingen, in dem W. ihm Intriguen vorwirft, bleibt unklar). — 3. ein teils mit dem ersten, teils mit dem zweiten parallel laufender Bericht in einer einst Hartmann Schedel gehörigen Hs. der Münchener Hof- und Staatsbibliothek (Cod. lat. mon. 443 fol. 187ᵃ ff.), vgl. HV 521 ff. — 4. Endlich macht Falk S. 61 A. 3 aufmerksam auf die (mir unzugänglichen) Hss. 35 und 53 der Kgl. Landesbibliothek zu Wiesbaden. Erstere, aus Eberbach stammend und 1479 von frater Martinus Rifflinck de Boppardia geschrieben, enthält unter Nr. 13 die „Lehrsätze W.s, dessen Widerruf und confessio", letztere, aus Schönau stammend, unter Nr. 5 articuli fratris Johannis de Wesalia (F. W. E. Roth, Die Hss. der ehemaligen Benediktiner- und Cistercienserklöster Nassaus in der Kgl. Landesbibliothek zu Wiesbaden, Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und dem Cistercienserorden VII. Jahrg., II. Bd, 1. H. [1886], S. 174 u. 180). — 5. Paulus (Kath.) hat zuerst die „wohl noch 1504 zu Oppenheim gedruckte" Schrift des Frankfurter Dominikaners Wiegand Wirt (vgl. Paulus, Kirchenlexikon² XII, 1708—1710, auch Beiheft IV zum Centralblatt für Bibliothekswesen, S. 24 f.): Dialogus Apologeticus . . . Contra Wesalianam perfidiam . . . verwertet. — Vgl. noch [Auerbach,] J. v. W. und seine Zeit, ein Ketzerprozeß aus dem 15. Jahrhundert, Neuer Pitaval. Neue Serie XXII, 1—38.

I. W.s Leben. Joh. Ruch(e)rat von Wesel stammte aus dem am Rheinufer unweit St. Goar gelegenen Städtchen Oberwesel. Sein Geburtsjahr ist unbekannt. Im Wintersemester 1441/42 ließ er sich in Erfurt immatrikulieren, 1442 wurde er baccalaureus, Epiphanias 1445 magister artium, vor dem 18. Oktober 1456 Lizentiat, am 15. November 1456 Doktor der Theologie. Für das Wintersemester 1456/57 wurde er zum Rektor der Universität gewählt. Ende 1457 war er noch kurze Zeit als Vizerektor thätig (DZGW 148 f.). In seiner Schrift über die Konzilien 1539 (EA XXV², 384) sagt Luther, Joh. Wesalia habe zu Erfurt die hohe Schule mit seinen Büchern regiert, aus welchen er daselbst auch Magister geworden sei. Ferner bezeugt Bartholomäus Arnoldi von Usingen in einer zuerst 1499 gedruckten Schrift, daß W.s Ruhm in Erfurt

fortlebe. Er glaubt sich sogar entschuldigen zu müssen, daß er in einer gewissen philosophischen Frage dem berühmten Vorgänger entgegenzutreten wage. Er urteilt in diesem Zusammenhange: „Magister Wesalia magistraliter scripsit et satis docte pro aedificatione scolarium, sed sua scripta non in omni passu quadrant veritati“. Er hebt dann aus W.s Kommentar zur aristotelischen Physik (s. u.) einen besonderen Irrtum hervor und schließt mit der etwas geheimnisvollen Bemerkung: „Multa alia vellem tibi adhuc indicare, sed transeo, quia non omnia in vulgus sunt pronuncianda, doctis per se clarebunt“. Damit will Usingen aber kaum sagen, daß W. schon in Erfurt unkirchlich gelehrt hätte. Im Gegenteil berichtet später Johann v. Lutter, der viele Jahre lang W.s Kollege in Erfurt gewesen war, 1468 als Mainzer Domprediger erscheint und auch dem Inquisitionsprozeß gegen ihn beiwohnte, daß W. öfters in Erfurt vom Katheder herab erklärt habe, daß er nichts behaupten wolle, „quod sanctae Romanae ecclesiae aut doctoribus ab ea approbatis sit dissonum“ (Paulus, Bartholomäus Arnoldi v. Usingen, Straßburg 1893, S. 8 ff. und Kath. 48, 56 f.). (Freilich beteuert W. auch noch 1477 in dem Briefe an Bischof Reinhard, daß er in seinen Predigten immer nur „salvam fidem Christi et veritatem sacrarum litterarum“ bezeugt habe [Kropatscheck S. 408] und behauptet sogar vor den Inquisitoren seine Orthodoxie.) Immerhin mag W. schon in Erfurt gelegentlich durch selbstbewußt-kecke Urteile über die alten Kirchenväter überrascht haben (Kath. 48).

Im letzten Drittel des Jahres 1460 ist er als Domherr in Worms nachweisbar. Im Frühjahr 1461 übernahm er, nachdem die Verhandlungen lange hin- und hergeschwankt hatten, eine ihm vom Bürgermeister und Rat von Basel mehrmals dringend angebotene theologische Professur an der dortigen Universität. Aber auch hier wirkte er nur kurze Zeit. Er wurde 1463 Domprediger in Worms (DZGW 150 f., Kath. 47 f.). Hier erregte er durch seine Predigten Anstoß, in denen er bald hochfliegende und verwirrende Spekulationen vorbrachten, bald in verwegenen Ausfällen gegen die Kirche, ihre Sakramente, Lehren und Einrichtungen sich erging. Bischof Reinhard mußte ihn schließlich, nachdem er ihn zu Heidelberg in Gegenwart der dortigen Theologen vergeblich verwarnt hatte, im Herbst 1477 absetzen (DZGW 153, Kath. 49). Jedoch fand W. sehr bald wieder ein Unterkommen. Der Mainzer Erzbischof Diether von Isenburg berief ihn als Dompfarrer nach Mainz. Hier machte er sich alsbald dadurch verdächtig, daß er mit einem böhmischen Abenteurer, der ihn in Worms hatte aufsuchen wollen, dann aber, als er ihn da nicht mehr antraf, ihm nach Mainz nachgereist war, in Verkehr trat und ihm einen Traktat für dessen Glaubensgenossen mitgab. Dieser kam in die Hände des Frankfurter Dominikanerpriors Joh. v. Vilnau, der sich beeilte, ihn dem Mainzer Domkustos zuzustellen. Letzterer übergab ihn dem Mainzer Fiskal, der die peinliche Angelegenheit dem Erzbischof unterbreitete. Dieser ließ die Schrift von einigen Universitätsprofessoren prüfen. Die Folge war, daß sowohl der Hussit wie W. verhaftet wurden. Man fand dabei bei ersterem ein zweites Schreiben von W., gerichtet ad Bohemorum patriarcham haeresiarcham. Der Erzbischof lud nun je drei Kölner und Heidelberger Theologen, unter ersteren die bekannten Dominikanerinquisitoren Gerhard von Elten und Jakob Sprenger, nach Mainz ein, W. zu verhören (DZGW 154, Kath. 50 ff.). Dieser war damals ein gebrochener, fast achtzigjähriger Mann; auf die ziemlich rücksichtslosen Fragen der Inquisitoren antwortete er „gleichgiltig, unklar, mißtrauisch oder ausweichend“ (Kropatscheck S. 413). Nachdem er Sonntag Estomihi (21. Februar) 1479 im Dom widerrufen hatte, wurden seine Schriften verbrannt, er selbst zu lebenslänglicher Pönitenz im Mainzer Augustinerkloster inhaftiert. Bald darauf starb er (DZGW 155, Falk S. 61; über seinen Nachfolger als Mainzer Dompfarrer vgl. Neues Archiv für die Geschichte der Stadt Heidelberg VI, 65 f.).

II. W.s Schriften. Während des Verhörs bezeichnete W. folgende vier Schriften als von ihm verfaßt: 1. Super modo obligationis legum humanarum ad quendam Nicolaum de Bohemia; 2. De potestate ecclesiastica; 3. De indulgentiis; 4. De ieiuniis. Von diesen ist nur eine bestimmt zu rekognoszieren: Die Disputatio adversus indulgentias, handschriftl. erhalten im Cod. lat. fol. 171 der Kgl. Bibliothek zu Berlin (Unterschrift: Scriptum in Magd. 1478 in estate etc.; Rose S. 507 Anm), abgedruckt angeblich zum ersten Male (aus einer Hannoverschen Hs., die aber in Bodemanns Katalog nicht genannt wird) bei Walch, Monimenta medii aevi I, 1, Göttingae 1757, p. 111—156, aber schon 20 Jahre vorher (aus einer Helmstedter Hs., die aber jetzt nicht in Wolfenbüttel zu sein scheint) von v. d. Hardt in Septem coronamenta supra septem Columnas Academiae Regiae Georgiae Augustae, quae Goetingae est, p. 13—23

Den Kern bilden Disputationsthesen (c. 3—10). Diese gehören wahrscheinlich ins Jahr 1475, die eigentliche Abhandlung ins folgende Jahr (Kath. 53 ff., Kolde, Das religiöse Leben in Erfurt beim Ausgange des Mittelalters, Halle 1898, S. 35 f. stimmt bei). — Die von W. an zweiter Stelle genannte Schrift De potestate ecclesiastica ist man versucht,
5 in dem Opusculum de auctoritate, officio et potestate pastorum ecclesiasticorum wiederzufinden, welches in einem s. l. et a. [Zwolle? 1522? vgl. DZGW 347 f.] erschienenen Drucke vorliegt (ZKG XVIII, 362 ff., 639 f., XIX, 464 ff.). Da jedoch diese Schrift von W.s Disputatio stilistisch grundverschieden ist, der Verfasser sich als Laie bezeichnet, die Schrift im Verhör anscheinend nie herangezogen wird und keine Quelle,
10 auch nicht der Index (DZGW 164, ZKG 362, 468 f.) W. als Verfasser nennen, wird sie ihm kaum zuzuschreiben sein (DZGW 159 ff., Paulus Kath. 55 und Kropatscheck S. 407 stimmen bei). Man wird sie auch nicht mit einer der zwei bei jenem Böhmen vorgefundenen Schriften W.s identifizieren können. — Aus seiner Erfurter Dozentenzeit sind handschriftlich erhalten: Quaestiones de libris physicorum Aristotelis, Quart-
15 band 307 der Amploniana zu Erfurt (Schum, Beschreibendes Verzeichnis der Amplonianischen Handschriftensammlung zu Erfurt, Berlin 1887, S. 543 und Rose S. 506 Anm.) und ein Kommentar zu des Petrus Lombardus Sentenzen, Cod. chart. o. XV (1460) theol. lat. fol. 97 der Kgl. Bibliothek zu Berlin (aus dem Franziskanerkloster in Brandenburg stammend; Rose Nr. 572), aus seiner Baseler Zeit eine Vorlesung über
20 Logik und ein Kommentar in Aristotelis libros de omnia, von einem 1462 und 1463 in Basel studierenden Augsburger nachgeschrieben, in Cod. lat. 6971 der Münchener Hof- und Staatsbibliothek (ZKTh XXVII, 601 f.). — Endlich hat Paulus (Usingen 10 f. 132, Kath. 55 f.) in Hs. M. ch. o 34 der Würzburger Universitätsbibliothek, die Collectanea Usingens enthält, die Abschrift eines Streitschriftenwechsels zwischen W. und Joh. v. Lutter (s. o.)
25 gefunden über die Frage, ob der Papst der Stellvertreter Christi sei und ob der Papst oder ein Konzil etwas unter Todsünde gebieten könne. W. (damals wohl schon Mainzer Dompfarrer) leugnet beides (im Verhör unklarer Widerruf Ullmann S. 322 f., DZGW 167 f.).

III. W.s Lehre. Als Quelle kann eigentlich nur die Disputatio adversus
30 indulgentias dienen. Daneben kommen seine Aussagen im Verhör in Betracht, aber nur selten zeigt W. da eine feste, klare Überzeugung. In seiner Lehre von Sünde und Gnade, Sündenvergebung und Buße im allgemeinen zunächst steht W. ganz auf mittelalterlich-katholischem Boden und stimmt er durchaus mit Augustin und Thomas von Aquino überein. Das beweisen folgende Sätze: Impletor divinae legis est iustus per
35 quandam iustitiam a Deo donatam, quam voco gratiam gratum facientem (Walch p. 122). Gratia reponit hominem in statum merendi vitam aeternam (138). Transgressor est iniustus et amittit iusticiam et caret gratia (122). Dicendum, quod remissio peccatorum sit gratiae gratum facientis hominem Deo donatio sive infusio (128). Etsi solus Deus donat gratiam et infundit ... scilicet
40 absque praecedente merito, non tamen infundit eam ponentibus obicem gratiae suae, sed his, qui, quantum in eis est, se parant ad recipiendum eam (126). Poenitentia est dolor voluntarius de commissis peccatis. Et hoc est dispositio congrua ad remissionem peccatorum, quae est gratiae donatio (128). Betreffs der Wirkung des Bußsakraments betont W. in Übereinstimmung mit den Skotisten und
45 Nominalisten, daß der Priester die Sünden nicht vergeben kann „principaliter et effective", sondern nur „per divinam assistentiam, quae est gratia donata". Darum sei die priesterliche Sündenvergebung nur „quoddam ministerium sacramentale exhibitum peccatori poenitenti". Der eigentliche Urheber der Sündenvergebung sei Gott (Deus ipse agit, producit et facit remissionem peccatorum), die Priester
50 habe er nur zu seinen Teilnehmern und Helfern erwählt. Die nun speziell im Bußsakrament dem Menschen zu teil werdende donatio gratiae besteht des Näheren in Erlaß der Schuld und der Höllenstrafe. Die göttliche Strafe werde nicht mit erlassen. Das müsse man wenigstens annehmen, da sonst hienieden keine Genugthuung für die Sünde und im Jenseits kein Fegfeuer nötig wäre. Jetzt aber biegt W. plötzlich von der Kirchen-
55 lehre ab, wenn er behauptet, daß auch der Ablaß von dieser göttlichen Strafe nicht befreien könne. Ablässe, die mit diesem Anspruch auftreten, seien ein frommer Betrug der Gläubigen, sofern diese dadurch bewogen würden, an heilige Orte zu wallfahren und Almosen zu spenden in der Meinung, sie würden dadurch von allen Strafen, die sie sich durch ihre Sünden zugezogen haben, befreit. Indes lenkt W. doch auch gleich wieder
60 etwas ein, wenn er fortfährt: Sofern sie jedoch diese Werke in der Liebe Gottes ver-

richten, werden dieselben für sie verdienstlich und förderlich für das ewige Leben, und daher sind die Ablässe doch auch etwas Frommes und Nützliches. Nur als Erlaß der Kirchenstrafen will W. den Ablaß gelten lassen (ZkTh XXIV, 646 ff.).

Aus den übrigen Äußerungen W.s heben sich klar und bedeutsam folgende zwei Punkte heraus: 1. Sein Kirchenbegriff: Ecclesia est collectio omnium fidelium caritate copulatorum. Das sei die Kirche Christi, quam nemo sciat nisi Deus (Ullmann S. 327). Von dieser Kirche gelte Mt 16, 18, daß sie die Braut Christi sei und vom hl. Geiste regiert werde, daß sie im Glauben und in heilsnotwendigen Dingen nicht irren könne (S. 322). 2. Sein Schriftprinzip: Non credit credendum esse beatis Augustino, Ambrosio, Hieronymo et aliis nec conciliis generalibus, sed solum sacrae scripturae, quam dicit esse canones bibliae (S. 327). Alle kirchlichen Dogmen und Ceremonien prüft W. auf ihre Übereinstimmung mit der hl. Schrift hin. Als schriftwidrig verwirft er nicht nur die Ablaßlehre, sondern auch die Erbsünde, die Transsubstantiation, das filioque, Feste und Fasten, lange Gebete und Meßceremonien, das hl. Öl, Weihwasser u. s. w. Über die rechte Auslegung der Schrift wird in den Paradoxa der folgende Ausspruch von ihm berichtet, und da W. im Verhör ähnlich sich äußert, werden wir die Echtheit jener Stelle nicht bezweifeln dürfen: Omnes Christiani quantumcumque docti et sapientes non habent auctoritatem exponendi verba Christi. Quis vellet dicere inter homines mentem Christi, quam ipse praetendit in suis verbis, nisi ipse solus? Quare oculati expositores exponendo comportant textus unum exponendo per alium (Ullmann S. 273, Kropatscheck S. 410). Auch die „schönen Sätze" am Schlusse der Paradoxa, „die den Mann am besten charakterisieren" (Kropatscheck S. 408), werden wir nicht beanstanden dürfen: Contemno Papam, Ecclesiam et concilia. Amo Christum. Verbum Christi habitet in nobis abundanter. **Otto Clemen.**

Wesley, Charles und John s. d. A. Methodismus Bd XII S. 747. Zur Litteratur S. 748, 43 ist beizufügen: J. T. Hatfield, John Wesley's Translations of German Hymns, Baltimore 1896.

Wessel, Johann (besser: Wessel Harmenß Gansfort), gest. 1489. — Alb. Hardenberg, Vita Wesseli (in der Ausgabe von Wessels Werken, Gröningen 1614); W. Muurling, Commentatio historico-theologica de Wesseli Gansfortii cum vita tum meritis in praeparanda sacrorum emendatione, in Belgio septentrionali. Traj. ad Rhen. 1831; ders., Oratio de Wesseli Gansfortii, germani Theologi, principiis atque virtutibus, etiam nunc probandis et sequendis, Gron. 1840; C. Ullmann, Johann Wessel, ein Vorgänger Luthers, Hamburg 1834; 2. erweiterte Aufl. unter dem Titel: Reformatoren vor der Reformation, 2 Bde, Hamb. 1841/42, Gotha 1866; B. Bähring, Leben Johann Wessels, Bielefeld 1846, 2. Aufl. 1852; J. Friedrich, Johann Wessel, ein Bild aus der Kirchengeschichte des 15. Jahrh., Regensburg 1862; P. Hofstede de Groot, Johan Wessel Ganzevoort herdacht, Groningen 1871; J. J. Doedes, Hist.-litterarisches zur Biographie Johann Wessels (ThStK 1870).

Johann Wessel oder, wie sein Name genauer und vollständiger lautet, Wessel Harmenß (Sohn des Harmen oder Hermann) Gansfort, ist der bekannteste unter den sog. Vorreformatoren aus deutschem Stamme, den Luther in dem bekannten Worte geehrt: hic si mihi antea fuisset lectus, poterat hostibus meis videri Lutherus omnia ex Wesselo hausisse adeo spiritus utriusque conspirat in unum (opp. Wess. S. 854). So bekannt sein Name aber ist, so wenig sind seine Lebensumstände ganz aufgeklärt. Ja selbst sein Name ist Gegenstand des Zweifels geworden. Zwar daß der Mann, dem Luther ein solches Lob gespendet, Wessel hieß, ist von keiner Seite beanstandet worden, wohl aber mußte der Vorname Johann, da er von ihm selbst nicht ausdrücklich gebraucht wird, sich die Anzweiflung durch die holländischen Gelehrten Muurling (Commentatio etc., disquisitio II, p. 101 ss.) und J. G. de Hoop Scheffer (Gesch. der Kerkhervorming in Nederland, Amst. 1873, blz. 63, n. 4) gefallen lassen, obgleich das Epitaphium denselben sicher zu stellen scheint. Das wahrscheinlichste wird sein, daß sein Taufname Wessel war, und Johann oder Johannes der von ihm angenommene Name, den er bei den Brüdern des gemeinsamen Lebens zu Zwolle führte. Der Beiname Gansfort oder Goesevort scheint von einem westfälischen Dorfe, aus dem die Familie stammte, hergenommen zu sein und wurde nicht erst nach seinem Tode oder bei seinem Leben nur durch andere ihm gegeben, sondern auch von ihm selbst geführt, da er sich im Oktober 1449 zu Köln immatrikulieren ließ als „Wess. Goesevoyrd de Groninghen" und 1456 zu

Heidelberg als „Wesselius Goszfort" (Kuessen, Matrikel I, 394, nr. 6; Handelingen der Maatschappij v. Ned. Letterkunde 1886, blz. 33). Der hier und da bei seinem Namen sich findende Zusatz Hermanni (Sohn des Harmen, wie sein Vater hieß) deutet auf die noch bestehende friesische Sitte, den väterlichen Vornamen dem des Sohnes beizufügen. Der Name Basilius, den Wessel öfters trägt, ist nur Gräcisierung von Wessel.

Unbestritten ist seine Geburt in Gröningen, wo Muurling (Commentatio p. 5) noch sein Geburtshaus (in der Heerenstraat gegenüber dem Caroliweg) nachweisen konnte. Auch sein Geburtsjahr ist ziemlich sicher festzustellen. Hardenberg, sein Verehrer und Lebensbeschreiber, läßt ihn ca. 1400 geboren sein. Aber mehr Vertrauen verdient die Angabe von Suffridus Petri (De Scriptoribus Frisiae, Dec. 3, c. 4), daß er 1419 etwa geboren ist. Damit stimmt überein, was Regnerus Praedinius (Opp. p. 198) sagt, daß Wessel 21 Jahre vor seiner Geburt, also 1489, gestorben ist im 71. Jahre seines Lebens. — Seinen Vater nennt Hardenberg einen Bäcker, seine Mutter gehörte nach derselben Quelle der Familie Clant an. Eine Frau des letztgenannten Geschlechts, Oda oder Odilia, die Gattin des Gröninger Burgermeisters Koppen Jarghes, nahm sich des frühe verwaisten Knaben an und sandte ihn mit dem eigenen Sohne, da für den begabten Schüler die Schule in Gröningen nicht auszureichen schien, auf die zu Zwolle, welche sich damals eines großen Rufes erfreute und gegründet von Gerrit Groot, noch immer in engster Verbindung mit den Brüdern vom gemeinsamen Leben stand, die auf dem nahen Berge der hl. Agnes ihr Kloster hatten. Im letztgenannten Kloster lebte damals Thomas von Kempen, der laut eines Geständnisses von Wessel, durch seine Imitatio Christi die ersten Erregungen zur Gottesfurcht bei ihm erweckt hat. Wenn die mystischen Antriebe, wie sie vom Agnetenberge ausgingen, stark genug waren, ihn am Ende seines Lebens wieder an die Stätten seiner Jugendbildung zurückzuführen, so reichten sie doch nicht hin, um ihn sofort im Kreise eines solchen Bruderhauses festzuhalten. Das dialektische, auf wissenschaftliche Vermittelung dringende Bedürfnis war offenbar bei ihm zu groß. Überdies wurde er abgeschreckt durch „einige allzu abergläubige Sachen", welche er meinte wahrzunehmen. Die Gottesfurcht der Brüder lockte ihn an, ihre Beschränktheit aber stieß ihn ab. Man wird deswegen nicht mit Benthem (Holländischer Kirch- und Schulen-Staat Tl. II, S. 178) und dem Verfasser der Vitae et effigies professorum Groningensium p. 13 nötig haben, auf Reibungen zu schließen, die er in Zwolle durchzumachen hatte, nachdem er selbst schon als Lehrer dort aufgetreten war, wenn man seinen Abgang von dort erklären will. Ebenso lag dem Niederländer, der auf eine Hochschule ziehen wollte, die Universität am Niederrhein in Köln am nächsten, hatte doch ein Gröninger Landsmann als Professor daselbst eine eigene Burse, die Laurentiusburse, gestiftet, in welche auch Wessel Aufnahme fand.

Wie weit Wessel durch die damaligen Lehrer beeinflußt wurde, ist schwer zu sagen. Der Realismus, dem er zunächst huldigte, scheint wohl durch die thomistische Tradition in Köln ihm vermittelt worden zu sein. Hardenberg weiß von Privatstudien zu erzählen, die er im Benediktinerkloster in Deutz getrieben, wo er die Schriften des mystisch angehauchten Abtes Rupert studierte. Es ist wohl verständlich, daß der entarteten Scholastik gegenüber Wessels Bedürfnis nach einer lebendigeren Theologie bei diesem toten Lehrer Befriedigung suchte und daß er von hier aus bald den Weg zu Bernhard, Augustin und Plato fand. Aber noch ein drittes Element griff in seine Bildung in Köln ein — das humanistische. Er lernte Griechisch und Hebräisch. Beide Sprachen soll er Mönchen verdankt haben, welche aus Griechenland geflüchtet waren. Doch ist schwer zu glauben, daß diese Mönche im Hebräischen bewandert waren, man wird wohl eher auf Kölner Juden als Lehrmeister schließen dürfen. Von dem wissenschaftlichen Eifer Wessels gab ein großes Kollektaneenheft — sein mare magnum — Zeugnis, das er auch später noch fortgesetzt zu haben scheint. Und diese Allseitigkeit seiner Interessen war es auch, was ihn über die Mauern Kölns hinaustrieb. Von einer Reise nach Heidelberg in dieser Zeit erzählt er gelegentlich selbst (Scala meditationis I, 17), wobei nicht ersichtlich ist, ob diese Reise schon mit einer Berufung an die dortige Universität, der er aber nicht gefolgt ist, zusammenhing. In seinem Brief an Hoek (Opp. p. 877) giebt er selbst als Grund der Ablehnung des durch den Beichtvater des Erzbischofs vermittelten Rufes, den Trieb an, sich in Paris in den neuerdings entbrannten Kampf zwischen Realismus und Nominalismus, und zwar zu Gunsten des ersteren, zu mischen und seine Landsleute Hendrik van Zomeren und Nikolaas van Utrecht zu überwinden. Als dialektischer Raufbold zog er über Löwen nach Paris. Freilich in seinem Vertrauen auf seine eigene realistische Dialektik hatte er sich getäuscht. Es bedurfte nur weniger Monate, um ihm seinen Realismus zweifelhaft zu machen und ihn, nachdem er zunächst eine Zeit lang bei dem skotistischen Formalismus Halt gemacht, zum entschiedenen

Nominalisten umzuwandeln. Man wird nicht sagen können, daß dieser Wechsel der Partei unmittelbar zur Erklärung der theologischen Ansichten Wessels viel beitrage. Im Gegenteil, die Reminiscenzen an Augustin und Plato, die wir bei ihm finden, führen vielmehr auf realistische Voraussetzungen, und in den uns erhaltenen Schriften finden sich kaum Ausführungen, in denen man eine nominalistische Konsequenz entdecken könnte. Aber mittelbar war es insofern von Bedeutung, als der Nominalismus des 15. Jahrhunderts zum Schibboleth der antipäpstlichen Opposition geworden war und Wessels Parteiwechsel also auch den Übergang zu der kirchlichen Opposition bedeuten dürfte.

In chronologischer Beziehung lassen sich für diese Reise nach Paris schwer sichere Anhaltspunkte gewinnen. Doch dürfte sich die Annahme empfehlen, daß etwa um die Mitte des Jahrhunderts Wessel nach Paris gekommen sei, wo er nach Hardenberg 16 Jahre blieb, lehrend und lernend, ohne festes Amt und bestimmte Lebensaufgabe, lediglich einem freien wissenschaftlichen Verkehr sich widmend, auch wohl auf anderen Schulen dazwischen hinein Gastrollen gebend (cf. de sacr. poenit. Opp. p. 780). Die humanistischen Interessen fanden durch seine Bekanntschaft mit italienischen Gelehrten und namentlich dem Kardinal Bessarion Förderung und führten ihn nach Rom, wo wir ihn jedenfalls im vorletzten Jahre Pauls II. finden, also 1470, und wo er den Amtsantritt Sixtus' IV. erlebt haben muß, wenn die Anekdote Hardenbergs richtig ist, daß er das Anerbieten des Papstes, mit dem er schon als Kardinal della Rovere bekannt geworden war, sich eine Gunst zu erbitten, mit der Bitte um eine Handschrift des hebräischen und griechischen Bibeltextes aus dem Vatikan beantwortet, und als der Papst sich gewundert, daß er sich kein Bistum oder eine andere Pfründe erbeten, stolz erwidert habe, weil er dessen nicht bedürfe. Die Zweifel, die Friedrich (a. a. O. S. 105) aus inneren Gründen dieser Anekdote entgegenstellt, dürften kaum stichhaltig sein. Denn daß Wessel offenbar kein Verlangen nach einer kirchlichen Stellung trug, dürfte die ganze Ordnung seines weiteren Lebensganges beweisen; daß er eine besondere Vorliebe für die Schrift gehabt und in humanistischer Begeisterung ein Schriftexemplar im Grundtext für ein wirklich wertvolles Geschenk angesehen, liegt eben so nahe. Daß er in Rom seine freieren dogmatischen Ansichten sogar an der Tafel eines Kurialen ohne Anstoß vorgetragen, bezeugt er selbst (ep. ad Hoek Opp. p. 887). Von Rom nach Paris zurückgekehrt und dort schon auf jüngere Männer wie Reuchlin und Agrikola einwirkend, soll er infolge eines neuerlichen Verbotes des Nominalismus diesen zweiten Aufenthalt abgekürzt haben oder gar vertrieben worden sein, während umgekehrt nach Buläus (histor. univers. V, p. 918) Wessel gerade bei der Beilegung der Kämpfe eine offiziöse Vermittlerrolle gespielt haben soll. Am wahrscheinlichsten dürfte doch sein, daß Wessel nachgerade der dialektischen Kämpfe, die ihm den Titel Magister contradictionum eingetragen (ep. Hoek p. 871), etwas überdrüssig geworden war. Die Wahrheit war ihm doch mehr als nur ein Gegenstand müssiger Disputation, sie war ihm nach seiner Versicherung (Opp. p. 877) vielmehr Herzens- und Gewissenssache, die er auch mit betendem Herzen suchte. Einen ruhigeren Schauplatz suchte er zunächst in Basel auf, wo er mit Reuchlin wieder zusammentraf. Eine Einladung des Bischofs von Utrecht (1473), zu ihm zu kommen, der ihm schrieb: „Scio, quod multi quaerunt te perdere. Fiet hoc numquam, quamdiu ego tecum vivo", wies er ab (Muurling, Comm. p. 45). Über die Frage, ob er von Basel aus auch vorübergehend in Heidelberg gewesen, bezw. einen abermaligen Ruf dahin um fremder Intriguen willen nicht habe annehmen können, vgl. Ullmann (a. a. O. S. 359—370), dessen Schlüsse aber etwas zu kühn sein dürften. In der Schrift de sacr. poenitent. Opp. p. 788 findet sich ein Urteil über die Universitäten, das sehr abschätzig lautet. Was er in Köln und Paris gesehen odiosa Deo magis sunt, non studia sacrarum literarum sed studiorum commixtae corruptiones, das war das Ergebnis einer mindestens dreißigjährigen akademischen Arbeit, die er mit jugendlicher Freude und den großartigsten Erwartungen begonnen hatte. Es drängte ihn, in die Stille heimzukehren mit seinem mare magnum. Aus einem Briefe an den Dekan von Utrecht, Ludolf van Been, (Opp. p. 920) ergiebt sich, daß er 6. April 1479 schon zurückgekehrt war.

Mit hoher Freude begrüßte man in seiner friesischen Heimat den Mann, der an den berühmtesten Stätten der Wissenschaft sich so bemerklich gemacht. Teils im Kloster der Klarissinnen in seiner Vaterstadt Gröningen, von wo aus er die zu neuem wissenschaftlichen Ruhme erblühende Abtei Adewert häufig zu besuchen Gelegenheit fand, teils bei den Brüdern des Agnetenberges bei Zwolle fand er seinen Ruhesitz, und an dem Bischof David von Utrecht, einem Gliede des burgundischen Fürstenhauses, einen zwar in seinem sittlichen Leben nicht tadellosen, aber humanistisch angeregten Beschützer, welchen er auch

zu Vollenhove, wo der Bischof ein eigenes Haus hatte, besucht hat. Daß er eines solchen bedürfe, hatte ihm nicht lange nach seiner Heimkehr der Prozeß des Johann von Wesel gezeigt. Obgleich Wessel in oben genannten Briefe an den Dekan von Utrecht, Ludolf (nicht Leopold RE[2] Bd XVI S. 794) van Veen (Opp. p. 920) mit möglichstem Nachdruck die Unvorsichtigkeit Wesels, mit der er seine Behauptungen vor die Ohren des ungelehrten Volkes gebracht habe, betont, so kann er doch die wesentliche Übereinstimmung mit ihm nicht leugnen und die eigene Furcht vor dem von Rom aus drohenden Ketzergericht nicht verbergen. Doch sollte seine Furcht vergeblich sein. Wenn der Dekan von Naaldwyck, Jakob Hoek (Angularius) auch an seiner Lehre vom Ablaß Anstoß nahm, so erschien doch die durch ihn veranlaßte denunziatorische Gegenschrift des Antonius de Castro erst nach Wessels Tod.

Von einem Kreise von Verehrern, halb Freunden, halb Schülern, umgeben oder wenigstens häufig aufgesucht, im Verkehr mit älteren Männern, wie dem Abt von Adewert, Heinrich von Rees, dem Philologen Rudolf van Langen, Paulus Pelantinus, oder mit jüngeren, wie Agrikola, Alex. Hegius, Hermann Busch, Gerhard à Cloester u. s. w. hatte er Gelegenheit, sein Bedürfnis nach wissenschaftlichem Austausch zu befriedigen, ohne doch in akademische Klopffechtereien verwickelt zu werden. Es war die Gesinnung eines religiös vertieften und theologisch gewendeten Humanismus, die er diesen Männern mitzuteilen wußte. Wie bei ihm selbst die religiöse Unmittelbarkeit in der frommen Luft des Agnetenberges und Adewerts zum Durchbruch kam, zeigt sinnbildlich sein Sterben. Nach schweren Zweifeln, die ihm seinen ganzen Glauben zu nehmen drohten, rang er sich zu dem Bekenntnis durch: „ich kenne niemand als Jesum den Gekreuzigten". In diesem Bekenntnis starb er 4. Oktober 1489. In der Kirche des Klosters zu Gröningen, in dem er gelebt, fand er seine Ruhestätte unfern dem Hauptaltar, „humili sepulcro et vix posteris noto" (Ubbo Emmius, Rerum Fris. II, p. 596). Der Magistrat der Stadt legte am 11. November 1637 auf Wessels Grab einen großen Stein, worauf des Paulus Pelantinus, sofort nach seines Freundes Tode verfertigtes Epicidium eingegraben wurde. Ein neues Grabdenkmal mit hochtrabender Inschrift trat im Laufe des 18. Jahrhunderts (zwischen 1730 und 1742) an die Stelle des ersten (Muurling, Comm. p. 90—94).

Über sein Leben hat zuerst sein eifriger Verehrer Regnerus Prädinius (s. d. A. Bd XV S. 604), Nachrichten gesammelt, dieselben sind aber größtenteils verloren. Nach ihm hat Albert Hardenberg (s. Bd VII S. 408) sich Forschungen über Wessel angelegen sein lassen. Ullmann hat ein Manuskript der hardenbergischen Lebensbeschreibung auf der Münchener Bibliothek gefunden, das vollständiger ist, als der Abdruck in der Ausgabe von Wessels Werken, Gröningen 1614. Die späteren Schriftsteller Hollands, welche sich mit diesem ihrem Landsmanne beschäftigten: der Verfasser der Effigies et vitae Professorum Academiae Groningae (Gröningen 1654) und die friesischen Historiker Suffridus Petri in seiner Schrift de Scriptoribus Frisiae und Ubbo Emmius in seiner Historia rerum Frisicarum geben im wesentlichen nichts Neues. In unserem Jahrhundert war es zuerst Muurling, welcher seiner Commentatio (s. oben S. 131,31) im Jahre 1840 eine akademische Antrittsrede hinzufügte, die er zu Gröningen hielt: de Wesseli Gansfortii germani Theologi principiis atque virtutibus (s. oben S. 131,33). Über Ullmann, Friedrich und Doedes s. oben S. 131,31 ff. Auch nach der Arbeit Ullmanns besteht noch der Bedarf an einer rein historischen und besonders chronologischen Übersicht von Wessels Leben. Die dogmengeschichtlichen Werke gehen auf Wessel nicht mit dem Interesse, das er verdient, ein. Mehr hat, so weit es in dem seinem Plane entsprechenden Umfange möglich war, für bessere Würdigung Wessels Ritschl gethan im ersten Teil seines Werkes über Rechtfertigung und Versöhnung, mittelbar auch im ersten Teil seiner Geschichte des Pietismus.

Was wir an schriftstellerischen Überresten von Wessel haben, stammt wohl alles aus dem letzten Jahrzehnt seines Lebens. Es sind meist kürzere Traktate über einen einzelnen theologischen Gegenstand, Traktate, die sich durch ihre teilweise aphoristische, thesenartige Form schon als Ausflüsse verraten aus dem Mare magnum. Der Verkehr mit den Religiosen zu Gröningen und Zwolle veranlaßte ihn zur Abfassung zweier praktisch erbaulicher Schriften: der Schrift über das Gebet und der Scala meditationis. Gedruckt wurde zu den Lebzeiten Wessels keine dieser Schriften. Erst nach seinem Tode machte sich um seinen Nachlaß namentlich der Ratsherr im Haag, Cornelius Hoen (Honius), verdient: Was er namentlich unter den Papieren Hoeks von Wesselschen Manuskripten vorfand, sammelte er. Wenn freilich die Bettelmönche nach des Buchhändlers Adam Petri Angabe gegen Wessels schriftstellerischen Nachlaß mit Feuer eiferten, so wird es uns verständlich,

warum Honius so mühsam sammeln mußte. Auffallend erscheint dann aber, daß auch eine medizinische Schrift Wessels unter den zerstörten Manuskripten sich befand, eine Schrift, die, wenn sie noch vorhanden wäre, uns vielleicht erlaubte, ein sicheres Urteil darüber zu fällen, ob Wessel wirklich auch ausübender Mediziner war. Honius sandte, was er fand, durch Rhodius an Luther und Zwingli. Unter dem Titel Farrago erschien dann in Wittenberg eine Sammlung kleinerer Traktate, welche mit einem Brief Luthers und dem Brief von Hoek ergänzt, 1522 und 1523 als Farrago uberrima erschien. Doedes hat ThStK. 1870, S. 407 ff. es wahrscheinlich gemacht, daß der Traktat über das Gebet, über die Eucharistie, sowie eine Briefsammlung, welche auch das impugnatorium des Antonius de Castro enthält, in Zwolle herausgegeben wurden. Diese 3 Schriften in der Zwoller Ausgabe finden sich auch auf der Breslauer Bibliothek. Eine Gesamtausgabe wurde in Gröningen 1614 veranstaltet, welche erstmals auch die Scala meditationis enthielt. Die vollständigste Ausgabe besorgte Joh. Lydius (Amst. 1617). Im übrigen darf auf die Erörterungen von Doedes (ThStK 1870) verwiesen werden. Vor Doedes hat Muurling in einer eigenen disquisitio VII (Comm. p. 117—131) die einschlagenden Fragen behandelt. Hardenberg kennt 5 Titel verlorener Schriften Wessels. Ullmann S. 667 ff. hat aus Wessels eigenen Schriften noch weitere 3 Titel finden zu können gemeint. Doch läßt sich schwer sagen, ob das, was Wessel meint, nicht in den uns erhaltenen Schriften sich vorfindet. Außer den Schriften de oratione und scala meditationis machen alle übrigen den Eindruck von gelegentlichen Studien, Aperçus, Thesenreihen, die mehr zufällig hingeworfen und erst nachträglich unter gewissen gemeinsamen Rubriken zusammengestellt wurden, weswegen eben der Name farrago ganz bezeichnend ist. Diese Form der Schriftstellerei erklärt es uns, warum bei dem Versuch, die Anschauungen Wessels einheitlich zu reproduzieren, manche Lücken und Widersprüche das Geschäft erschweren und eine gewisse Ergänzung durch Kombination nötig machen. Aber dieser Neigung zur Thesenform verdanken wir auch den scharfen, prägnanten, oft paradoxen Ausdruck, den seine Gedanken gefunden. — Die Eigentümlichkeit Wessels, wie sie uns schon aus seinem Lebensgange sich ergeben kann, tritt uns auch aus seiner schriftstellerischen Thätigkeit entgegen. Wie er den freiheitsstolzen friesischen Nacken unter kein Amtsjoch beugen wollte, so tragen auch seine Schriften nicht die Spuren einer Bestimmung für das praktische Leben. Nicht die Verwickelung in das kirchliche Leben seiner Zeit treibt ihn zur Kritik und zum Versuch reformatorischen Eingreifens: er sieht gewissermaßen von außen her dem kirchlichen Leben nur zu. Darum ist in seiner Kritik auch etwas weniger Wärme, als bei Wesel oder gar bei Luther. Darum ist er nicht, wie der letztere, von einem Punkte des Angriffs aus zu einer umfassenden Kritik des kirchlichen Systems geführt worden. Seine Kritik findet ihre Grenze doch wieder in einem gewissen vornehmen, wissenschaftlichen Quietismus. Aber Wessel war auch kein systematischer Theolog, der von allgemeinen Prinzipien aus von einem Punkt zum andern fortschritt. Es wird vielmehr erst unsere Aufgabe sein, die allgemeine Anschauung Wessels zu eruieren, aus der sich im einzelnen seine Ansichten ergeben.

Wessels religiöse Grundanschauungen sind wesentlich an Augustin orientiert. Durch des letzteren Vermittlung ist er, der Nominalist, zu dem platonischen Gedanken geführt worden, daß Gott das absolute Sein sei. Deus vere est et reliqua licet sint, non tamen vere sunt: quia tanto minus entia sunt, quanto minus ad ipsum gradum entis quod vere est (de or. 3, 12). Gott ist das notwendige Sein gegenüber dem endlichen, zufälligen (de prov. 6). Mit dieser Definition ist eigentlich auch schon das religiöse Ziel bestimmt, das dem Menschen gesteckt ist. Es kann schließlich nur darin bestehen, daß er sich zu diesem absoluten Sein erhebt, um, wenn nicht darin zu verschwinden, so doch wenigstens sich selbst aufzugeben und zu verleugnen. Die höchste religiöse Stufe ist die permissio oder die integra propriae voluntatis in Dei voluntatem resignatio. Holocaustat ergo abnegando sese, committendo donatori (Scal. med. 4, 36). Eine solche Erhebung über alles Irdische, Sinnliche ist freilich nicht möglich ohne eine Vermittelung. Das göttliche Sein senkt sich ja auch umgekehrt wieder hernieder. Wie dieses Sein überhaupt das schlechthin Wirkende in allem ist, so daß alle Ursachen außer ihm nur occasiones sind (de prov. Opp. p. 713), so hat er auch die Fülle seines Seins in einer Stufenfolge niedergelegt, welche im Anklang an den Areopagiten geschildert wird (de or. 3, 7). Nächst dem Sohne ist es die Jungfrau und weiterhin die Engel, welche diese Fülle vermitteln. Der Begriff des Seins ist freilich bei Wessel nicht so weit überspannt, daß er nicht für eine trinitarische Konstruktion im Sinne Augustins noch Raum hätte, und daß er dieses göttliche Sein nicht auch als die Liebe anerkennen würde, welche mit dem Menschen in ein persönliches Verhältnis tritt. Allein verkannt kann nicht werden,

daß doch diese Metaphysik auch auf die weiteren theologischen Anschauungen Wessels drückt. — Treten wir auf die Seite der Kreatur herüber, so ist die Natur nichts anderes als der Wille Gottes, consuetudinis lege regulata, während das Wunder ejusdem Dei voluntas praeter solitum ist (de prov. l. l. p. 715). Doch tritt in der vernünftigen Kreatur diese Allwirksamkeit Gottes insoweit zurück, daß Gott wenigstens regulariter den Menschen in manu consilii ejus reliquit. Insoweit erscheint also die Persönlichkeit des Menschen auch dem absoluten Sein gegenüber in ihrem spezifischen Werte anerkannt, obgleich hinter dem freien Willen wieder sofort der Ratschluß der Erwählung steht (l. l.). Immerhin erscheint der Mensch als Ebenbild Gottes, der in sich, d. h. in seinem inneren Wesen die drei Seiten trägt, welche in Gott die Trinität ausmachen, nämlich mens oder memoria, intelligentia und voluntas. Wenn hierbei das sittliche Moment, der Wille, nach de prov. p. 719 als das eigentlich Göttliche im Menschen erscheint, das von der ratio nicht necessitiert wird, so tritt dagegen in der Anweisung zur religiösen Meditation doch die memoria und intelligentia wieder in eine Stufenreihe mit der voluntas, bei welcher die letztere von der Bildung des Urteils abhängig sein zu müssen scheint. Jedenfalls ist die Lehre vom sittlichen Ebenbild Gottes im Urstande nicht weiter durchgeführt. Der Urstand kann nur aufgefaßt werden als ein Zustand der Unvollkommenheit. Im Unterschied von den Engeln, denen fulguris instar lux divina luxit, fulsit, incendit, ut subito ad quam spiritus unionem facti erant pertingerent, waren die ersten Menschen im Paradiese weit entfernt von dieser unio der Engel, da sie eben als niedrigere Daseinsstufe von dem obersten Lichte viel weiter entfernt waren. Diese Distanz aber bedeutet für den Menschen disparitas, parvitas, paupertas, infirmitas, impuritas. Das göttliche Ebenbild bedurfte daher der Reinigung und Vollendung durch die Engel. Während die mens durch die sapientialis cognitio Dei gereinigt werden muß, so muß die Intelligenz erleuchtet werden durch die sublimis glorificatio Dei und die voluntas vollendet durch die beata fruitio Dei, und zwar wirkt bezüglich der mens der Vater, bezüglich der Intelligenz das Wort, bezüglich des Willens der hl. Geist mit (de purg. p. 831).

Es liegt auf der Hand, welche Konsequenzen diese Anschauung in Beziehung auf die Sünde haben mußte. Unwillkürlich mischte sich die metaphysische Betrachtung in die ethische. Die Sünde ist zunächst Zurückbleiben hinter dem Ideal, hinter dem Ziel der Entwickelung. Debita enim nostra sunt omnis differentia nostra inter id quod sumus et quod esse debemus (de or. 9, 2). Es wird zwar unterschieden zwischen den Schulden, welche mit den That- und Unterlassungssünden identisch sind, und der Schuld, welche wir gehabt hätten, auch wenn wir in originali justitia perstitissemus, der Schuld gegen ein über unsere natürlichen Kräfte hinausgehendes Gesetz, gegen das Gesetz vollkommen zu sein wie Gott (l. l. 3). Allein, indem beide Arten doch nicht nur im Begriff des debitum, sondern auch des peccatum zusammengefaßt werden, indem Christus als sacerdos und hostia für die Sünde auch in Bezug auf die Engel bezeichnet wird, die nicht das debitum im letzteren Sinne an sich tragen, wird doch sichtlich der Unterschied zwischen der Sünde als ethischer Übertretung des Gesetzes und der natürlichen Unvollkommenheit, die ihr Ziel nur langsam erreichen kann, wieder verwischt. Der Gesichtspunkt des im Streben nach vorwärts seine Befriedigung suchenden Mangels überwiegt den der Schuld. Auch die Schuld im Sinne der Straffälligkeit wird hauptsächlich auf den Nichtgebrauch der Mittel zurückgeführt, welche dem Menschen zur Erreichung seines Zieles zu Gebote standen. Und hierin besteht schließlich auch der wesentliche Unterschied zwischen dem Zustand Adams vor dem Fall und nach dem Fall. Vor dem Fall waren die peccata venialia, d. h. die Unvollkommenheiten entsprachen dem Stande der Entwickelung der göttlichen Offenbarung, während im Falle sich ein contemtus der göttlichen Offenbarung zeigt, der zur obduratio werden kann und das peccatum mortale konstituiert, und Aufgabe der göttlichen Offenbarung ist es nun, in fortschreitender Deutlichkeit die göttlichen Gnadengedanken so darzustellen, daß diese Härte des Widerstrebens gegen dieselbe überwunden wird.

Wessel weiß also von einem Sündenfall, und zwar ebensowohl in der Engelwelt, wie in der Menschenwelt, in welcher letzteren er eine bleibende Degeneration zur Folge hatte, und zwar sieht er diesen Fall wesentlich in dem Neide, in welchem der Drache oder Lucifer das Lamm supra se futurum erblickte (farrag. f. 14, 6). Dieser Fall der Engel mußte nun bei dem innigen Verhältnis, das Wessel zwischen der Engelwelt und den Menschen annimmt, notwendig auch auf die letzteren wirken. Wenn die menschlichen Geisteskräfte nicht wirken können, ohne die anregende Thätigkeit Gottes und diese Einwirkung

durch Engel vermittelt erscheint, wenn naturali facultate et ordine spiritus naturaliter potest in omnes passiones animae, quando suae facultati libere permittitur (de magn. pass. Opp. p. 530), so kann es uns nicht wundern, wenn auch auf die Menschen die gefallenen Engel, namentlich Lucifer, im Sinne der Erregung der Selbstliebe einwirkten. Dieser amor sui, in welchem die Erbsünde wesentlich besteht (ep. ad Hoek, Opp. p. 907), steht nun freilich der vollen, unbedingten Hingabe an Gott gegenüber und fällt insofern doch wieder mit der anfänglichen Unvollkommenheit zusammen. Im wesentlichen ist doch der Zustand der Menschheit auch nach dem Falle kein anderer, als vor demselben. Es ist noch eine notitia Gottes auch im Gefallenen vorhanden, noch die Synteresis ein Trieb zum Guten. Die Synteresis ist die gewissermaßen verschlossene Thüre des Reichs, so lange die veritas Evangelii non acceptatur (de purg. Opp. p. 836). So gewiß also von sich aus der Mensch nicht im stande ist, zur Vollkommenheit zu kommen, so sind doch die Bedingungen, welche ursprünglich in den Menschen gelegt wurden, zur Erreichung des Ziels immer noch vorhanden. Wir sehen so, wie immer wieder der Gedanke der Unvollkommenheit den der positiven Sünde überwiegt, wie immer wieder der Gedanke sich in den Vordergrund drängt, daß eine genügende Erkenntnis, ein richtiges Urteil über das wahrhaft Gute von selbst auch die Liebe eigentlich hervorrufen müßte. Ist es der Vater, welcher die memoria bewegt, der Sohn, welcher das richtige Urteil hervorruft, der hl. Geist, welcher den Willen zur Liebe vollendet, so ist ja deutlich, daß diese trinitarische Wirksamkeit in ihrem innerlichen Konnex nicht kann auseinander gerissen werden. Indem Wessel der populären Auffassung gegenüber, welche der äußerlichen That gegenüber den Wert der Gesinnung ganz vergaß, allen Nachdruck auf die sittliche Einheit der Liebe legte, indem er in dem Nichtlieben gewissermaßen alle einzelnen Sünden untergehen ließ, vergleichgiltigte er auch wieder das Moment der geschichtlichen Entwickelung der Sünde, und die Verkehrtheit des Willens fiel ihm zusammen mit der Unvollkommenheit menschlicher Entwickelung.

Darum tritt nun auch in der Christologie der Gesichtspunkt der Vollendung dem der Erlösung und Versöhnung gegenüber in den Vordergrund. Da von Anfang an die Kreatur einer Vermittlung mit dem absoluten Gotte bedarf, so erscheint die Menschwerdung als von Ewigkeit her bestimmt und vorbereitet. Die Frage, ob das Wort, auch abgesehen von dem Fall Mensch geworden wäre, beantwortet er bejahend (de causis incarnat. Opp. p. 426). Der Gegenstand göttlicher Vorherbestimmung ist das menschgewordene Wort, nur in ihm und um seinetwillen ist die Kirche und Gemeinde, Menschen und Engel vorherbestimmt. Der Geist, welcher die Gemeinschaft der Menschheit mit Gott vermittelt, ist in erster Linie Christo bestimmt, durch den die anderen erst Anteil an ihm bekommen (l. l. p. 427). Die Frage cur Deus homo? ist also nur dahin zu beantworten, daß die Gemeinde der triumphierenden Kirche ihres Hauptes nicht beraubt sei, der Bau des hl. Tempels seinen Eckstein habe, die gesamte Kreatur ihren Mittler, die universa militia Dei et omnis populus Dei regem suum (l. l. p. 425). Da es sich also wesentlich um göttliche Selbstmitteilung in Christo handelt, so erklärt sich daraus auch die Art der Menschwerdung. Das Wort ist einerseits ad cuncta condita subsistendi exitus, andererseits auch beatis omnibus beate cognoscendi transitus. Bei dem Herabsinken der Menschen aber von dem Leben in Gott giebt es einen reditus ad hanc sublimem vitam nur durch das Fleisch super omnem reliquam creaturam sublimatam. Dieses erhöhete Fleisch ist aber zugänglich nur durch das erniedrigte, verfluchte u. s. w. (l. l. p. 417 ss). Das Menschliche an Christus hat also nur instrumentale Bedeutung, nur die Bedeutung einer selbstlosen Hülle für die göttliche Herrlichkeit und Fülle, welche auf diese Weise dem Menschen zugänglich werden soll. Wir sehen hier deutlich eine bedenkliche Konsequenz lauern, die Konsequenz, daß das Menschliche mit dem Sinnlichen zusammengenommen wird, als das Nichtige angesehen wird. Diese Konsequenz würde sich zeigen, wenn Wessel Anstalt gemacht hätte, genauer die Verbindung von Gottheit und Menschheit zu schildern und namentlich die metaphysischen Eigenschaften zu berücksichtigen. Aber Wessel faßt zunächst nur die Liebe als die eigentliche Fülle ins Auge, die in der Menschheit Christi zugänglich wird. Eine nähere Andeutung über seine Ansicht von der Menschwerdung kann man höchstens darin finden, daß er das ewige Wort schon in der Schöpfung als abbreviatum darstellt. In der rationalis creatura liegt eine imitatio, repraesentatio des ewigen Wortes, durch das sie subsistiert. Aber freilich diese schöpferische Mitteilung des Logos ist noch sehr unvollkommen, weit darüber hinaus führt schon die alttestamentliche Offenbarung. Sie bringt ja den Inhalt des ewigen Wortes in viel weiterem Umfange zur Erkenntnis, aber erst in der Fleischwerdung tritt dasselbe in seiner Fülle ein. Und doch ist auch damit die

Offenbarung noch nicht vollendet, sondern erst in der Vollendung des Reiches wird dieser Inhalt ganz mitgeteilt (l. l. p. 421 ss.). Danach handelt es sich bei der Menschwerdung also wesentlich nur um Mitteilung der göttlichen Wahrheit, wie sie denkbar wäre auch ohne persönliche Einheit Gottes und des Menschen.

5 Indes ist Wessel doch weit davon entfernt, sich nur mit theoretischen Mitteilungen zu begnügen. Das Eigentümliche der Menschwerdung bleibt doch, daß in dem ganzen Leben und namentlich in dem Tode Christi die Darstellung des Inhalts des ewigen Wortes gegeben ist. Es ist eine menschliche anima, welche von Gott dazu bestimmt war, daß das Wort sie salbte, erfüllte und Gott angenehm machte (l. l. p. 427). So überwiegt denn in Wessels 10 Christologie doch schließlich eigentlich die menschliche Seite. Diese heilige, von Gott geliebte Seele ist das eigentliche Subjekt, und weil sie Gott über alle Kreatur hinaus am ähnlichsten war, gab sie sich selbst ganz und gar den Genossen hin, quemadmodum vidit sibi donatum Deum. Die Liebeshingabe ist also der eigentliche Lebensberuf Christi. Sie vollendet sich im Leiden und Sterben. Das Priestertum Christi bildet die notwendige Voraus- 15 setzung des Königtums, zu dem er bestimmt ist. Und es fehlt nicht an Äußerungen, welche das Priestertum Christi im Sinne der satisfaktorischen Hingabe für die Sünde deuten. Schon die Art der Menschwerdung, die exinanitio, die Annahme der Knechtsgestalt ist lediglich um der menschlichen Sünde willen eingetreten (l. l. p. 432), und im Tode trug das Lamm die Sünden der Welt per suam satisfactionem expianda. Und noch be- 20 stimmter wird die Äquivalenz des Leidens Christi mit der Sünde der Welt weiter unten (l. l. p. 470) ausgeführt, wenn es heißt, daß der Schmerz für die Sünde, den Gott den Sünder nicht sofort erfahren lasse, vom Lamme getragen worden sei in tanta mensura et metro, quantus districto divinae justitiae judicio repositus pro omnibus omnium nostrum peccatis, quos redemit a morte, languore et dolore. Mit 25 Recht, heißt es weiter, werde Jesus im Gericht gegen die Verlorenen geltend machen, daß er solche adflictio, dolor, moeror, angor, luctus über sich genommen, ut justo Dei judicio vel omnem poenam pro omnium eorum et singulorum peccatis abolendis sufficere judicetur. Doch drängt sich sofort wieder der andere Gedanke positiver Mitteilung ein. Die intentio Christi ging nur auf die Heiligen, und jedem sollte eben 30 genau nach seinem Bedürfnis zufallen. Entschieden überwiegt doch ein anderer Gesichtspunkt. Schon der Gedanke, den Wessel wiederholt ausspricht, daß das Opfer Christi auch für die Engel und für solche, welche mundo corde seien, Giltigkeit gehabt, daß sein incensum pium die Liebe der Cherubim und Seraphim angefacht, deutet darauf hin, daß auch bei diesem Dogma seine Grundanschauung wirksam wurde und der Gedanke der 35 Sündenvergebung eigentlich ganz verschwand hinter dem der Vollendung. Die Sündenvergebung ist eigentlich nur die selbstverständliche Nebenfolge der Mitteilung der göttlichen Gerechtigkeit. Non est possibile hostiam aliquam esse pro peccato praeterito, quia cum remittitur peccatum cessat peccatum et cum cessat peccatum incipit justitia (de magn. passionis Opp. p. 467). So werden wir denn Wessels Lehre 40 vom Heilswert des Todes Christi auch nicht im Sinne Anselms oder der lutherischen Theologie deuten dürfen, so sehr sie sich vielfach, im Ausdruck wenigstens, Anselm nähert. Vielmehr besteht dieser Heilswert eben in der absoluten Bewährung der Liebe, durch welche Christus einen unmittelbar ergreifenden Eindruck macht auf die Sünder nicht nur, sondern überhaupt auf die noch unvollkommenen, die Liebe in ihnen weckt, sie zur Gemeinschaft 45 mit sich heranzieht, mit dem Geiste ausrüstet, der sodann wieder die volle Gotteserkenntnis vermittelt. So sehen wir denn, daß alle Anläufe, die Wessel nimmt, um eine Stellvertretung zu deduzieren, doch immer wieder durchkreuzt werden von dem Gedanken der positiven Vollendung Christi, die in erster Linie subjektiv auf die Menschen wirkt und die Darbietung positiver Gaben an sie vermittelt. Insofern kann er auch von einer Super- 50 abundanz des Verdienstes Christi reden, da ihm ja das Wesentliche eben diese positive Förderung und Vollendung der Menschheit ist. Danach kann denn aber auch zum Voraus festgestellt werden, daß die Ansicht Ullmanns (a. a. O. S. 521 f.), als ob Wessel die lutherische Lehre von der Rechtfertigung vorgetragen habe, eine total irrige ist.

Daran kann freilich kein Zweifel sein, daß Wessel das Heilsleben der Einzelnen von 55 einem göttlichen Gnadenakt absoluter Art ableitete. Wie Christus der erste Prädestinierte ist, so sind alle Glieder der Gemeinde Christi Prädestinierte. In dieser Beziehung hält auch Wessel die Tradition Augustins und der anderen sog. vorreformatorischen Männer inne. Nos quod salute coronamur non ex nostro certamine sed tua propugnante fit gratia, ut dona tua corones in nobis non merita nostra sagt er (de prov. Opp. 60 p. 731). Wenn wir durch unser Verdienst gerecht würden, so würde aus Schuldigkeit

uns der Preis zu teil und wäre unser Lob. In der Negative der gemeinkirchlichen Observanz gegenüber steht Wessel also ohne Frage auf seiten der Anschauung, wie sie die Reformation des 16. Jahrhunderts geltend gemacht. Aber es muß sich doch fragen, ob auch der positive Satz, daß der Mensch durch den Glauben gerecht werde, denselben Sinn habe, wie bei Luther, und dieselbe durchgreifende Bedeutung. Nun fehlt es allerdings nicht an Äußerungen Wessels, welche dem Glauben einen besonderen Wert zubilligen, in ihm die Grundlage des Heilslebens erkennen. Dem Worte ist der Glaube gewissermaßen zugeordnet (de magn. pass. p. 591). Wie im Menschen der intellektuelle Teil gewissermaßen die Basis ist, so ist auch der Glaube das erste. Er ist notitia. Es ist Pflicht des Menschen, Gott zu glauben zunächst im Sinne der theoretischen Annahme seiner Mitteilung. Dieses rein theoretische Verhalten genügt freilich Wessel nicht. Die fides ist donum Dei mentem rationalem inclinans ad acceptam Evangelii veritatem (l. l. p. 576). Er erkennt an, daß auch die theoretische Überführung von der Wahrheit noch nicht den verstockten Willen schlechthin zu überwinden vermag, daß also auch der Glaube auf den Willen zurückgehen muß und in der Unterscheidung von fidere und confidere bahnt sich eine Analogie des Unterschieds der fides specialis von dem allgemeinen Glauben an. Es fehlt auch nicht an Äußerungen, welche die fides mit der Buße in engere Verbindung bringen (l. l. p. 573), und der Glaube richtet sich dann allerdings vorzugsweise auf den gekreuzigten Christus. Endlich hebt Wessel noch hervor, daß auch der Glaube des Menschen nicht als immanente Eigenschaft Gott wohlgefällig sei, vielmehr werde der Mensch gerecht, quia complacuit Deo, credentibus dare justitiam, dare rectitudinem et integritatem majorem quam sit justitia angelorum (l. l. p. 551). Allein es fragt sich nun eben, in welchem Sinne das Wort justificatio gefaßt wird. Und da kann nun kein Zweifel sein, daß Wessel diesen Begriff im Augustinischen Sinne als Mitteilung göttlicher Gerechtigkeit faßt. Die remissio peccatorum ist nur das untergeordnete Moment der positiven Selbstmitteilung Gottes, der göttlichen Vollendung gegenüber. Ganz deutlich aber wird das vollends, wenn wir Wessels Lehre von der Buße hereinziehen. Die Buße besteht ihm wesentlich in dem cor contritum, humiliatum oder abjectum, und dieses cor contritum ist eben nichts anderes, als ein cor ad minima comminutae et confractae duritiei. Die Buße ist also die Willigkeit zur Hingabe an die göttliche Offenbarung (de sacr. poen. Opp. p. 789), die contritio setzt die justitia und charitas schon voraus (l. l. p. 790). Sie hat nur Wert in dem Maße, als die Liebe da ist. Die Buße ist also nur ein Moment in dem Prozeß der positiven Herstellung der Gerechtigkeit. Wenn dieser Prozeß entsprechend der Dreiteilung des menschlichen Geisteslebens in drei Stufen verläuft, in der Durchdringung der memoria, der intelligentia und voluntas, indem in ersterer die richtige notitia des Heils gewirkt wird, in der intelligentia die richtige dijudicatio, in der voluntas der amor, so gehört die Buße der zweiten Stufe an, sie ist die justa aestimatio peccati (l. l. p. 790). Sofern die fides noch mehr der memoria angehört, ist sie also selbst wieder Voraussetzung der poenitentia, aber ihrerseits auch schon argumentum und nicht eigentlich causa der justificatio (de magn. pass. Opp. p. 747). Sofern die Buße Schmerz ist, ist sie das die Liebe notwendig begleitende Gefühl des Bedauerns über den Mangel an Fähigkeit, die göttliche Liebe in vollem Umfang ergreifen zu können, — ein Gefühl, das eben den Trieb zur fortgehenden, immer völligeren Erfassung wach erhalten muß. Das Bedürfnis der Heilsgewißheit spielt in der Lehre Wessels von der Heilsaneignung also eigentlich gar keine Rolle: diese Heilsgewißheit liegt ihm immer in dem thatsächlichen Genuß der göttlichen Liebe vermittelst der an diese Liebe sich hängenden menschlichen Liebe, und eine volle Heilsgewißheit erwartet Wessel nur von der nach dem Tode nach Ablegung des irdischen Leibes in vollkommenerer Weise sich darstellenden göttlichen Heilsoffenbarung, welche die Möglichkeit des Abfalls ausschließt. Die Rechtfertigung ist die innerlich wirksame Verbindung mit Christo, die erst wachsen und durch die Liebe erst vervollkommnet werden muß. Die Liebe wird dann ja allerdings nicht sowohl als die Energie guter Werke eines neuen sittlichen Lebenswandels gefaßt, sondern als der complexus Gottes, als das Hungern, Dursten, Schmachten nach dem dreieinigen Gott, das dann unmittelbar das Genießen desselben in sich schließt. Sehr bezeichnend wird (l. l. p. 591) ausgeführt, „wie in einer Stufenfolge der Lebensalter sei die fides des Glaubenden zunächst ein kleines Kind, dann eine Jungfrau, wenn sie spe accincta confidere ceperit, aber in die Liebe gehe der Glaube über, wo der Glaube alle anderweitige Liebe verachte“. Die Differenz dieser Auffassung von der reformatorischen mag auf den ersten Blick nicht so bedeutend erscheinen, und doch ist sie entscheidend. Die mystische Liebe, welche von Anfang an gewissermaßen schon im Glauben wirkt, kann sich nur genug thun

in einer asketischen Losmachung von der Welt. Die trübe Vermischung des ethischen und metaphysischen Unterschieds des Menschen von Gott wirkt in dem Mangel eines vollen Begriffs der Sünde und damit auch in dem Mangel an Verständnis für den Umschwung aus einem Kind des Zornes zum Gotteskinde nach. Der Sieg über die Welt, der auch nach Wessel der Glaube ist, bedeutet nicht die thatsächliche sittliche Überwindung und Umgestaltung der Welt und des eigenen Lebens, wie sie die Sache der gerechtfertigten Person ist, sondern die mystische Geringschätzung der Welt in ihrer Äußerlichkeit gegenüber der Erkenntnis und dem Schauen Gottes. Damit fehlt eben Wesseln der eigentlich reformatorische Nerv. Seine Bedeutung für die Reformation des 16. Jahrhunderts beruht vorwiegend in der Kritik, die er an dem kirchlichen Leben übte. Er war nicht umsonst in Paris und Rom gewesen, er konnte nicht, wie ein Thomas von Kempen, sich mit seiner mystischen imitatio Christi so abschließen, daß ihm Sinn und Interesse für das kirchliche Leben abgegangen wäre. Der Art seiner theologischen Stellung entsprach es, daß er hauptsächlich diejenigen Seiten der kirchlichen Lehre und Praxis seiner Kritik unterzog, in welchen die Äußerlichkeit, der Atomismus und Mechanismus bezüglich des Heilslebens am deutlichsten hervortrat. Die Schärfe des Angriffs war teilweise nur dadurch etwas gemildert und verdeckt, daß er gewisse kirchliche Einrichtungen mehr vergleichgiltigte, als bekämpfte, und vielfach die termini der herrschenden Lehre nur umdeutete, weswegen sein Gegner Hoek sich auch beschwerte, daß er die Worte thesaurus, participatio u. s. w. in einem von der gewöhnlichen Bedeutung ganz abweichenden Sinn nehme (ep. Hoek, Opp. p. 874). Sakramente, Indulgenzen, Purgatorium, priesterliche Macht konnte er aber in seinem Sinne umdeuten, nur von einem anderen Begriff der Kirche aus, wie er sich ihm von seinen Grundanschauungen aus ergab.

Die Kirche war für die mittelalterliche Anschauung die Heilsanstalt, welche mit ihren Gnadenschätzen im stande sein sollte, dem Einzelnen die künftige Seligkeit zu vermitteln. Eine solche äußerliche Vermittlung war aber gerade für Wessel undenkbar. Die Seligkeit als visio und fruitio Dei kann sich ja nur im unmittelbaren Zusammenhang mit der subjektiven Thätigkeit der commemoratio, dijudicatio, des amor u. s. w. vollziehen, sie kann nicht äußerlich dem Menschen angethan werden. Darum hat ihm die Kirche als Heilsanstalt keinen Sinn. Sie ist ihm vor allem communio und zwar communio sanctorum, wie er im Unterschied von Wiklif und Huß, welchen die Kirche communio praedestinatorum ist, dieselbe definiert. Zu dieser communio gehören alle, so viel ihrer una fide, una spe, una charitate Christo cohaerent (de comm. sanctor. Opp. p. 809). Die Vertauschung des Wortes praedestinatorum mit sanctorum ist bedeutsam. Sie beweist nicht nur, daß Wessel allerdings auf die Prädestination nicht den Wert legte, wie Augustin und seine mittelalterlichen Nachfolger, sie zeigt, daß er einen Schritt weiter gethan, um den Begriff der Kirche aus der reinen Transcendenz göttlichen Ratschlusses herabzuführen auf den Boden der thatsächlichen Erfahrung, um die bestehende Kirche an diesem Begriff einigermaßen zu messen. Noch bedeutsamer ist das andere, daß im Begriff der Prädestination von Augustin die Klammer gefunden worden war, welche jene ideale Gemeinde mit der empirischen unitas zusammenhalten sollte (s. Herm. Schmidts Abhandlung über Augustins Lehre von der Kirche, JdTh VI, S. 260 ff.), und daß, indem Wessel die Klammer beseitigte, ihm sich der Satz ergab, daß die äußerliche Einheit für die innere gleichgiltig sei. Darum vollendet er den obigen Satz, daß zur Kirche alle Christo durch den Einen Glauben, die Eine Hoffnung und die Eine Liebe Anhängenden gehören, indem er fortfährt sub quibuscunque Praelatis, quantumlibet ambitiose contendentibus aut dissentientibus, errantibus etiam haereticis Praelatis degant. Die Einheit der Kirche unter Einem Papst ist rein zufällig und nicht nötig, licet conferens multum in sanctorum communione (l. l. p. 810). Damit ist so entschieden wie möglich der Grundstein der ganzen mittelalterlichen Kirchenherrlichkeit verworfen, die Beziehung des Wortes extra ecclesiam nulla salus auf die bestehende empirische Priesterkirche. Allein es zeigt sich sofort auch hier, wie die Innerlichkeit Wessels eine zu unvermittelte war. Ist die äußerliche Kirchenzugehörigkeit gleichgiltig, bewegt sich die communio sanctorum völlig unabhängig von diesen äußerlichen kirchlichen Formen, so liegt auch kein Bedürfnis mehr vor, die letzteren umzugestalten. Darum bleibt Wessel auch im wesentlichen bei negativen Sätzen stehen.

Zwar die Verbindung mit Christo schließt die Zugehörigkeit zu seinem Reiche ein, aber diese Verbindung ist nicht durch die Gemeinde vermittelt. Gott ist es allein, der in diese Gemeinschaft aufnehmen und von ihr ausschließen kann (l. l. p. 812). Auch welche Förderung die Einzelnen aus der Gemeinschaft haben, ist nicht leicht zu sagen. Wohl giebt

es einen gemeinschaftlichen Schatz der Kirche, allein dieser ist das coeleste regnum, die nuptialis fruitio, das sanctum sacerdotium (de purg. Opp. p. 828), also der subjektive Heilsbesitz der einzelnen Glieder. Die Beteiligung an diesen Gütern ist nun ganz von der subjektiven Empfänglichkeit — von dem desiderare fervere in illa bona abhängig (de comm. sanct. p. 813) — oder von der Liebe. Die religiöse Gemeinschaft hat 5 ihren Wert also wesentlich in der Darstellung dieses Heilsbesitzes durch andere, durch welche dieses Begehren nach den gleichen Gütern erweckt wird. Unde fit ut, quia quando fidelius gaudet frater de bono fratris, quam is qui habet, ille magis participet, qui majorem ejus fructum capit (l. l.). Wie wenig aber diese anregende Wirksamkeit des Heilslebens der Heiligen auf den Einzelnen durch den empirischen Vollzug des Gemein- 10 schaftslebens bedingt ist, zeigt sich daran, daß Wessel ausdrücklich von Antonius und anderen Eremiten sagt, daß sie an dieser Gemeinschaft teilnehmen können, so gut als die, welche an dem äußerlich kirchlichen Leben sich beteiligen. Die Heiligen scheinen vielmehr in ähnlicher Weise, wie Christus, in Betracht zu kommen, dessen Güter ja auch durch Kommemoration u. s. w. angeeignet werden — nur daß Wessel doch immer eine unmittelbare 15 Gemeinschaft mit Christo festhält und damit auch die Aufgabe, in der Kommemoration jedenfalls zu Christo aufzusteigen von den Heiligen. Es ist damit denn auch allerdings der Versuchung gewehrt, in donatistischer Weise die Träger des Geistes an die Stelle der Träger des äußerlichen Amtes zu setzen. Ebenso anerkennt Wessel den Einfluß, den die kirchliche Anstalt durch ihre Fürbitte (l. l. p. 810), durch einen treuen Dienst — ohne Zweifel einen 20 solchen am Worte — ausüben kann, ut communicent sanctis qui audiendo et obediendo cives fiant sanctorum ac domestici Dei (l. l. p. 811). Allein die Notwendigkeit dieses Dienstes, der Wert einer richtigen Verwaltung der Gnadenmittel kommt nicht zur Geltung gegenüber dem Unwert der potestas ecclesiastica für das Heilsleben.

Wessel spricht derselben ebenso jede Autorität in Glaubenssachen, wie jede Fähigkeit, 25 das Heil mit schlechthiniger Sicherheit mitzuteilen, ab. Ist das Papsttum etwas rein Accidentielles, so erscheint schließlich das kirchliche Amt überhaupt in keinem viel besseren Lichte. Der Kirche fehlt die unfehlbare Autorität und darum vorab auch dem Papste. Wenn er das Rechte glaubt, haben die anderen mit ihm zu glauben, wenn ein anderer besser als er glaubt, so muß der Papst mit ihm glauben und wäre es ein Laie oder ein 30 Weib. Sehr viele Päpste pestilentialiter erraverunt, wie Bonifatius, Benedikt, Johann XIII., wie Pius II. und sein eigener Gönner Sixtus IV. (de potest. eccles. Opp. p. 748ss.). Die Ansicht, daß die Christen einfach zum Glauben an die Mandate der kirchlichen Oberen gebunden seien, nennt er irrationabile und blasphemiae plenum. Auch die Konzilien sind nicht unfehlbare Organe des Geistes. Denn schon haben 35 auch Generalkonzilien vollkommene Ablässe nicht minder gegeben, als die Päpste (de sacr. poen. p. 778ss.). Jedenfalls müssen auch die Konzilien sich die Kritik der Laien gefallen lassen. Mag, menschlich angesehen, den Prälaten die Voraussetzung zu gute kommen, daß sie bei ihrer bevorzugten höheren Stellung im stande seien, die Geheimnisse göttlicher Wahrheit leichter zu ergründen, so käme diese Voraussetzung doch in viel höherem Maße den 40 Universitäten zu (ep. ad Hoek p. 892, de potest. eccl. p. 758). Die Autorität des Papstes ist nicht über die Vernunft. Die Schafe der Herde sind rationis et liberi arbitrii und deswegen nicht ohne weiteres zum Gehorsam verpflichtet, sie haben selbst zu unterscheiden, was zu ihrer Weide, was am Ende zu ihrer Ansteckung dient und müssen die, ob auch vom Hirten dargebotene infectio um jeden Preis vermeiden (de potest. eccles. p. 753). 45 Damit ist aber nicht gesagt, daß die ratio das Entscheidende sei. Vielmehr stellt sich Wessel entschieden auf den Standpunkt der Schrift; die Autorität der Kirche ist an die Schrift gebunden (ep. ad Hoek p. 893ss.), und wenn er eine gewisse Kondescendenz an eine irrige Autorität um des Friedens willen im weiteren Verlauf anzuerkennen scheint, so hebt er anderwärts doch hervor, daß die Liebe Gottes über die Liebe zum Nächsten gehe. 50 Non enim cum errantibus, cum immundis, obscuris, cum profanis pax habenda (de potest. eccl. p. 757). Hier kommt Wessel einer reformatorischen Stellung am nächsten, aber da ihm doch ein eigentliches Materialprinzip abgeht, so wird auch diese Stellung der Opposition gegen kirchliches Verderben auf Grund der Schrift wieder schwankend, und manche Äußerungen lauten so, als ob Wessel in donatistischem Sinne mehr in 55 der sittlichen Verkehrtheit der Vorgesetzten, als in der objektiven Unwahrheit ihrer Lehren und Verordnungen eine Rechtfertigung des Widerstandes gesehen hätte. Wessel erkennt nichtsdestoweniger eine Autorität der Kirche an, auch soweit sie nicht mit der des Geistes, wie er im Worte wirkt, sich deckt. Neben dem innerlichen Priestertum giebt es ein äußeres, ein sakramentales des Ordo und ein allen gemeines der vernünftigen Natur. Das letztere 60

bringt Gnade und genügt auch ohne das erste (de sacr. poen. p. 775), wozu also das erste dienen soll, wird nicht deutlich, und ebenso giebt es eine päpstliche Jurisdiktion und ein Gesetzgebungsrecht, nur bezieht sich dasselbe bloß auf äußerliche Dinge, auf den äußeren Frieden und die äußerliche Ruhe der Kirche, den Gehorsam der Untergebenen unter die kirchliche Obrigkeit, hat aber die Natur des Vertrages (de potest. eccl. p. 765). Nur soweit sich die Anweisungen der kirchlichen Obrigkeit innerhalb des Rahmens des Grundvertrages halten, können dieselben auf Beachtung Anspruch machen. Eine Überschreitung ihrer Rechte könnte füglich, wie es eigentlich auch beim weltlichen Regiment billig wäre, mit Absetzung bestraft werden, wenn nicht höhere incommoda aus einer solchen zu befürchten wären. Mit Johann v. Wesel hält er daran fest, daß die kirchlichen Ordnungen nicht ad peccatum mortale binden, daß ihre Verletzung nur mittelbar Sünde ist, sofern der Gehorsam zur Erhaltung des Friedens nötig ist und nicht in Konflikt mit dem Gebote Gottes kommt (l. l. p. 754).

Wie Wessel so der repräsentativen Kirche jede Autorität über die Schrift hinaus abspricht, soweit dieselbe als göttliche und darum unbedingte sich geltend machen möchte, so kennt er auch keine besondere Wirksamkeit des Priestertums, die sich prinzipiell unterscheiden ließe von der Geisteswirksamkeit, welche jedem einzelnen Christen auch auszuüben möglich ist. Wenn sich die Bedeutung der mittelalterlichen Kirchengewalt für das Heil der Einzelnen vorzüglich durch die Auffassung stützte, daß die Sakramente das Heil bewirken, die Sakramente aber an die priesterliche Weihe gebunden seien, so tastet Wessel diese Bedeutung des geistlichen Amtes vorzüglich dadurch an, daß er den Wert der Sakramente wesentlich herabsetzt der populären Schätzung gegenüber. Selbst die Verkündigung des Wortes findet bei Wessel keine besondere Würdigung. Das Evangelium ist zur imitatio gegeben, wie das Gesetz zur obedientia, aber die Geistesmitteilung knüpft sich vielmehr an die mystische Versenkung, an die commemoratio des Verbum incarnatum an. Daß dieses Verbum incarnatum nur durch die apostolische Verkündigung zugänglich ist, bildet ja natürlich wohl eine Voraussetzung für ihn, aber die Bedeutung, welche die reformatorische Kirche der Verkündigung des Evangeliums für die Sünder zuschreibt, liegt ihm ferne, schon weil ihm das Evangelium im Sinne Luthers als Verkündigung der Sündenvergebung keinen besonderen Wert hat. Die Neigung Wessels zu einem einseitigen Idealismus macht sich noch mehr den Sakramenten gegenüber geltend. Wessel hat nicht ausdrücklich die Siebenzahl derselben bestritten, wohl hauptsächlich darum, weil ihm auch Taufe und Abendmahl keinen besonderen Wert zu haben scheinen, aber indem er letzte Ölung, Priesterweihe u. s. w. gar nicht erwähnt, so weit ich sehen kann, zeigt er sattsam, wie gleichgiltig ihm diese Handlungen sind. Der hl. Geist ist ihm eben kein Amtsgeist, der unabhängig von dem Maße der Liebe gegeben werden könnte.

Was die Taufe betrifft, so geht Wessel von dem Satze aus, daß alles, was ein treuer und kluger Knecht in Bezug auf die ihm anvertraute Herde vermag in communicando, aedificando, proficiendo, regendo, sollicite et utiliter praesidendo, ganz dem äußeren Menschen angehört (de purg. p. 839), die Geisteswirksamkeit also daneben hergeht, ohne an diese äußeren Mittel gebunden zu sein. So ist denn auch die Taufe als Mittel der Sündenvergebung und Bad der Wiedergeburt nur von Wert, soweit die Liebe im Menschen vorhanden ist. Die Wirkung der Sakramente ist bei dem, der die Herzen der Herzunahenden kennt (l. l. p. 843). Indem Wessel auch hier statt des Glaubens die Liebe zur Bedingung der Wirksamkeit macht, wird offenbar, daß die Taufe auch als Mittel zur Hervorbringung des neuen Lebens im Menschen keine besondere Bedeutung hat. Die Taufe kann nur Symbol von inneren Vorgängen sein, welche in keinem nachweisbaren Zusammenhang mit der äußeren Handlung stehen. Indem Wessel das opus operatum bekämpft, sofern dasselbe die göttliche Thätigkeit als eine mit absoluter Sicherheit wirksame mit bestimmten äußerlichen Handlungen und menschlichen Thätigkeiten verknüpft, geht er dazu fort, diese göttliche Wirksamkeit von ihrer Vermittlung durch äußere Handlungen und Zeichen überhaupt loszureißen. Selbst wenn man, wofür sich bei Wessel schwerlich Belege finden ließen, wenigstens in der Aufnahme der Einzelnen in die Kirche die Bedeutung der Taufe finden wollte, würde ihr Wert nicht wesentlich steigen, da, wie wir wissen, auch die äußere Kirchengemeinschaft höchstens präparatorisch auf den Einzelnen wirken kann.

Dies gilt nun auch vom hl. Abendmahl. Wessel hat weder die Kommunion sub una noch die Lehre vom Meßopfer und Anbetung des Sakraments ausdrücklich bestritten, sondern mehr die Unwirksamkeit des Sakraments, abgesehen von dem gleichzeitigen geistlichen Genuß, behauptet. Vor allem nimmt er Anstoß an den gestifteten Messen. Nicht die intentio des Celebrierenden, noch das arbitrium dessen, für den celebriert wird, hat

einen Wert, sondern lediglich die dispositio, der geistliche Hunger und Durst (de comm. sanct. p. 81). Die Beschränkung der Messe auf einzelne Personen, als ob dieselben für Einzelne dargebracht, wirksamer wäre, ist Unrecht und Thorheit. So sehr ist der Gewinn des hl. Abendmahls von der innerlichen Disposition abhängig, daß der Glaube der äußeren Darbringung eigentlich gar nicht bedarf (l. l. p. 819 ss.). Diesen letzteren Gedanken hat Wessel in seinem Traktat über das Sakrament der Eucharistie weiter ausgeführt, und es ist allerdings nicht unwahrscheinlich, daß das Fehlen desselben in den Ausgaben der Farrago aus dem Anstoß zu erklären ist, welchen Luther schon 1522 noch vor Ausbruch des Sakramentsstreites an dieser spiritualistischen Verflüchtigung des Sakramentes nahm. Wessel hält sich in dem Traktat teils an die Einsetzungsworte, teils an Jo 6. Wenn er aus der letzteren Stelle vor allem schließt, daß essen und trinken so viel sei als glauben, und daß die Speise, die genossen werden soll, lediglich geistlich sei, so schließt er aus den Einsetzungsworten, daß auf die Kommemoration und weiterhin dann die Konsideration alles ankomme. Neben der Kommemoration hat das leibliche Essen selbst eigentlich keine Bedeutung mehr. Wie ausschließlich alles Gewicht auf die commemoratio u. s. w. fällt, wird am deutlichsten, wenn wir hören, daß er über die Kelchentziehung für die Laien sich mit der commemoratio tröstet. Aliquanto saltem, sagt er (de sacr. euch. p. 696) in eo foecundior est communio pietatis (d. h. der rein geistliche Genuß), quam ordinis (d. h. der äußere Genuß), quod haec et manducat et bibit, illa, quantum est in laicis, manducat solum, nisi quia felici haustu suppletur pace pietatis. Er fühlt also nicht das Bedürfnis, den Laienkelch zu reklamieren, weil ihm die äußere Handlung überhaupt wenig Wert hat. Eine leibliche Gegenwart des Herrn nimmt auch Wessel an, eine leibliche Gegenwart, die mit seiner sessio ad dextram recht wohl vereinbar ist. Aber warum soll diese leibliche Gegenwart auf das Abendmahl beschränkt sein, warum sollte er, wenn er ordini sacerdotali saepe polluto, corrupto et blasphemo certam praesentiam contulit, dieselbe suis desideriis, suis amoribus, suis studiis nicht zugeteilt haben (l. l. p. 697)? Wessel bestreitet nicht direkt die Lehre von der Transsubstantiation, er schließ nur a minori ad majus. Wenn Christus sakramental an mehreren Orten unter einem doppelten Wunder sein kann, vielmehr kann er es ohne Wunder (l. l. p. 700).

Einschneidender wird die Kritik Wessels erst bei der Lehre von der Buße, weil es sich hier nicht mehr um äußerliche Zeichen handelt, sondern um einen Gegensatz in Bezug auf die eigentliche Materie. Dabei setzt Wessel ohne weiteres voraus, daß die peccata mortalia den geistlichen Tod bringen, aber auch wieder gut gemacht werden können, wenn der hl. Geist im Innern der wieder erweckten Toten erneuert wird (de sacr. poenitent. p. 797). Er enthält sich also, die Basis des Bußsakraments in der mittelalterlichen Kirche zu bestreiten. Aber um so energischer bestreitet er die einzelnen Momente am mittelalterlichen Begriff der Buße. Was zunächst die contritio betrifft, so wissen wir zum voraus, daß dieselbe nach seiner Meinung nur ein Moment an der Liebe sein kann, wie die Vergebung nur Moment an der eingegossenen Gnade ist. Sie kann also nicht als Vorbedingung der Vergebung gefaßt werden, sondern entsteht erst aus der Vergleichung der eigenen Sünde mit der erfahrenen Gnade. Am wenigsten kann er die contritio als einen einzelnen beliebigen Akt anerkennen. Wie er so die contritio ausschließen muß aus den konstitutiven Elementen eines Sakramentes, so ist ihm auch der Gedanke der Satisfaktionen ein unverständlicher. Dieser Gedanke streitet einmal mit der Vollständigkeit der Vergebung, sodann macht die Auflegung von Satisfaktionen den Erfolg des Sakramentes eigentlich hinfällig und endlich giebt er sittlich wertlosen Handlungen eine ihnen nicht zukommende Bedeutung. Das Wort satisfactio enthält, streng genommen, nicht nur einen Irrtum, sondern auch eine Blasphemie und nährt die Verzweiflung (l. l. p. 802). Die Vergebung der Schuld schließt notwendig auch die Aufhebung der Strafe in sich. Die göttliche Zurechnung kann ja gar nicht anders zum Ausdruck kommen, als durch die Strafe, also, wo die Zurechnung aufhört, muß auch die Strafe aufhören. Wenn Gott die ewigen Strafen erläßt, warum sollte er nicht auch die zeitlichen erlassen? Bleiben zeitliche zurück, so können es nur Strafen für die als Erlaßsünden bleibenden Folgen der vorangegangenen Sünden sein. Dies hängt damit zusammen, daß Wessel überhaupt eigentlich von keiner gesonderten Sündenvergebung und darum auch von keinen rein positiven Strafen weiß. Die Satisfaktionen würden also den Erfolg des Sakraments wieder aufheben. Die Strafe kann zunächst doch nur in der Abscheidung von Gott bestehen. Diese muß notwendig in dem Maße aufhören, als die richtige Disposition vorhanden ist. Nun kann diese Disposition — d. h. die Liebe — freilich noch unrein sein und insofern der strafenden Reinigung be-

dürfen, aber eine Strafe für vergangene und vergebene Sünden würde ja diese Vergebung wieder aufheben (cf. l. l. p. 706ss.). Soll die Giltigkeit göttlicher Vergebung von der Erfüllung weit aussehender Bedingungen abhängig sein, so würden unfehlbar vor Erfüllung dieser Bedingungen, also ehe die Vergebung giltig werden kann, neue Sünden, wenn auch
5 nur Erlaßsünden, eintreten. Aber welchen Wert sollten auch solche Satisfaktionen haben? Die würdigen Früchte der Buße bestehen in freudigen Erzeigungen der Liebe. Aber das größte Hindernis der Frömmigkeit würde es bilden, wenn die Frommen genötigt wären, in Gedanken immer mit ihrer eigenen turpitudo umzugehen, sich mit leiblichen Übungen zu befassen, die doch wenig nütze sind. Diese leibliche contritio, adflictio, flagellatio,
10 mortificatio hätte höchstens ein contritum corpus zur Folge, nicht ein contritum cor, was doch vor Gott allein wohlgefällig ist (l. l. p. 801). Wir sehen, wie dieselbe spiritualistische Einseitigkeit, welche Wessel zu einer eremitenhaften Meditation, zu einem vorzugsweise negativen Verhalten der Welt gegenüber veranlaßt, ihn doch auch wieder hindert, auf die hauptsächlichsten Erzeigungen mittelalterlicher Devotion einen Wert zu legen und
15 ihn veranlaßt, die eigentliche Möncherei gering zu schätzen (vgl. den Brief an eine Nonne Opp. p. 657). Die wahre Satisfaktion kann nur die Bekehrung sein. Dem Bekehrten kann keine andere Pflicht auferlegt werden als die, daß er fortan nicht mehr sündige, sondern rein Gott liebe. Andere Satisfaktionen, welche vom Konfessor auferlegt werden, können nur den Sinn seelsorgerlicher Ratschläge zur Förderung des neuen Lebens haben
20 und sind nur freiwillig zu acceptieren (de sacr. poenit. p. 804).

Was endlich die confessio betrifft, so ist sie, wie die contritio, Folge, nicht Bedingung der Rechtfertigung. Sie ist ein Zeichen des Hasses gegen die Sünde. Aber wie vor Gott mehr als die contritio die Liebe gefällig ist, aus der sie hervorgeht, wie er nicht die peccata ansieht, sondern den poenitens, so ist auch mehr als die confessio
25 die laudatio Gottes wert. Quicunque ergo Deum laudant, magis vivunt, quam qui sua peccata confitentur Deo adversum se. Plus enim delectari in Domino quam sua peccata detestari (l. l. p. 777).

Was bleibt dann aber, muß man billig fragen, als Unterlage für die Absolution übrig? Darauf müssen wir nun sagen, daß Wessel eigentlich auch den Wert der Ab-
30 solution nicht besonders hoch anschlagen kann. Mit allem Nachdruck leugnet Wessel die richterliche Eigenschaft der Beichtväter. Es handelt sich um innere Vorgänge und Zustände, wie kann davon der Priester als solcher eine Kunde haben? Die Vergebung ist ja, wie wir bereits wissen, nur Accidens der Mitteilung der justitia. Darum ist auch der Löseschlüssel nur die Liebe, durch den hl. Geist in die Herzen der Kinder des Reiches ausgegossen.
35 Lösen und Binden heißt also durch Ähnlichkeit der Liebe in die Gemeinschaft aufnehmen oder durch Unähnlichkeit davon ausschließen. Dieser Schlüssel ist nun freilich Petrus und den Aposteln zunächst anvertraut worden. Allein weil das Aufnehmen in die Gemeinschaft der Liebe mehr Sache der Frömmigkeit, als Sache der Autorität ist, so steht das Binden und Lösen auch jedem Heiligen zu, welches Standes oder Geschlechtes er sein möge
40 (ep. ad Hoek p. 891). Die Absolution fällt also mit der Erweckung der Liebe durch die Heiligen zusammen. Wir wissen aber auch schon, daß Wessel jede Wirkung auf das Innere ausschließlich Gott zuschreibt und diese göttliche Wirkung sorgfältig von der etwaigen menschlichen Vermittelung unterscheidet, es kann uns daher nicht wundern, daß er auch dem so durch die Heiligen geübten Löseschlüssel die efficacia abspricht. Das judicium der
45 Menschen folgt erst dem göttlichen. Diese Aufnahme in die Gemeinschaft ist nur Anerkennung einer in den Gläubigen bereits vollzogenen göttlichen That. Die Thätigkeit des Priesters ist also auf alle Fälle nur eine ministerielle, er hat nur im Sakrament anzudienen. Aber wenn diese äußere Handlung nicht die göttliche That selbst trägt, welchen Wert hat sie? Ja sie kann wohl aus einem attritus einen contritus machen (l. l. p. 897),
50 allein dies ist doch nur ein zufälliges Zusammentreffen einer menschlichen Handlung mit einer göttlichen That, und wenn zwischen beiden ein sicherer Zusammenhang nicht vorhanden ist, so bleibt die Frage unbeantwortet, welcher Wert diesem Sakrament noch zukomme. Die Buße bleibt als rein kirchliche Ordnung stehen, die als solche von Wessel nicht verworfen wird, aber eigentlich um der leicht daran sich anschließenden Irrtümer
55 bekämpft werden müßte.

Der schwerste Irrtum, der sich damit verknüpft hat, und gegen den sich Wessel mit der tiefsten Entrüstung erhebt, ist die Lehre von den Indulgenzen. Sie ist ja eigentlich schon dadurch verurteilt, daß Wessel die Satisfaktionen verwirft und die richterliche Stellung des Klerus für eine Verkehrtheit erklärt. Der Gedanke der Indulgenzen kann für ihn nur
60 so weit einen Sinn haben, als er auch die satisfactio als poena injuncta, als seel-

sorgerlich angeratenes pädagogisches Mittel anerkennt. Solche Zuchtmaßregeln kann ja wohl die Kirche wieder aufheben. Aber wenn der Papst das auch darunter verstehen wollte, die populares denken bei einer plenaria remissio doch nur an den ungehinderten Übergang zur beatitudo (de sacr. poen. p. 806). Und allerdings könnte man unter einer plenaria remissio nur die Hinwegräumung aller Hindernisse sehen, welche den geliebten Sohn vom Kusse des Vaters abhalten, und wer volle Indulgenz geben wollte, müßte im stande sein, die dazu nötigen Voraussetzungen herzustellen, Reue, Zerknirschung, Gnade, Liebe, Reinheit u. s. w. Der Papst ist aber nicht einmal im stande, über das Vorhandensein dieser Bedingungen bei sich oder gar bei anderen zu urteilen, geschweige denn sie herzustellen (l. l.). Sollte aber der Ablaß die Erlassung der zeitlichen Strafen sein, so wissen wir ja schon, daß Wessel eine Zertrennung der zeitlichen und ewigen Strafen für gänzlich verkehrt und undurchführbar hält, daß ihm jene ganze Wendung rückwärts, wie sie durch eine nachträgliche Abbüßung von Strafen für vergebene, d. h. durch die Liebe überwundene Sünden, sich vollziehen müßte als eigentliches Hindernis der vorwärts zu Gott empor sich streckenden Liebe erscheint, daß er unter Strafen nur die göttlichen Zuchtmittel verstehen kann, welche zur Reinigung der Liebe und damit zur Herstellung der Seligkeit nötig sind. Wäre also eine Erlassung dieser Strafen je möglich, so wäre das ja ein Widerspruch mit dem Ziel göttlicher Pädagogie. Die Erlassung der Strafen in diesem Sinne wäre nur unter anderem Gesichtspunkt ebenso eine Beeinträchtigung menschlicher Seligkeit, als die Forderung von Satisfaktionen für vergangene Sünden. Und auch diese Strafen können ja überdies nur infolge der Eingießung weiterer Liebe aufgehoben werden. Dies kann aber der Papst nicht leisten. So sind also Indulgenzen im Widerspruch mit dem Grundsatz von dem notwendigen Zusammenhang von Sünde und Strafe. Aber auch abgesehen davon, muß die Lehre vom Ablaß scheitern an der Unabtrennbarkeit von Person und Verdienst. Die Verdienste sind nicht sachliche Werte, welche einer anderen Person übertragen werden könnten (de comm. sanct. p. 815) und ebensowenig kann von opera supererogationis die Rede sein. Denn jeder ist verpflichtet zu thun was er kann — es kann also keiner etwas ausrichten, das für sein eigenes Heil überflüssig wäre, und nur die thörichten Jungfrauen verlassen sich umgekehrt auf fremdes Öl. Allerdings ist ja ein Unterschied der Gaben bei den Gliedern der Kirche und die Höheren können den niedriger Stehenden etwas mitteilen, ohne daß sie selbst dabei verarmen (l. l.). Allein wir wissen auch schon, wie diese Mitteilung nach Wessel beschränkt ist — wie in Wahrheit doch nur Gott die Mitteilung besorgt und eine unmittelbare Einwirkung auf das innere Leben des anderen eigentlich nicht möglich ist. Allerdings hat Christus uns seine Verdienste mitgeteilt, und den Lohn seiner Arbeit und seiner servitus auf uns übergetragen. Aber wie er seinen Platz non merito sed nativo jure besitzt und deswegen eben für uns verdienen konnte, so ist er auch der dispensator (l. l.). Wie sollte aber der Papst oder ein Abt im stande sein, die Austeilung der Verdienste vorzunehmen. Der Papst, der in das Verhältnis zwischen Gott und Mensch nicht eingreifen kann, hat weder über das Verdienst Christi noch über die der Heiligen Gewalt, die von dem desiderium der Gläubigen abhängige Teilnahme daran kann der Papst nur durch Mahnen und Lehren zum Behuf der Erweckung dieser Sehnsucht fördern. Aber auch die Begründung der Ablässe durch die Zuteilung per modum suffragii unterzieht Wessel schließlich noch seiner Kritik. Allerdings hat die Fürbitte ihren Wert und die Gemeinde der triumphierenden Heiligen bringt ihre Bitten Tag und Nacht für uns vor Gottes Thron, aber selbst diese Bitten teilen die justificatio nicht potestative zu, sondern können auch nur zur praeparatio beitragen, nach dem Maße der vorhandenen Disposition (de comm. sanct. p. 810). Aber darüber hat doch der Papst keine Macht. So kann denn der Ablaß von Wessel nur als eine in jeder Beziehung ungegründete und ungereimte Meinung angesehen werden.

Bei der Grundanschauung Wessels vom christlichen Heilsleben, wonach dasselbe nicht sowohl aus dem gewaltsamen Bruch mit der sündigen Vergangenheit entstehen und die Narben desselben an sich tragen, sondern eine stetige Entwickelung darstellen sollte, konnte Wessel auch sich nicht entschließen, an einen gewissermaßen gewaltsamen Abschluß dieser Entwickelung durch den Tod zu glauben. Vielmehr hielt er eine auch über den Tod hinausgehende Weiterentwickelung des in der Liebe bestehenden Christenlebens für durchaus notwendig. Aber eben weil diese Entwickelung schlechterdings notwendig ist für das menschliche Heil, weil die vollkommene Liebe ohne sie gar nicht zu stande kommen kann, darum erscheint ihm der Gedanke so absurd, daß eine irdische Macht in diese Entwickelung eingreife. Von Satisfaktionen im Fegfeuer will Wessel zum voraus nichts wissen. Das Feuer, welches der hl. Seelen, die diese Welt verlassen, wartet, und in welchem sie an den Werken,

je nachdem sie dieselben im Fleische gethan, Schaden leiden werden, ist als purgatorius, nicht als satisfactorius bezeichnet, da ja von Satisfaktionen bei Reinheit des Herzens nicht mehr die Rede sein kann. Denn was vergangen ist, das ist nicht mehr in der Macht des Gerechtfertigten und durch den Tod des großen Hohenpriesters eingeschläfert, dessen 5 Frucht denen, die mit völliger Liebe ihm anhängen, geschenkt wird (de purg. p. 836). Das Fegfeuer reinigt mehr den Schmutz, welcher auch dem vom Fleische losgewordenen Menschen noch anhaftet, als daß es Qual bereitet (l. l. p. 829). So gewiß aber die Sünde als amor sui, nicht wie sein Gegner Hoek meint, wesentlich nur im Fleische liegt, so gewiß ist eben eine innerliche Reinigung noch nötig auch nach Ablegung des Fleisches (ep. 10 ad Hoek p. 907). Von selbst ist darum verständlich, daß Wessel den Gedanken ablehnt, daß es sich um ein körperliches Feuer handeln könnte. Das Fegfeuer ist vielmehr ein ignis rationabilis (l. l. p. 904), das rationabili disciplina uniuscujusque opus probat, alle schlechte Liebe als Heu, Holz, Stoppeln u. s. w. verbrennt. Es hat den rationalen Schmutz unvollkommener Weisheit, unvollkommenen Urteils über Gott und unvollkommener 15 Gerechtigkeit abzuthun, also memoria, intelligentia und voluntas zu reinigen. Dies geschieht durch Mitteilung der sapientialis cognitio Dei, durch die illuminatio intelligentiae per sublimem glorificationem Dei, endlich durch beata fruitio Dei (l. l. p. 831). Wessel denkt sich diesen Prozeß durch die Engel vermittelt, welche gewissermaßen die institutio übernehmen. Doch geht er diesem aus dem Areopagiten entnommenen Gedanken 20 nicht weiter nach. Schließlich ist es doch das ewige Wort selbst, das diese Weiterentwickelung herbeiführt und die Erleuchtung durch Engel kann ja nicht ohne Mitwirkung des trinitarischen Gottes vor sich gehen. Dieser Zustand kann nun kein Zustand des Elends sein. Die im Fegefeuer Befindlichen stehen nicht sub virga lictoris, sondern sub disciplina patris instituentis et eorum cotidiano profectu gaudentis (l. l. p. 834). 25 Der Eintritt in das Fegefeuer ist also ein Fortschritt dem gegenwärtigen Zustand gegenüber. Die Hinwegnahme des Fleisches bedeutet ja immerhin die Hinwegnahme von Schranken, welche der völligen Erkenntnis und Liebe entgegenstehen. Die phantasmata sind hinweggenommen. Es wird nicht mehr durch Sprichwort geredet, das Evangelium zeigt sich ohne Hülle (l. l. p. 849) und ist ein ewiges Evangelium. Darum ist der Tod 30 denn allerdings ein gewisser Wendepunkt. Wie das Fegfeuer eben nur denen offen steht, welche bereits in Liebe dem Grunde Christo anhängen, wie es sich nur noch um Ausbrennung der peccata venialia, nicht mehr um Bekehrung handeln kann (l. l. p. 834), so begleitet diesen Zustand auch das Bewußtsein, der Versuchung und der Möglichkeit des Falls entnommen zu sein (l. l. p. 837). Es ist also das Fegefeuer mit einem Worte ein 35 Paradieseszustand, der eben dadurch den ersten Paradieseszustand Adams übertrifft, daß die Versuchung ausgeschlossen ist (l. l. p. 831. 833). Und wie der Schächer, so müssen auch alle Heiligen durch diesen Zwischenzustand notwendig hindurchgehen, weil es eben in diesem Zeitleben keine Vollendung der Liebe giebt. Wenn nun aber bei dieser Auffassung, daß das Fegefeuer nur die Entwickelung der schon vorhandenen Liebesgemeinschaft mit Christo 40 sei, die Väter des A. Bundes zu kurz zu kommen scheinen, so sieht sich Wessel (l. l. p. 844) zu dem Gedanken fortgetrieben, daß doch unter Umständen diese Verbindung mit Christo auch erst nach dem Tode nachgeholt werden könne.

Das Wort Fegfeuer hat nun aber doch einen Klang, welcher ohne Frage auf etwas Schmerzliches hinweist, und so sucht Wessel denn auch zu zeigen, wie allerdings bei dieser 45 Entwickelung noch ein Moment des Schmerzes sich finde. Das Feuer ist reinigend, denn es ist das von Christus gebrachte Feuer der Frömmigkeit. Die Liebe ist ebenso ein Feuer wie Gott selbst. Je näher wir diesem Feuer kommen, desto mehr brennt dasselbe und verbrennt alles Unreine. Dieses Verbrennen kann nicht ohne einen gewissen Schmerz sein. Denn, ergriffen von der Liebe Christi, durch welche sie zu seiner Nachahmung sich an-50 getrieben fühlen, entbrennen die Seelen von Liebe, aber weil sie noch nicht würdig lieben, adhuc differuntur et affligitur anima eorum. Diese adflictio ist freilich nicht Schmerz, sondern göttliche Trauer — eine Trauer, die dann vorwärts treibt et quanto moerentior anima tanto sanctior tantoque impetrantior (ep. ad Hoek p. 909). So ist dieser Schmerz also eigentlich doch immer im Aufhören begriffen und wie die 55 Sündenvergebung an der Gerechtigkeit nur eigentlich ein verschwindendes Moment ist, so auch dieser Schmerz an dem im übrigen ungehinderten Fortschritt im Purgatorium. Eine Fürbitte für die Seelen daselbst kann also nur insofern Sinn haben, als sie mit dem auf Vollendung der Verstorbenen gerichteten Willen Gottes identisch ist. So wird denn aus jenem, der Menschen Herzen mit furchtbarer Angst erfüllenden Gemälde der Qualen des Fegefeuers, 60 wie es die Kirchenlehre aufstellte, unter Wessels Händen ein überaus freundliches Bild

eines Paradieses, in welchem die letzten Spuren der Sünde nach und nach getilgt werden. Das Liebesfeuer Christi ist wie eine Naturmacht, welche, allen Widerstand überwindend, die Menschen ihrem Ziele entgegentreibt. Wer von dieser Liebe sich nicht ziehen läßt, ist kein Mensch, sagt er, ja ist eigentlich überhaupt nicht. Wir können uns daher nicht wundern, daß Wessel, obgleich er die Möglichkeit der Abweisung des Heils festhält und von einem Straffeuer des Teufels und seiner Engel wohl weiß, doch diesem verlorenen Teil der Menschheit eigentlich keine Beachtung schenkt. Die Schilderung der **beatitudo visio et fruitio Dei** gegenüber kommt die Hölle eigentlich nicht mehr in Betracht. Der Gedankenzug Wessels geht offenbar auf dem Wege zur *ἀποκατάστασις*, so wenig er diesen Weg bis ans Ende zurückgelegt.

Es ist nicht zu leugnen, daß Ullmann in der Schilderung dieses „Reformators vor der Reformation" zu sehr den Farbentopf der Reformation des 16. Jahrhunderts verwendet hat und insofern hatte Friedrich Recht, polemisch gegen Ullmann vorzugehen. Aber der Versuch, Wessel zum orthodoxen Kirchenmann mit etlichen, durch die damaligen Verhältnisse der Kirche teilweise zu entschuldigenden, bedenklichen Sondermeinungen zu machen, ist mindestens ebenso verfehlt. Ein Mann, der so radikal und prinzipiell wie nur einer die Basis des mittelalterlichen Kirchentums angegriffen, eignet sich nicht zum **testis** gegen Luther. Daß Honius mit den Schriften des alten Magisters sich sofort an Luther wandte, beweist genugsam, wie durch Wessel der Boden gelockert war in seinem engeren Vaterlande für die Bewegung, die von Wittenberg ausging. So weit entfernt wir von der älteren Ansicht über diesen Reformator sind und von der Überschätzung seiner Gemeinschaft mit den Männern des 16. Jahrhunderts, so glauben wir doch das Urteil, daß Wessel zu den bedeutendsten Vorläufern der deutschen Reformation gehört, in obiger Darstellung genügend begründet zu haben. In manchem scheint Wessel freilich mehr rückwärts gewendet zu Bernhard und Augustin, aber hat nicht auch Luther die Gedanken der Vergangenheit wieder zu beleben gesucht? Andererseits blickt Wessel, wie er in seinem System vor allem das **proficere** und **perfici** im Auge hat, auch vorwärts in seinen Anschauungen: so vieles bei ihm klingt auch wieder ganz modern und sicher ließe sich aus ihm eine artige Blumenlese von Analogien mit Schleiermacher herstellen.

(**Herm. Schmidt** †) **S. D. van Veen.**

Wessenberg, Ignaz Heinrich von, geb. 4. Nov. 1774, gest. 6. Aug. 1860. — Litteratur: A. Eigene Schriften. Historische und theologische: Die großen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts in Beziehung auf Kirchenverbesserung, 4 Bde, 1840; Die christl. Bilder, 2 Bde, 1826 ff., 2. Aufl. 1845; Gott und die Welt, 2 Bde, 1857. Zu den Zeitkämpfen: Die deutsche Kirche, ein Vorschlag zu ihrer neuen Begründung u. s. w., 1815 (Auszug bei Mejer, Röm.-deutsche Frage I, S. 239 ff.); Die Stellung des römischen Stuhles u. s. w., 1833; Die Bistumssynode u. s. w., 1849 (diese beiden wurden auf den Index gesetzt, vgl. Reusch, Index II, S. 1082). — Die Bergpredigt Christi, 6. Aufl. 1861; Ueber Schwärmerei, 3. Aufl. 1848.

B. Biographisches und Allgemeines: J. Beck, Frhr. J. H. von Wessenberg, 1862 (wohlfeile Ausgabe 1874, kam auf den Index, s. Reusch, Index II, 1082); Kreuz, Charakteristik W.s, 1863; Friedrich, J. H. v. W. in Fr. von Weech, Badische Biographien II (1878); v. Schulte, W., in AdB Bd 42; vgl. die Charakteristik von Gelzer, Prot. Monatsbl. 1861 und von Koellreuter, Prot. KZ. 1879. — O. Mejer, Zur Gesch. der röm.-deutschen Frage I passim, II, 1, S. 54—86; III, S. 271 ff.; Nippold, Handbuch der neuesten KG. I, 523—531; II, 543—546 u. ö.; Schmid, Gesch. d. kath. Kirche Deutschlands, 1874; Friedberg, D. Staat und die Bischofswahlen, 1874; Friedrich, Gesch. des Vat. Konzils I, 179 ff.; v. Schulte, Gesch. d. Litt. rc. des röm. Rechts III, 317 ff.; „Korrekte" Beurteilung vom kath. Standpunkt: Brück, Die oberrhein. Kirchenprovinz, 1868; ders., Gesch. d. kath. Kirche in Deutschland I, 1887; Werner, Gesch. d. kath. Theologie S. 348 ff. Vgl. Longner, Beitr. z. Gesch der oberrhein. Kirchenprovinz, 1863, S. 151—272; Gareis u. Zorn, Staat u. Kirche in d. Schweiz II, 4 ff.

Geboren den 4. November 1774 zu Dresden als Abkömmling eines alten alemannischen Freiherrngeschlechtes, das seinen Namen von der im Kanton Aargau gelegenen Stammburg führt, zweiter Sohn des kursächsischen Konferenzministers Joh. Phil. Karl von W., erhielt er zwar eine sorgfältige Erziehung, soweit sie vom Vater und der frühverstorbenen Mutter besorgt wurde, sein erster Unterricht aber, den er von einem geistlichen Hauslehrer erhielt, war in vieler Beziehung mangelhaft. Die glückliche Begabung und der Lerntrieb des aufgeweckten Jungen konnten die Ungründlichkeit der klassischen Bildung nicht ersetzen, woraus sich wohl auch manche Inkorrektheiten erklären, von denen er später als Schriftsteller sich nicht ganz frei zu halten vermochte. Im Jahre 1790 kam er mit seinem älteren Bruder nach Augsburg in das von Exjesuiten geleitete Institut

St. Salvator. Da aber der jesuitische Geist den beiden jungen Leuten nicht zusagte, sandte der Vater sie auf ihren Wunsch nach Dillingen zu akademischen Studien. Heinrich war schon von Kind auf als jüngerer Sohn und aus eigener Neigung zum geistlichen Stande bestimmt, trat auch schon 1792 in den Genuß mehrerer Pfründen. Neben anderen 5 Lehrern, wie dem kantischen Philosophen Weber, dem Dogmatiker P. B. Zimmer ꝛc., war vornehmlich J. M. Sailer (s. Bd XVII, 337 ff.) von nachhaltigem Einfluß auf den jungen W. Als 1794 eine schändliche Intrigue, angezettelt von dem apostolischen Nuntius in München, Sailer aus Dillingen vertrieb, ging W. nach Würzburg, wo er neben den theologischen Vorlesungen von Oberthür, Berg, Feder auf Seufferts Rat auch 10 juristische Kollegien besuchte. Dort lernte er auch den damaligen Koadjutor von Mainz und Konstanz, Karl Theodor von Dalberg, kennen, mit welchem er später in eine nahe und wichtige Verbindung kommen sollte. Das Heranrücken der Franzosen veranlaßte W., 1796 nach Wien zu gehen. Die dortige Universität bot einem strebsamen Jünglinge seiner Art wenig Nahrung; daher beschränkte er sich (außer den kirchenhistorischen Vor- 15 lesungen des Josephiners Dannenmayr) fast ganz auf den Gebrauch der Bibliothek, benützte aber auch daneben die sich ihm bietende Gelegenheit zur Einführung in das Gebiet der Kunst und verkehrte in den höchsten politischen Kreisen, bei dem mit ihm verwandten Metternich, beim Reichskanzler Colloredo, Minister Reischach, Joh. von Müller ꝛc. Die unglücklichen Kriegsereignisse der nächsten Jahre 1797 ff. und deren Rückwirkung auf 20 Deutschland und Österreich dienten dazu, ihm die ganze Erbärmlichkeit der damaligen staatlichen und kirchlichen Zustände zum Bewußtsein zu bringen, aber auch jene deutsch-patriotische Gesinnung in ihm zu wecken, die sein Leben lang die mächtigste Triebfeder seines Handelns wurde. In Wien war seines Bleibens nicht lange, er ging 1798 nach Konstanz, wo er eine Domspräbende besaß, und lebte dort in der Stille, mit eifrigen 25 Studien, bes. kirchenrechtlichen und geschichtlichen, beschäftigt, deren Früchte in einzelnen litterarischen Versuchen an die Öffentlichkeit traten. In einer poetischen Epistel „Über den Verfall der Sitten in Deutschland“ (Zürich 1799) witterten feine Pfaffennasen bereits den ihnen widerwärtigen Geist einer freien, aber streng sittlichen Weltanschauung; man suchte ihn als Jakobiner oder Illuminaten zu verdächtigen. Er wurde Beisitzer der 30 geistlichen Regierung in Augsburg, wo er sich aber nicht behaglich fühlte. Darum folgte er gerne dem Ruf des indessen zum Bischof von Konstanz gewählten Dalberg als Generalvikar der Konstanzer Diöcese, ein Amt, welches er 1801 antrat, beseelt, wie er selbst sagt, von der einen Idee, in deren Verwirklichung er seine Lebensaufgabe erkannte, „eine wahre Verbesserung der kirchlichen Zustände“ zu bewirken.

35 Zunächst handelte es sich um Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten in den zur Konstanzer Diöcese gehörigen Teilen der Schweiz, und zwar vor allem um Erhaltung des Kirchenvermögens, — eine Aufgabe, die W. im Auftrag seines Fürstbischofs durch einfachen Nachweis des Rechtes und durch die jedermann erkennbare Lauterkeit seiner Gesinnung so rasch und glücklich löste, daß er sogar durch ein päpstliches Breve dafür belobt 40 wurde. Noch mehr Lob hätte es verdient, daß W. seine Diöcese geistig zu beleben und sittlich zu heben suchte, indem er vor allem dem Klerus eine gründlichere und umfassendere wissenschaftliche Bildung zu geben und ihn zu eifrigerer und fruchtbarer geistlicher Thätigkeit in Kirche, Schule, Seelsorge ꝛc. anzuregen bemüht war. Zu diesem Zweck wurde das Priesterseminar in Meersburg neu organisiert, dem W. auch seine persönliche Thätigkeit 45 in ausgedehntem Maße widmete, und ebenso in der Schweiz die Errichtung eigener geistlicher Seminarien in St. Gallen, Luzern, Einsiedeln teils zu stande gebracht, teils wenigstens angestrebt. Es wurden neue Lehrkräfte gewonnen, regelmäßige Prüfungen eingeführt, der philosophische und theologische Kurs ausgedehnt. Den angestellten Geistlichen sollten regelmäßige Pastoralkonferenzen zu Sporn und Anleitung dienen; es wurden 50 Lesevereine und Kapitelsbibliotheken gegründet, Preisfragen gestellt, eine Zeitschrift herausgegeben u. d. T.: Archiv für die Pastoralkonferenzen im Bistum Konstanz. Ganz besonders suchte W., ein persönlicher Freund und Verehrer Pestalozzis, auch das Volksschulwesen und die pädagogische Ausbildung seiner jungen Kleriker zu fördern. Waren aber schon diese Dinge in den Augen der römischen Kurie und ihrer Sendlinge nur 55 zweifelhafte Verdienste, so fand man den Argwohn aufklärerischer Tendenzen bestärkt und bestätigt durch die Versuche W.s, auch auf dem Gebiete des katholischen Gottesdienstes bessernde Hand anzulegen, Wallfahrten, Prozessionen, Bruderschaften, übermäßige Feiertage zu beschränken, dagegen Predigt und Katechese zu heben, deutsche Kirchenlieder und deutsche Kultussprache einzuführen, ein neues Andachtsbuch für das Volk, eine neue 60 Agende für die Geistlichen zu erlassen, das van Eßsche NT und Christoph Schmids bib-

liſche Geſchichte zum Schulbuch zu machen ꝛc. Der erſte Schlag ſeitens der Gegner beſtand in der Losreißung der Schweiz vom Bistum Konſtanz, infolge eines päpſtlichen Breves vom Jahre 1814 (das Nähere ſ. bei Nippold II, 543ff.). Die weitergehende Forderung des päpſtlichen Breves dagegen, W. als Generalvikar unverzüglich zu entlaſſen, da derſelbe wegen ſeiner verkehrten Lehren, böſen Beiſpiele und tollkühnen Widerſtands gegen die Befehle des hl. Stuhles nicht mehr geduldet werden könne (famosum illum W., de cujus perversis doctrinis, pessimis exemplis et temerariis obluctationibus adversus sedis Ap. jussiones delata ea nobis sunt etc.), wurde von Dalberg einfach ignoriert und — in offener Auflehnung wider jenes päpſtliche Verlangen — W. zum Koadjutor cum spe succedendi für den noch übrigen deutſchen Teil der Konſtanzer Diöceſe ernannt. Als Dalberg am 10. Februar 1817 ſtarb, wurde W. vom Domkapitel ſofort einſtimmig zum Kapitularvikar oder Bistumsverweſer gewählt; die badiſche Regierung gab ihre Zuſtimmung (17. Februar); die Freiburger theologiſche Fakultät machte ihn zum Dr. theol. honoris causa — von der römiſchen Kurie aber wurde die Wahl durch ein Breve vom 15. März verworfen. Man verbreitete gegen ihn die gehäſſigſten Verleumdungen: er habe die Gottheit Chriſti geleugnet, ſei ein Werkzeug der Freimaurer, habe ſich bei allen guten Katholiken verdächtig gemacht ꝛc. Der Großherzog Karl von Baden hatte Ehr- und Rechtsgefühl genug, einen Mann wie W. dem römiſchen Haſſe nicht preiszugeben; er erklärte das päpſtliche Breve für unwirkſam und nahm ſich in einem Schreiben vom 16. Juni 1817 des in Rom arg verleumdeten Mannes aufs wärmſte an, während in Deutſchland ein heftiger Federkrieg pro und contra W. (vgl. Tübinger ThQS 1819, S. 96ff. Rom und W.; Weiteres bei Longner, Beck und Nippold a. a. O.) ſich entſpann.

W. aber machte ſich im Juni 1817 auf den Weg nach Rom, um ſich ſelbſt und ſein Recht dort perſönlich zu verteidigen. Der Papſt ließ ihn nicht vor ſich. Nach langem Weigern wurde ihm endlich ein Verzeichnis der wider ihn eingelaufenen Beſchwerden und Denunziationen mitgeteilt. Er widerlegte die einen und wies die anderen als ehrloſe Verleumdungen zurück. Es half nichts, da man in Rom nicht rechtfertigende Erläuterungen wollte, ſondern einen einfachen Widerruf. „Er ſolle ſich dem Papſt in die Arme werfen“, — verlangte Kardinal Conſalvi von ihm in der Schlußaudienz — „für das Vergangene Abbitte leiſten, für die Zukunft ſich als gehorſamer Sohn der Kirche erklären, ſo werde alles vergeſſen ſein“. W. erbat ſich Bedenkzeit, reiſte mit dem öſterreichiſchen Geſandten Fürſten Kaunitz nach Neapel, um ſich dort die Sache mit mehr Ruhe zu überlegen, entſchloß ſich dann aber, die Erklärung nicht zu geben und reiſte nach Deutſchland zurück. Die Beſtätigung ſeiner Wahl wurde aufs neue verweigert. W. erklärte dem Großherzog, daß er einer definitiven Ordnung der katholiſchen Kirche in Baden durch ſeine Perſon nicht hinderlich ſein wolle, war jedoch bereit, die Bistumverweſung bis dahin noch fortzuführen, um ſo mehr, da die ganze Diöceſangeiſtlichkeit ihm ihr Vertrauen und ihre Anhänglichkeit gegenüber von den gegen ihn ausgeſtreuten Verleumdungen ausgeſprochen hatte. Der Großherzog brachte das Verfahren Roms zur Kenntnis der deutſchen Regierungen und des Bundestages durch eine vom Staatsrat W. Reinhardt ausgearbeitete offizielle Denkſchrift vom 17. Mai 1818, die dann auch mit zahlreichen Dokumenten zu Frankfurt 1818 und in der Augsb. Allg. Ztg. publiziert wurde. Der Bundestag that nichts, Rom antwortete nicht, und dabei blieb es. Unter dem Nachfolger Karls, Großherzog Ludwig, der den 18. Dezember 1818 zur Regierung kam und dem ein Charakter wie W. aus verſchiedenen Gründen zuwider war, hatten die Gegner leichtes Spiel. Als durch die bekannten Circumſkriptionsbullen das Bistum Konſtanz aufgehoben und ein Erzbistum in Freiburg errichtet wurde, es aber nicht gelungen war, die Genehmigung Roms zur Wahl W.s ſei es für dieſes ſei es für Rottenburg zu erhalten, hielt W. es für ſeine Pflicht, auszuharren bis zur definitiven Auflöſung des Bistums Konſtanz. „Wir ſind nicht in der Welt um Komödie zu ſpielen“ — ſchreibt er an Dekan Burg den 24. Dezember 1824 — „ſondern unſere Pflichten ſollen wir bis ans Ende, ohne rechts und links zu ſchauen, erfüllen“. Erſt 1827, nachdem der bisherige Dompfarrer Boll von Freiburg zum Erzbiſchof gewählt und am 21. Mai in Rom präkoniſiert und nachdem durch den päpſtlichen Bevollmächtigten die förmliche Auflöſung des Konſtanzer Vikariats verkündigt war (15. Oktober), verabſchiedete ſich W. in einem würdigen Schreiben von ſeinem Klerus und ſchied von einem Amt, zu dem er wie wenige berufen war, um hinfort ganz ſeinen Studien, dem Verkehr mit ſeinen Freunden und den Werken der Wohlthätigkeit zu leben. Statt des kirchlichen aber hatte ſich ihm bereits ein politiſcher Wirkungskreis eröffnet, indem er ſeit 1819 als Bistumsverweſer, dann ſeit

1829 als Vertreter des grundherrlichen Adels in die erste Ständekammer des Großherzogtums Baden eingetreten war, der er dann bis 1833 angehörte. Auch hier war es, um es mit einem Worte zu sagen, der Liberalismus in seiner besten und achtungswertesten Gestalt, der an ihm einen warmen, beredten und einflußreichen Vertreter hatte. Auch 5 wo er unter den Mitgliedern der ersten Kammer mit seinen Anschauungen allein stand, verlor er Mut und Geduld nicht, gegenüber den Karlsbader Beschlüssen und anderen Produkten der Reaktionsperiode die Sache des Rechts und der Humanität zu verteidigen. Insbesondere bethätigte er auch hier seine Liebe für das Schulwesen durch seine Fürsorge für die Errichtung von Lehrerseminarien, Real- und Gewerbeschulen, Blinden-, Taub- 10 stummen-, Rettungsanstalten u. dgl. 1833 aber legte er sein Mandat nieder, weil auch in Baden die Junkerpartei obenan wollte und in ihm nicht ihren Mann fand. Seitdem lebte er in Konstanz in stiller litterarischer und philanthropischer Thätigkeit, allgemein verehrt von Hohen und Niederen, wie ja auch in den Jahren des Kampfes die Reinheit seines Charakters, die Unbescholtenheit seines Privatlebens selbst von den Gegnern nie- 15 mals angetastet worden war. Sein Freundeskreis und sein brieflicher Verkehr war ein sehr ausgedehnter; unter seinen Bekannten finden wir auch die Familie Bonaparte, da die Königin Hortensia in der Nähe von Konstanz das Gut Arenenberg besaß. W. war es, der den Prinzen Napoleon, als er nach dem Straßburger Attentat (1838) in Gottlieben bei Konstanz auf schweizerischem Gebiet sich aufhielt, zur freiwilligen Entfernung 20 vermochte und dadurch einem drohenden Konflikt zwischen der Schweiz und Frankreich vorbeugte. Auch die Gestaltung der kirchlichen Dinge verfolgte er fortan als aufmerksamer Beobachter und erfahrener Beurteiler, wie das seine Korrespondenz mit Bunsen zeigt. Kurz vor seinem Tod erlebte er noch die Freude, im März 1860 das badische Konkordat des Jahres 1859 verworfen zu sehen. Da ihn aber der Gedanke beunruhigte, 25 daß es nach seinem Tode gelingen könnte, das Gerücht auszustreuen, als hätte er selbst noch einen Widerruf gethan und sich seinen Gegnern als reuiger Sünder zu Füßen geworfen, so ließ er noch drei Tage vor seinem Ende einige Freunde zu sich bitten, gegen die er seine unveränderten Überzeugungen in Ruhe und Klarheit aussprach. Am 6. August 1860 ist er entschlafen. Die Teilnahme an seinem Leichenbegängnisse war eine beispiel- 30 lose; der hohe Klerus blieb fern; der Großherzog sandte einen Stellvertreter. W. ruht im Konstanzer Dom. Sein Vermögen vermachte er größtenteils einer von ihm gegründeten Kinderrettungsanstalt, seine Bibliothek und Kupferstichsammlung der Stadt Konstanz.

Zwei leitende Ideen treten in W.s Leben und kirchlicher Wirksamkeit hervor — die 35 Idee einer national-deutschen Kirche und die einer Wiederbelebung der Konzilien. In erster Beziehung ist ihm die gallikanische Kirche mit ihren vier Artikeln von 1682 ein hohes Vorbild; er belobt Napoleon I., daß er auf dieser Grundlage fortzubauen gesucht, und beklagt die nach dessen Sturz erfolgte Wiederherstellung des päpstlichen Absolutismus und der Gesellschaft Jesu, weil er von dieser eine neue Gefährdung des Friedens der 40 Kirche wie der Ruhe der Staaten voraussieht. Als 1814 der Wiener Kongreß zusammentrat, glaubte W., der von Dalberg zur Vertretung der kirchlichen Interessen nach Wien geschickt war, den rechten Moment gekommen, um, wie dies auch Dalberg wünschte, für die katholische Kirche Deutschlands eine einheitliche Konstituierung mit Diöcesan-, Provinzial- und Nationalsynoden und einen Primas an der Spitze, und ebendamit zugleich 45 eine größere Unabhängigkeit der Kirche teils von Rom, teils von der staatlichen Bureaukratie zu erlangen. Er gab sich alle Mühe, die in Wien versammelten Politiker durch Unterredungen und Denkschriften für jene Idee zu gewinnen. Auch fanden seine Schriften: „Die deutsche Kirche, ein Vorschlag zu ihrer neuen Begründung und Einrichtung, Zürich 1815" und „Betrachtungen über die Verhältnisse der katholischen Kirche im Umfang des 50 deutschen Bundes" (vom Jahre 1816) einen ermutigenden Beifall. Aber schmachvoll entzog man sich der Verwirklichung dieses Gedankens. Obenan unter den Gegnern standen Konvertiten wie Fr. Schlegel, Zacharias Werner ꝛc., welche nach echter Apostatenweise sich jeder Machination wider antirömisches Wesen zu Diensten stellten. Daneben traten bereits die partikularistischen Sonderbestrebungen der einzelnen Bundesstaaten hervor, die 55 von den Römlingen benutzt wurden, um Separatkonkordate zu stande zu bringen und dadurch den Zusammenschluß der deutschen Katholiken zu einer einheitlichen Nationalkirche zu verhindern.

W.s hohe Meinung vom Wert synodaler Einrichtungen für die Kirche beruhte weniger auf kirchenhistorisch begründeter Sachkenntnis als auf der liberalen, sozusagen 60 konstitutionellen Grundstimmung seiner Seele. Weder seine persönlichen Erfahrungen noch

seine historischen Studien hätten sonst es vermocht, ihn zu jenem Glauben zu bringen. Denn praktische Erfahrungen auf diesem Gebiet konnte er machen, als Napoleon 1811 ein Nationalkonzil nach Paris berief, zu dem W. von Dalberg mitgenommen wurde und für dessen Geschichte seine Aufzeichnungen eine interessante Quelle bilden (s. Beck S. 180 ff.; Mejer I, 364 ff.). Der Erfolg war bekanntlich Null. Seine geschichtlichen Studien auf diesem Gebiete aber liegen vor in seinem mit großem Fleiß gearbeiteten Hauptwerk: Die großen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts in Beziehung auf Kirchenverbesserung geschichtlich und kritisch dargestellt mit einleitender Übersicht der früheren Kirchengeschichte, Konstanz 1840, 4 Bde. Wie viel für eine wirkliche Reformation der Kirche durch Konzilien erreicht werde, davon konnte gerade dieser Teil der Geschichte nicht allzu sanguinische Hoffnungen erwecken.

W.s theologisch-kirchliche Denkweise werden wir wohl am richtigsten bezeichnen, wenn wir sagen, er stehe in der Mitte zwischen M. Sailer und B. M. Werkmeister (s. diese Artikel und O. Mejer I, 262 ff.). Als ein Mann, dem das Christentum nicht äußere Form, sondern Sache des Herzens und Wandels ist, weiß er sich beiden nahe verwandt; aber wie sich von Sailers mystischem Zug nichts bei ihm findet, so läßt andererseits seine poetische Anlage und sein historischer Sinn es bei ihm nicht zu Werkmeisters Rationalismus kommen. An kirchenpolitischer Einsicht und Energie überragt er beide; an mannhafter Festigkeit in der eigenen freigewonnenen Überzeugung kommt ihm Sailer nicht gleich; in theologischer Wissenschaft steht er mit beiden ungefähr auf gleicher Stufe, d. h. es mangelt ihm wie jenen an Gründlichkeit des Forschens, an Tiefe und Umfang der theologischen Erkenntnis. Bezeichnend ist es z. B., wenn W. in seinem großen Geschichtswerk (IV, 421) als Haupthindernis aller rechtschaffenen Kirchenreform die theologischen Systeme betrachtet und dafür eine Rückkehr zu dem in Glauben, Hoffnung und Liebe bestehenden Urchristentum fordert, das sich alles Grübelns und aller Zänkereien über den Glauben enthalte, das keine Theorien menschlicher Wissenschaft erzeuge, aber das Streben der Vernunft nach Wissenschaft ehre. W.s Geschichtschreibung leidet an dem Mangel, daß der Liberalismus seiner persönlichen Gesinnung einer objektiven Geschichtsbetrachtung in den Weg tritt, woraus sich vielfach flache oder schiefe Urteile und Reflexionen ergeben. Auch fehlt es ihm trotz der Masse von Litteratur, die er benutzt oder citiert, doch an der soliden Gelehrsamkeit und wissenschaftlichen Methode, die für eine kirchenhistorische Arbeit notwendige Voraussetzung ist (vgl. die strenge Beurteilung, die das Werk, bes. sein erster Band, in der Tübinger ThQS 1841, S. 616 ff. von Hefele erfahren hat, aber auch die weit günstigere Beurteilung in den GgA 1840, S. 1643 ff.). Auch W.s Schriften aus dem Gebiet der praktischen Theologie und Pastorallehre zeichnen sich nicht durch besondere Tiefe oder Schärfe aus: seine Mitteilungen über die Verwaltung der Seelsorge nach dem Geist Jesu und seiner Kirche, Augsburg 1832, und seine Arbeiten für das von ihm gegründete „Archiv für die Pastoralkonferenzen 1804—14“ stehen an Gehalt hinter Sailer weit zurück. Hiermit steht im Zusammenhang, daß er außer seiner Konziliengeschichte fast nur kleinere, rasch gearbeitete Gelegenheitsschriften erscheinen ließ; auch Monographien wie die „über Schwärmerei“ (1833), die sich selbst als historisch-philosophische Betrachtungen bezeichnen, oder sein letztes Werk: Gott und die Welt oder das Verhältnis der Dinge zueinander und zu Gott, 1857, 2 Bde (eine Art von Pendant zu Humboldts Kosmos) kommen über den Standpunkt eines popularphilosophischen moralisierenden Räsonnements nicht hinaus. Wenn er endlich auch als Dichter öffentlich aufgetreten ist (Sämtl. Dichtungen von J. H. von W., 7 Bde, Stuttgart und Tübingen 1834—54), so ist es zwar ein schöner Zug der Humanität, daß er, was ihn innerlich bewegte, tröstete und erfreute, in poetischer Form auszusprechen liebte; aber außer einer gewissen, teils an Haller und Klopstock, teils an Matthison erinnernden, Formgewandtheit gehen ihm die Eigenschaften eines Dichters doch ziemlich ab, und auch die gehobenen, kräftigen Stellen seiner lyrischen, epischen und didaktischen Poesien sind doch mehr rhetorisch als wirklich poetisch. Auch ein Trauerspiel hat sich in seinem Nachlaß gefunden (Kaiser Friedrich II., Freiburg 1863 in 2. Auflage erschienen), worin sein deutscher Sinn gegenüber von welscher Tücke kräftig sich ausspricht; für die Bühne war es weder geeignet noch bestimmt (vgl. über W. als Dichter: Gödeke, Grundriß III). — Allein wenn wir ihm auch weder in der Kunst, noch in der Wissenschaft einen ersten Preis zuzuerkennen vermögen. — Eines kommt ihm doch zu, was nicht alle haben, die ihm in jenen Stücken den Rang ablaufen: die Gediegenheit eines makellosen christlichen Charakters, verbunden mit einer edlen allgemein-menschlichen Bildung. Beides zusammen macht ihn zum liebenswürdigsten und achtungswertesten Typus jenes liberalen, nationalen und humanen

Katholicismus, der in den ersten Dezennien des 19. Jahrhunderts bei dem größten Teil seiner süddeutschen Glaubensgenossen, bei Klerikern und Laien, die vorherrschende Stimmung und Richtung war, bevor dieselbe durch einen neuaufgekommenen romanisierenden und jesuitischen Katholicismus verdrängt wurde. Obwohl ihn noch der neueste Beurteiler 5 in dem dieser letzteren Richtung angehörenden Kirchenlexikon glattweg als „antikirchlich" stigmatisiert, wird sein Andenken als das eines erleuchteten frommen Katholiken, eines mutigen deutschen Patrioten, eines edlen Vorkämpfers der Geistes- und Gewissensfreiheit in Ehren bleiben bei allen denen, die ihn und die Früchte seines Wirkens wirklich gekannt haben. (**Wagenmann** †) **Benrath.**

10 **Wessobrunner Gebet.** — Text in Müllenhoff-Scherers Denkmälern[3] Nr. 1. Dort auch alle bis 1891 erschienenen wichtigeren Erläuterungsschriften, denen aus späterer Zeit hinzuzufügen ist: Kelle, Gesch. der deutschen Litteratur 1, 74ff.; Kögel, Gesch. der deutschen Litteratur 1, 1, 269ff. 1, 2, 452f. 523; ders. in Pauls Grundriß[2] 2, 89ff.; Heinzel, ZöG. 1892 S. 744ff.; Kraus, ZöG. 1894 S. 130. 1896 S. 340f.; Heusler, Anz. f. d. Altertum 22, 252; 15 Mayer, Alem. NF 4, 161ff. sowie ZdA 47, 419. Beschreibung des Kodex Ahd. Gll. 4, 575f. Das beste Faksimile bieten Enneccerus' Aelteste deutsche Sprachdenkmäler, Tafel 9. 10.

Dies am Schluß des zweiten Bestandteils einer aus dem Kloster Wessobrunn südlich von München stammenden und zu Beginn des 9. Jahrhunderts hergestellten Sammelhandschrift unter dem Titel De poeta (= poema) in unvollständiger und nicht lücken- 20 loser Abschrift überlieferte Gedicht, dem ein an andere Formeln mehrfach anklingendes Prosagebet folgt (daher der Name), ist wahrscheinlich bairischen, nicht, wie man früher besonders auf Grund des zweimaligen dat annahm, sächsischen Ursprungs. Allem Anschein nach in den achtziger Jahren des 8. Jahrhunderts verfaßt, schildert es, vielleicht unter Anlehnung an Ps 89, 2, in neun allitterierenden Langzeilen (nicht in der 25 von Müllenhoff behaupteten Form des Liodhahätts, welche für das kontinentale Deutschland nicht nachweisbar ist) den Zustand uranfänglicher Leere, da Gott samt seinen Engeln allein existierte. Mit Unrecht hat man kosmogonische Vorstellungen heidnischer Natur, ähnlich denen der eddischen Völuspá, den ersten fünf Versen unterlegen und deshalb zwischen den Anfängen zweier verschiedenen Dichtungen von der Weltschöpfung 30 scheiden wollen: kein zwingendes Argument spricht wider Einheit und christlichen Charakter aller neun Zeilen. **E. Steinmeyer.**

Westcott, Brooke Foß, geb. 12. Januar 1825, gest. 27. Juli 1901. — Vgl. Arthur Westcott, Life and letters of Brooke Foss Westcott, London 1903, in 2 Bänden. Mit Westcott erreichen wir den letzten des berühmten Triumvirats. Sein Leben muß in 35 Verbindung mit Horts (s. oben Bd VIII S. 368[bes. 23—31]—370) und mit Lightfoots (s. oben Bd XI S. 487—489) betrachtet werden. Westcott, der älteste, überlebte seine jüngeren Genossen manches Jahr; der erste wurde auch der letzte. Das Trio bot eines der schönsten Beispiele der Segen der Freundschaft. Ohne die anderen zwei irgendwie zu verkleinern, dürfen wir Westcott, der auch Lehrer Lightfoots wurde, als den nennen, der als älterer Ge- 40 nosse die beiden anderen besonders beriet. Sein Rat war gewiß in jenem intimsten Kreis, wie sonst, nicht der eines apodiktisch das Richtige Verkündenden, sondern eines miterwägenden anderen Ichs. Diese Freundschaft wurde ein Segen nicht nur für die Mitglieder des Bundes, sondern auch für ihr Land und für alle Theologen, die Englisch lesen können. Westcott hat bei weitem das meiste veröffentlicht, vgl. Life, Bd 2, S. 441—448.

45 Geboren in der Fabrikstadt Birmingham als Sohn eines Privatmannes, der die Geologie, aber besonders die Botanik eifrig betrieb, besuchte W. die „King Edwards"-Schule in Birmingham. Im Jahre 1844 wurde er am 4. Mai Mitglied des Trinity-College in Cambridge, und im Oktober desselben Jahres siedelte er nach jenem Ort über. Im Jahre 1846 gewann er am 23. April ein schwer erkämpftes Stipendium 50 „scholarship", und danach Sir William Browne's Medaille für eine griechische Ode. Im folgenden Jahre erhielt er einen Preis für einen lateinischen „Versuch" — essay — und zum zweitenmal die Medaille für eine griechische Ode, die er vor der Königin Viktoria rezitierte. Die Medaille überreichte ihm der „Prince-Consort" Albert, der eben als Kanzler der Universität eingewiesen worden war. Sein Stand als „undergraduate" hörte im 55 Januar 1848 auf, wo er im Examen für den mathematischen „Tripos" den 24. Platz unter den „Wranglers" einnahm, und am 29. Januar seinen Grad (B.A.) erhielt. Das klassische Examen im Februar stellte ihn und einen Freund von ihm Namens Scott als ein „Doppel-Eins" in der ersten Klasse. Dann fing er mit Privatschülern an, eine besondere Einrichtung des englischen Colleges. Im Herbst wurde Lightfoot ein Schüler von ihm. 60 Ein anderer Schüler, E. W. Benson, war später Erzbischof von Canterbury. Bei seinem

ersten Besuch auf dem Festlande im Sommer vom Jahre 1849 geriet er mitten unter die Kämpfenden in Hessen. In jenem Jahre gewann er als Baccalaureus den Preis für einen lateinischen „Versuch", und er wurde zum „Fellow" des Trinity-College gewählt. Im nächsten Jahre führte eine erfolgreiche Preisschrift zu einem Buch, das im Jahre 1851 erschien: „Die Elemente der evangelischen Harmonie". Die zweite Auflage vom 5 Jahre 1860 erhielt den Titel „Eine Einleitung zum Studium der Evangelien", „An introduction to the study of the gospels"; die achte Auflage ist vom Jahre 1894 und ist noch heute jedem Theologen zu empfehlen, der die Evangelien gründlich kennen lernen möchte. W. wurde, nach dem gewohnten Gang in der englischen Kirche, zuerst zum Diakonus ordiniert, und zwar am 15. Juni 1851 durch J. Prince Lee, dem Bischof 10 von Manchester, der sein „Master" in der Birmingham-Schule gewesen war. Diese Ordination fand in der Parochialkirche von Prestwich statt. Derselbe Bischof ordinierte ihn zum „Priester" in der Kirche von Bolton-le-Moors am 21. Dezember desselben Jahres. Im Januar 1852 übernahm er vorübergehend eine Lehrstelle in Harrow-Schule, die im März zu einer festen Anstellung als „assistant-master" wurde, und er heiratete 15 am 23. Dezember desselben Jahres. Im August 1854 besuchte er Südfrankreich und arbeitete einige Tage über Handschriften auf der Pariser Nationalbibliothek. Das Jahr 1855 sah seinen „Allgemeinen Überblick über die Geschichte des Kanons des NTs", „General survey of the history of the canon of the NT" erscheinen. Dies ist bei weitem die beste allgemeine Behandlung des Kanons, die je geschrieben worden ist, und wird ihren 20 Wert behalten, bis ausgedehnte neue Funde den Gang der Erörterung ändern. Die Mannigfaltigkeit seiner Interessen erhellt daraus, daß er noch im Jahre 1856 die Osterferien trotz schlechten Wetters mit geologischen Ausflügen ausfüllte. Dresden und Umgegend wurden seine Sommerferien im Jahre 1858 gewidmet, wobei er seine Zeit mit eifrigen deutschen Stunden und mit Arbeit über Handschriften auf der Bibliothek aus- 25 füllte. Seine brieflichen Beschreibungen der Bilder in der Galerie verraten einen feinen Kunstsinn. Die 18 Jahre, die er als Lehrer in Harrow zubrachte, wurden mit eifriger Arbeit gefüllt. Einige Predigten wurden veröffentlicht. Seine zahlreichen Artikel in dem berühmten „Smith's Bible Dictionary", namentlich über „NT" und „Vulgata" waren außerordentlich wertvoll. Erst die Arbeiten des Bischofs von Salisbury, John 30 Wordsworth, der W. zum Führer nahm, haben die Ausführungen W.s über die Vulgata überholt. Unterdessen planten die drei Freunde einen großzügig angelegten Kommentar zum NT (s. Lightfoots Bände, oben Bd XI 489, 22—25). Im Jahre 1861 entzog sich W. der Kandidatur für eine Professur in Cambridge, zu Gunsten Lightfoots, der gewählt wurde. Ein populäres Werk über die Bibel in der Kirche „The bible in the church", 35 das im Jahre 1864 erschien, gab ein ausgezeichnetes, noch nicht veraltetes Bild der Aufnahme der ganzen Bibel in der Kirche. W., Lightfoot und Benson besuchten Frankreich und Italien im Sommer 1865, wobei W. in Turin und Mailand in den Bibliotheken arbeitete. Die Zeitschrift „Contemporary Review" brachte im Jahre 1866. 1867 Abhandlungen von ihm über die „Mythen Platons" sowie über „Äschylus" und „Euripides". 40 Es war im Jahre 1866 ebenfalls, daß sein „Gospel of the resurrection", Gedanken über das Verhältnis der Auferstehung zur Vernunft und zur Geschichte erschien. Comte und der Positivismus beschäftigten ihn im Jahre 1867 und er schrieb darüber in der eben genannten Zeitschrift. Im folgenden Jahre veröffentlichte er seine Geschichte der englischen Bibel „History of the English bible", ein Buch maßgebender Bedeutung. 45 Am Weihnachtstag 1868 erhielt er das Angebot einer Domherrnstelle in Peterborough. Er nahm an und wurde Epiphanius 1869 eingewiesen. Im Mai 1870 erhielt er in Cambridge den Grad D. D. Doctor Divinitatis. Am 1. November 1870 wurde er zum Regius-Professor der „Divinitas" in Cambridge gewählt. Als Ersatz für eine Erholungsreise, die seine Mittel nicht erlaubten, fungierte er im Sommer 1870 als Kaplan 50 für die englische Kirche in Gersau. Die Hinreise brachte ihn mitten unter die deutschen Truppen, teils ausziehend, teils verwundet wiederkehrend und seine Briefe zeigen seine hohe Meinung von ihnen und wie er mit in den Hochs einstimmte, als die Züge abfuhren. Im Jahre 1875 wurde er Ehrenkaplan, 1879 „Chaplain-in-Ordinary" der Königin. Einmal bat sich die Königin eine Predigt aus, die er vor ihr in Windsor ge- 55 halten hatte, weil sie sie wieder lesen wollte. Im Jahre 1881 machte ihn Gladstone zum Mitglied der „Ecclesiastical Courts Commission", an deren Arbeiten er eifrig teilnahm. In demselben Jahre erschien sein und Horts großes griechisches NT (s. oben Bd VIII, 368, 42. 43 und 369, 53—58). Am 9. Mai 1883 gab er, auf die unverantwortliche und unerklärliche Aufforderung des Bischofs Magee, seine Domherrnstelle und seine Stelle 60

als „examinierender Kaplan" in Peterborough auf. Die Empörung über die Handlungsweise des Bischofs war allgemein. Innerhalb einer Woche darauf wurde er „examinierender Kaplan" des Erzbischofs von Canterbury, und wenige Monate danach am 2. Februar 1884 wurde er Domherr zu Westminster. Im April 1884 erhielt er den Ehrengrad D. D. von der Universität Edinburgh bei Gelegenheit deren 300. Jahresfestes. Im Jahre 1883 vermied W. die Ernennung zum Dekan von Exeter, in 1885 lehnte er das ihm von Gladstone angebotene Dekanat von Lincoln, und in 1889 das ihm von Lord Salisbury angebotene Dekanat von Norwich ab. Sein Kommentar zum Hebräerbrief erschien im Jahre 1889. Seine letzte große Ceremonie in Westminster war das Begräbnis des Dichters Robert Browning. Denn sein Freund Lightfoot war heimgegangen und W. wurde zu seinem Nachfolger als Bischof von Durham ernannt. Die Königin Viktoria schrieb in dem Sinne an den Erzbischof von Canterbury Benson schon am 3. Januar 1890. Bensons Brief an W. erreichte ihn am 5. März und am 6. März erhielt er von Lord Salisbury die Anzeige, daß die Königin ihn zu ernennen vor hatte, falls er den Posten annehmen wollte. Am 11. März sagte er zu und am 13. wurde die Ernennung verkündigt. Am 1. April wurde er in der Westminster Abtei durch den Erzbischof von York konsekriert. Sein Freund, der Erzbischof von Canterbury saß im Chor in akademischer Bekleidung. Sein Freund Hort hielt die Predigt. Am 15. Mai wurde er „inthronisiert". Nunmehr wurde seine Unterschrift: B. F. Dunelm[ensis]; s. oben Bd XI, 488, 25. Er hat bald danach Gelegenheit gehabt, sein langjähriges Interesse in der Bewegung für Konsumvereine zu zeigen. Schade, daß bei uns die Gebildeten ihr Interesse für diese Bewegung nicht zeigen oder keines haben. Im Oktober 1890 mußte er plötzlich für den erkrankten Erzbischof von York als Vorsitzender des „Church Congress" in Hull eintreten. Man erwartete eine Ablehnung von dem „gelehrten Einsiedler" und war überrascht, eine brillante Eröffnungsrede zu hören, und zu entdecken, daß er zu handeln wußte. Auf diesem Kongreß las er eine Abhandlung über den „Sozialismus", die „die ekklesiastischen Taubenschläge beunruhigte"; er veröffentlichte sie nachher in seinem Buch: „Die Inkarnation und das alltägliche Leben". Die Arbeit in seiner Diöcese war anstrengend und er mußte vielfach nach London reisen, um allerlei Reden zu halten, wie über die Universitätsausdehnung, Frieden, Kirchenverteidigung. Dabei hielt er private Konferenzen in Auckland Schloß, seinem eigenen großen Schloß, im 1891 z. B. über Nationale Versicherung (ob das Arbeiterversicherung war?), und über Konsumvereine. Im Herbste erschien sein „Evangelium des Lebens". Schon im April 1891 hatten die Kohlenbergwerksbesitzer eine Lohnverkürzung in Aussicht gestellt. Am 9. März 1892 traten 80000—90000 Mann in den Ausstand und gingen erst am 3. Juni wieder an die Arbeit. Die Wirkung auf Bahnen, Schiffahrt, und vor allem auf die Industrie war weittragend. Man berechnete die Verluste mit 60000000 Mark. W. wartete, um womöglich zu vermitteln. Am 2. Mai brachte die Timeszeitung einen offenen Brief von ihm an seinen „Rural Dean" in Bishop Auckland — „Bishop Auckland" ist der Name des Ortes, wo, weit von Durham, der Bischof von Durham seinen großen Park mit Schloß hat — worin er die Frage auf die breite Basis des allgemeinen Wohls stellte, und eine Konferenz vorschlug. Am 25. Mai schrieb er an die Arbeitgeber und an die Arbeitnehmer mit bestimmten Vorschlägen. Merkwürdig genug traf es sich, daß die die Annahme der Konferenz verkündigende Depesche ihn erreichte, als er in London bei der Jahresversammlung der „International Arbitration Association" den Vorsitz führte. Den folgenden Tag, den 1. Juni wurde in seinem Schloß die Konferenz durch eine kurze, ausgezeichnete Ansprache von ihm eröffnet. Nach gemeinsamer Beratung unter seinem Vorsitz, schieden sich die beiden Gruppen für spezielle Beratungen und der Bischof ging zwischen ihnen hin und her. Schließlich plaidierte er bei den Arbeitgebern für die Annahme der vermittelnden Vorschläge. Tausende von Arbeitern belagerten das Schloß fünf Stunden lang. Sie sahen die Delegierten der zwei Seiten gelegentlich an den Fenstern ihrer zwei Zimmer. Der Sonderzug, der den Bischof nach Peterborough, wo er bei der Einweihung der neuen Arbeit an der Kathedrale predigen mußte, führen soll, wird zurückgehalten. Endlich willigen die Arbeitgeber ein. Die Arbeiter rufen „Hoch", bis sie heiser sind. Die Nachricht fährt wie ein Lauffeuer durch das ganze Land. Am 3. Juni fing die Arbeit wieder an. Nach diesem Höhepunkt brauchen wir die Jahre nicht genau zu verfolgen. Sie wurden voll gefüllt mit der eifrigsten Thätigkeit, mit Predigten, Reden und Vorträgen von einem Ende des Landes bis zum anderen.

W. in seinem winzig kleinen Leib war ein großer Mann von vielseitiger Begabung.

Als Jüngling, aber auch als Bischof zeichnete er mit feinem Gefühl und mit sicherem Stift. Er war, wie Lightfoot und Hort ein geübter, bewanderter Botaniker, und außerdem ein guter Geolog, wenigstens in den früheren Jahren. Als Christ und Theolog dürfte man ihn einen Pietisten und einen Mystiker nennen. Er war gegen alle Bekenntnisse. Er hielt es für anmaßend, das zu bestimmen, was die Schrift nicht bestimmt hatte. Die Schrift war für das Leben und nicht für Dogmatik. Ein Streit über die Lehre der Versöhnung kam ihm „unaussprechlich traurig" vor. Nach einem Besuch in La Salette hat er einen Artikel darüber geschrieben, und der Artikel war schon gesetzt, doch hat er ihn auf Wunsch Lightfoots nicht veröffentlicht, weil Lightfoot meinte, W. würde der Mariolatrie angeklagt werden. Aber ein Traktat über die „Auferstehung als eine Thatsache und als eine Offenbarung" wurde ebenfalls schon gesetzt, ebenfalls aber unterdrückt, weil der Referent in der „Gesellschaft für die Beförderung christlichen Wissens" Häresie darin fand. Und auf liberaler Seite klagte man ihn an, er habe seine Meinung nicht offen ausgesprochen, er dürfe bei seinen liberalen Ansichten nicht Mitglied der englischen Staatskirche bleiben. Er aber ging seinen Weg und diente seinem Schöpfer, seinem Geschlechte, seiner Kirche, seinen Freunden, jedem Menschen, dem er nahte, mit ganzer Kraft. Er hat geradezu Enormes geleistet. Sein Briefwechsel allein war genug, um eine gewöhnliche Lebensaufgabe zu bilden. Er hat nicht nur Vertrauen zu Gott, sondern auch fast unbeschränktes Vertrauen zu den von ihm begegneten Menschen gehabt. Er traute jedem das Beste zu, nahm von jedem an, daß er das Beste wollte. Auf diese Weise hat er manchem dazu geholfen, in richtigem Selbstvertrauen Gutes zu leisten, statt in selbstpeinigender Schwäche unthätig zu bleiben. Seine Schriften werden sein Gedächtnis noch lange erhalten, und sein Gedächtnis wird seinem Lande zum Heil.

Caspar René Gregory.

Westen, Thomas von, gest. 1727. — H. Hammond, Den nordiske Missions Historie, Kjobenhavn 1787; D. Thrap, Thomas von Westen og Finnemissionen, Christiania 1882 (in Theol. Tidsskr. for d. evang. Kirke i Norge); Rudelbach in Knapps Christoterpe 1833 S. 299 ff.; Plitt, Kurze Gesch. der luth. Mission 1871, S. 133 ff.

Thomas von Westen, geboren in Trondhjem (Drontheim) 13. September 1682, Sohn eines Apothekers, gestorben dort 9. April 1727, kommt hier in Betracht als Apostel der Finnen, oder wie die Finnen noch lange nach seinem Tode in dankbarer Erinnerung zu sagen pflegten, als „der Lektor, der den Finnmann lieb hatte". Daher ist es nötig, zuerst dieses Völkchen kennen zu lernen. Sie wohnen vom 64. Breitengrade an nordwärts, besonders in den Finnmarken und in den Nordlanden, teils unter den Norwegern, teils allein für sich im Innern des Gebirges. Die Angaben über ihre jetzige Zahl ca. 30000, von diesen in Norwegen ca. 21000; sie müssen aber früher viel zahlreicher gewesen sein. Die Norweger nennen sie Finnen, und sie selbst hören sich am liebsten so nennen; die Schweden nennen sie Lappen, welchen Namen sie für eine Beleidigung halten. Ihre Sprache beweist, daß sie mit den Bewohnern von Finnland stammverwandt sind. Diesem auf sehr niedrige Stufe der Kultur stehenden, darum von Norwegern und Schweden gleich sehr verachteten Völkchen war zur Zeit der Christianisierung des Landes auch das Evangelium verkündigt worden; die Leute waren gezwungen worden, sich der Taufe zu unterwerfen, aber das Heidentum war in den Herzen und in den Köpfen geblieben. Die ungeheure Ausdehnung dieser Felsen- und Stromlande erschwerten den wenigen Predigern, die man in diese nördlichen Gegenden schickte, ungemein die Führung des geistlichen Amtes. Es kamen auch Mietlinge, die im Vaterlande ihr Brot nicht finden konnten und nun auf den meist schlecht fundierten Stellen nur auf bessere Versorgung lauerten. An einigen Orten wagten die Finnen nicht zur Beichte zu gehen, weil sie den Predigern nichts zu geben hatten; sie mußten sich dennoch der öffentlichen Pönitenz unterwerfen, wenn sie länger als ein Jahr sich vom Tische des Herrn fern gehalten. So entstand der Wahn, daß die Verarmten kein Recht mehr an der Kirche hätten. Oft wurde das jährliche Opfergeld vor der Zulassung zum Abendmahl eingefordert; das deuteten viele Finnen dahin, daß sie damit die Gnade des Sakramentes erkauften.

Es muß übrigens zur Ehrenrettung der dänisch-norwegischen Kirche bemerkt werden, daß schon vor Thomas v. Westen Einiges für die Mission unter den Finnen gethan wurde. Als der Bischof von Drontheim, Erich Bredahl, im Jahre 1658 von den Schweden aus seiner Diöcese vertrieben, bis zum Friedensschlusse drei Jahre lang das Vikariat Trondenäs in den Nordlanden verwaltete, unternahm er von da aus mehrere

Reisen zu den Finnen; aber mehrere Begleiter des Bischofs fanden dabei den Märtyrertod; ihm selbst gelang es, einzelne für das Christentum zu gewinnen; sie überließen ihm ihre Kinder, die er nun im Christentum erzog; was sich später vom Christentum unter den Finnen fand, das war eine Nachwirkung des Werkes von Erich Bredahl. Sodann
5 kam im Jahre 1703 der Schulmeister Isaak Olsen nach Ost-Finnmarken, wo der Propst Paus, einer der wenigen getreuen Arbeiter, seine Geschicklichkeit erkannte und ihn als Schulmeister für die Finnen in Waranger bestellte (an der nördlichsten Grenze gegen Rußland, unter dem 70. Breitengrade). 14 Jahre lang arbeitete hier dieser Mann mit apostolischer Treue, unter ärmlichen Verhältnissen, unter allerlei Gefahren zu Wasser und
10 zu Lande, und vielen der Finnen selbst ein Gegenstand des Hasses, so daß sie ihm öfter nach dem Leben trachteten. Durch seine Bemühungen geschah es, daß schon im Jahre 1705 bei der üblichen Schul- und Kirchenvisitation mehrere Finnen in christlicher Erkenntnis den Norwegern nicht nur gleichkamen, sondern sie auch übertrafen.

So standen die Dinge, als der König von Dänemark und Norwegen, Friedrich IV.,
15 der von 1699 bis 1730 regierte, und der 1705 den ersten Grund zur ostindischen Mission gelegt hatte, seine geistliche Fürsorge auch den Finnen seines Reiches zuwendete. Der erste Schritt geschah 1707, als er einem geschickten Studenten, Paul H. Resen, den Auftrag gab, den Zustand der Schulen und Kirchen in Nordlanden und Finnmarken zu untersuchen, auch bequeme Stellen zur Anlegung neuer auszumitteln. Auf den äußerst
20 niederschlagenden Bericht von Resen erging sogleich an den Stiftsamtmann und Bischof von Drontheim der Befehl, ihre Bedenken über die nötigen Verbesserungen und zweckdienlichen Anstalten zum Gedeihen der finnischen Kirche zu geben. Der Bischof, Peter Krog, ein sehr weltlich gesinnter Mann, gehorchte äußerlich; doch von einem solchen Geistlichen ließ sich nichts Ersprießliches erwarten. Erfolgreicher war die Stiftung des Col-
25 legium de promovendo cursu evangelii im Jahre 1714. Noch in demselben Jahre erhielt dasselbe vom König den Befehl, alles für eine Mission unter den Finnen vorzubereiten. Im folgenden Jahre erteilte der König diesem Kollegium eine besondere Instruktion für die zu errichtende finnische Mission, hauptsächlich darauf dringend, daß tüchtige Katecheten bestellt, die später Prediger werden könnten, der Zustand der Kirchen und
30 Schulen genau ausgemittelt und zur Errichtung neuer passende Vorschläge gemacht würden. Endlich empfahl der König, darüber zu wachen, daß die Bekenner des Namens Christi unter den Heiden ein untadeliges Leben führten. Indem nun das Kollegium zunächst die geistlichen und weltlichen Beamten aufforderte, ihren Rat, betreffend die Anstalten zur Bekehrung der Finnen, mitzuteilen, wurden zunächst allerlei Bedenken laut,
35 indem Einigen einten, man müsse zuerst die Finnen zivilisieren und Städte anlegen, wo sie sich an ein geregeltes Leben gewöhnen könnten, ehe man daran dächte, ihren Seelen Hilfe zu bringen. Indessen liefen auch bessere Ratschläge ein, insbesondere von einem Kreise von sieben ernsten Geistlichen im Bezirke Romsdalen, die schon früher durch Harmonie der Gesinnung sich gefunden und eifrig suchten, wohlthätigen Einfluß auf ihre
40 Amtsbrüder zu gewinnen. Dieses Siebengestirn, wie man jene sieben nannte, begrüßte mit der größten Freude das beginnende Werk der finnischen Mission und machte in seiner Adresse an das Missionskollegium eine Reihe treffender Vorschläge, woraus wir den hervorheben, daß junge Finnenkinder im Christentume unterrichtet werden sollten. Doch das Kollegium sah wohl ein, daß es hauptsächlich nötig sei, einen Mann zu finden, der
45 an die Spitze der Mission gestellt werden könnte; und es richtete deshalb von Anfang an sein Augenmerk auf eines der Mitglieder jenes Siebengestirns, auf Thomas v. Westen.

Th. v. Westen hatte früh mit allerlei Not und Widerwärtigkeiten zu kämpfen gehabt, wodurch er so recht für seine spätere, mit so vielen Mühen und Entbehrungen verbundene Laufbahn vorbereitet wurde. Der Knabe bezeigte große Lust zu studieren; aber
50 der Vater wollte es nicht gestatten. Da sorgten christliche Menschenfreunde für sein Fortkommen, bis er die Universität beziehen konnte. Nach dem Willen des Vaters studierte er die Medizin, obschon er viel mehr Neigung zur Theologie hatte. Wie er gerade zum Doktor der Medizin promovieren wollte, starb sein Vater und hinterließ ihm nichts. Nun widmete er sich unter den ärmlichsten Verhältnissen dem Studium der
55 Theologie und insbesondere der orientalischen Sprachen; sehr schlechte Kost konnte er nur alle zwei Tage bekommen, und mit seinem Stubengenossen hatte er nur ein einziges altes schwarzes Kleid, so daß der eine immer zu Hause bleiben mußte, wenn der andere ausging. Da erhielt er unversehens vom Zar Peter d. Gr. einen Ruf als Professor der Sprachen der Beredsamkeit nach Moskau. Die Unterhandlungen zerschlugen sich und
60 König Friedrich IV. bestellte ihn zum kgl. Bibliothekar, jedoch ohne Gehalt, mit der Aus-

sicht auf baldige Beförderung zu einer geistlichen Stelle. Auf diesem Posten, den er drei Jahre hindurch verwaltete, speiste und kleidete ihn eine fromme Witwe, die er sich später zur Lebensgefährtin erkor. Im Jahr 1710 wurde er als Hauptpastor nach Veö (in Romsdalen) berufen, einer bedeutenden Pfarrei im Stifte Drontheim. Fast von allem entblößt, kam er hier an; beinahe das ganze Eigentum seiner Frau, seine Büchersammlung, die eine seiner beiden Stieftöchter hatte er in einem Schiffbruche verloren. Nachdem er sechs Jahre hindurch auf dieser Pfarre mit großem Eifer und Erfolg gearbeitet und die widerstrebenden Gemüter vieler Pfarrgenossen völlig für sich gewonnen, nachdem er als die eigentliche Seele jenes Siebengestirnes für die Hebung des christlichen Sinnes in weiten Kreisen gewirkt hatte, berief ihn am 28. Februar 1716 das Missionskollegium zum Lektor und Notarius des Kapitels zu Drontheim und am 14. März desselben Jahres zum Vikarius und Bevollmächtigten des Missionskollegiums unter den Finnen. Er schrieb an dasselbe: „Sie zweifeln nicht an meinem Eifer und meiner Treue; allein ich zweifle gar sehr an mir selbst, verlasse mich aber auf Gott. — Nun, in Jesu Namen! ich berate mich nicht lange mit Fleisch und Blut, sondern mache mich künftigen Montag reisefertig". Zugleich sorgte er dafür, daß seine Gemeinde, die ihn höchst ungern scheiden sah, die ihn vor Gottes Richterstuhl anklagen wollte, wenn er ihr nicht einen würdigen Nachfolger im Amte verschaffte, nach ihm einen Geistlichen erhielte, der in seinem Geiste das Amt verwaltete, in der Person des ihm innig befreundeten Pastor Engelhardt. Als Lektor der Theologie hatte er, außer mehreren Predigten, täglich im Lektorium des Doms die positive und moralische Theologie in zwei Stunden vorzutragen und zugleich die Aufsicht über die Schule zu führen. Es war nämlich die Absicht des Missionskollegiums, diese Schule zu einer Pflanzschule für die finnische Mission zu machen. Dieser Plan wurde durchkreuzt durch den damaligen Rektor, Sohn des Bischofs Krog, einen unnützen und faulen Knecht.

Thomas blieb nicht lange in Drontheim, sondern unternahm schon am 29. Mai 1716 seine erste Missionsreise unter die Finnen. Kaum war er abgereist, so suchte der Bischof Krog durch ein Zirkularschreiben an die Geistlichen in den Nordlanden und in Finnmarken der Mission entgegenzuwirken, doch vermochte er gegen v. Westen nur wenig auszurichten. Dieser war zu Schiffe mit zwei Kaplänen nach der Warangerbucht gefahren, wo der fromme Propst Paus sich ihm als Reisebegleiter anschloß. Auf dem Wege nach Westfinnmarken kam ihm Olsen entgegen, den er, weil er in seinem schweren Dienste von Kräften gekommen war, mit sich nach Drontheim nahm und später dem Kollegium als finnischen Dolmetscher und Sprachlehrer empfahl. Er begnügte sich nicht mit Predigten an die Finnen, deren Sprache er schon früher erlernt hatte; er suchte auch die einzelnen Seelen auf, um sie für Christum zu gewinnen; er ermunterte die für das Evangelium empfänglichen Finnen, Versammlungshäuser zu bauen; er sammelte Nachrichten über ihren Zustand und ihre Verhältnisse. Als Missionar in den Ostfinnmarken ließ er den einen seiner beiden mitgebrachten Kapläne zurück, setzte wandernde Schullehrer ein und kehrte im Spätjahr durch die Nordlande heim; diese Rückreise machte er auf Kähnen, von einem der stürmischen Binnenseen zum anderen übersetzend, oft mit Lebensgefahr. In den Nordlanden hatte er nur Einiges für den Beginn der Evangelisation vorbereiten können; denn besonders die dortigen Finnen waren von den norwegischen Predigern vernachlässigt worden. Er brachte einige Finnenkinder mit, die später eine wichtige Beihilfe für die Mission wurden. Seitdem unterhielt er auf seine Kosten im eigenen Hause ein kleines Seminar von Finnenkindern, welches für die Sache der Mission sehr förderlich wurde. In Drontheim warteten seiner widrige Konflikte mit dem Bischof Krog. Dieser wollte ihm unter nichtigem Vorwande die Schlüssel zum Lektorium in der Domkirche, wo er seine Vorlesungen halten sollte, nicht einhändigen. Durch Hilfe seines Sohnes, des oben erwähnten Rektors, machte er die Schüler, die zu Missionaren unter den Finnen ausgebildet werden sollten, abspenstig. Doch das Missionskollegium, vom Könige geschützt, traf kräftige Maßregeln gegen diese Umtriebe. Im Jahre 1717 wurde das Seminar bei der Drontheimischen Schule auf festen Fuß gestellt, die Erbauung von Kirchen und Kapellen in den Finnmarken angeordnet, die Verhältnisse der Katecheten und Schullehrer geregelt und die Bestimmung getroffen, daß es jedem Katecheten freistehe, zwei für geeignet erachtete Finnenkinder zu Schulmeistern zu erziehen, und eine jährliche Konferenz aller Katecheten und Schullehrer in der Porsangerbucht zur Besprechung der gemeinsamen Angelegenheiten empfohlen. Zugleich gewann v. Westen neue Mitarbeiter, Arvid Bistok einen Schweden, der, nachdem er in Drontheim von Olsen das Finnische erlernt hatte, mit großem Segen unter den Finnen in Wessen und Ranen arbeitete. — Es brauchte

zu diesem beschwerlichsten Posten eine wahrhaft eiserne Natur. Bistock war eine solche. Oft mußte er die reißenden Bergströme durchwaten, die steilsten Felsen erklimmen, viele Nächte in großer Kälte unter freiem Himmel verleben, bisweilen drei Tage ohne Speise zubringen. Die anderen Mitarbeiter waren Elias Heltberg, Martin Lund, Erasmus Rachlew.

Sie begleiteten sämtlich v. Westen auf seiner zweiten Missionsreise, die er im Juni 1718 antrat. Auf einem Bote, in Ermangelung eines Schiffes, machte er bei ungünstigen Winden die beschwerliche Reise bis Waranger, wo der Bau einer neuen Kirche veranstaltet und acht Finnenkinder ausgewählt wurden, um als Schullehrer und Katecheten erzogen zu werden. Daselbst ließ v. Westen Elias Heltberg zurück. Das Tagebuch dieses Mannes zeigt, wie getreu er sein Amt verwaltete; es sind darin viele Erfahrungen mit angefochtenen Seelen mitgeteilt. Im harten Winter 1718—1719 ließ er sich auf seinen Wanderungen nach der Weise der Eingeborenen, in Renntierfelle eingenäht, zuschneien, um der tötenden Kälte zu entgehen. Im Jahre 1721 wurde er zu einer Pfarre im Stifte Drontheim befördert. Doch kehren wir zu v. Westen zurück. Die Finnen in dem nicht weit von Waranger gelegenen Distrikte Tana gaben damals den augenscheinlichen Beweis, daß der Same des Evangeliums unter diesem Volke nicht vergebens ausgestreut worden war. Um dem Lektor ihre Liebe zu bezeugen, hatten sie schon vor seiner Ankunft eine Kapelle errichtet; sie gelobten, dem Herrn Jesu treu bleiben zu wollen. In Porsanger, der Hauptstation von Westfinnmarken, wurde besonders ein alter Mann, der bisher noch an seinen Götzen gehangen, durch die Predigt von Westens bekehrt und gab Gott die Ehre, alle dortigen Finnen wurden im Glauben gestärkt. Aus den freiwilligen Gaben derselben wurde daselbst eine Kirche erbaut. Rachlew blieb auf dieser Station zurück, mit dem Auftrage, jährlich die Hauptorte, wo die Porsangerfinnen zusammenkamen, zu bereisen. Er eignete sich sehr bald eine sehr genaue Kenntnis der finnischen Sprache an, so daß die Finnen um so mehr Gefallen an seinen Predigten fanden. Er übersetzte in die finnische Sprache den Lutherschen Katechismus, er schrieb eine Grammatica Lapponica und ein Specimen vocabularii Laponici. Im Jahre 1722 wurde er nach Ranen befördert. Sein Nachfolger war Kund Leem, seit 1752 Professor der lappischen Sprache am Seminar zu Drontheim, Verfasser der „Beschreibung der Lappen in Finnmarken“, Kopenhagen 1767, Leipzig 1771, des Lexicon Lapponico-Danico-Latinum. — v. Westen kam damals auch nach Alten auf dem Gebirge Masi, wo eine Kirche erbaut wurde, wozu die Finnen das Holz auf 129 Renntieren herbeischafften; hier verblieb Lund und arbeitete daselbst und in Eggeskal (später Altengaard genannt) unermüdet bis 1729, in welchem Jahre er als Prediger nach Overhalden versetzt wurde. Er schrieb ein lappisches ABCBuch, eine Übersetzung von Luthers Katechismus im Dialekte von Alten u. a. — v. Westen durchwanderte so die verschiedenen Stationen der Finnmarken und kam darauf nach den Nordlanden, überall die Leute im Glauben bestärkend, wo es nötig war, neue Arbeiter bestellend. Der Einfall der Schweden in Norwegen unter Karl XII. verhinderte im Spätjahr 1718 die Rückkehr nach Drontheim; er verbrachte den Winter im Hause eines Freundes in Herö. Hier unterrichtete er sechs Finnenkinder, die er mit sich gebracht, und schrieb 1719 im Sommer an das Missionskollegium einen ausführlichen Bericht über seine Arbeiten im vorigen Jahre. Es geht daraus hervor, daß sie besonders in den Finnmarken gesegnet waren, daß sie aber durch das schnöde Benehmen der Norweger durchkreuzt wurden. Sie spotteten über ihre Bekehrung, ihr Lesen der hl. Schrift. Wenn die Finnen über ihre Sünden Reue bezeugten, wurden sie von den Norwegern verlacht. In den Kirchen, wo sie mit den Norwegern zusammenkamen, mußten sie ganz unten bleiben oder von ihren Plätzen weichen, sowie ein Norweger sich nahte. Diese sagten, der König habe die Absicht, wenn der Finnen Götzendienst offenbar würde, sie hängen und verbrennen zu lassen. So habe man es schon an vielen Orten gemacht; der Lektor führe immer einen Scharfrichter mit sich, um gleich die Strafe zu vollziehen. Überdies schilderte v. Westen die Verheerungen, die das Branntweintrinken mit seinen Folgen unter den Finnen anrichtete. Erst später, im Jahre 1726, wurde durch ein königliches Reskript diesem Unfuge gesteuert und den Predigern eingeschärft, das norwegische Volk fleißig zu unterrichten, damit es der Neubekehrung nicht zum Ärgernis und zur Verführung gereiche. Jener Bericht von Westens hatte im Missionskollegium das Verlangen geweckt, aus Westens eigenem Munde die genauesten Nachrichten einzuziehen. Daher wurde er nach Kopenhagen berufen; hier wurde er dem König vorgestellt und durfte ihm alles angeben, was er zur Förderung des Werkes, das die Seele seines Lebens geworden war, für dienlich halten konnte. Es wurden darauf einige zweckmäßige Anordnungen getroffen und

besonders neue Arbeiter gewonnen, Propst Henning Junghans, der zum beständigen Stellvertreter Westens in den Nordlanden bestellt wurde, und Erich Helsät, den man seinen Wirkungskreis unter den Finnen in Overhalden anwies.

Am 29. Juni 1722 trat v. Westen die dritte größere Missionsreise voll freudigen Mutes an. Obwohl er in vielen Orten noch eine große Macht der Finsternis bemerkte, machte er doch auch herzerhebende Erfahrungen. In Bodö und den umliegenden Pfarreien war unter der finnischen Jugend eine große Erweckung. Auf den Knieen baten sie, man möchte ihnen Unterricht verschaffen. v. Westen errichtete für sie Winterschulen und fand dabei Hilfe und Unterstützung bei den frommen Pfarrern Norman und Melbal. Die Kinder kamen mit größter Freude in die Schule, begnügten sich mit der magersten Kost, die sie in den Mußestunden mit Händearbeiten mühsam sich verdienten. In Harjangen hatte seit 1721 Jens Kildal mit Erfolg gearbeitet; einige Norweger hatten gewettet, daß diese rohesten unter allen Finnen binnen zehn Jahren kaum dahin gebracht werden könnten, in einem Buche zu lesen; und nun lasen sie nicht nur bald, sondern sie liebten auch das Wort Gottes. Kildal nahm, um besser ihr Vertrauen zu gewinnen, eine von ihren Töchtern zur Frau, die ihn trefflich unterstützte und die weibliche Jugend unterrichtete. Die Finnen bewiesen ihm das größte Vertrauen, offenbarten ihm ihren ganzen ehemaligen Götzendienst, verbrannten ihre Opferstätten und bauten aus eigenen Mitteln ein Versammlungshaus. Von ihm schrieb v. Westen an das Missionskollegium: „Kildal ist stark wie ein junger Löwe gegen Satan. Hätte ich nur vier Kildale, da wollte ich die Mission in den Nordlanden bald in völligen Stand setzen". — Derselbe Kildal predigte auch den Finnen in Westeraalen, Loeffestad und Tollen das Evangelium und übersetzte im Auftrage des Missionskollegiums die „Ordnung des Heiles" von Freyinghausen in die finnische Sprache. — Auf dieser dritten Missionsreise kam v. Westen auch zu den Finnen in Sjonen, die sich fest vorgenommen hatten, ihn und seine Gefährten zu töten; aber das Wort Gottes, von diesem Manne Gottes verkündigt, bändigte diese wilden Gemüter und schuf sie zu neuen Menschen um. Ähnliche Erfahrungen machte er unter den Finnen auf den Felsen von Overhalden. Es waren 283 Seelen, die seit Menschengedenken nicht in die Thäler heruntergekommen waren und die auch von den Predigern der Gegend nie besucht wurden; denn sie kannten ihre Existenz gar nicht. v. Westen, sowie er etwas davon erfahren, rüstete sich, sie aufzusuchen. Sobald sie davon Kenntnis erhalten, waren sie wie von panischem Schrecken ergriffen und hielten eine Zaubermesse, um ihn abzuhalten. v. Westen führte diese gefährliche Fahrt aus und gewann die Leute für das Evangelium. Eine ähnliche Arbeit erwartete ihn in Snaasen, wo er zwei Monate blieb. Am 2. Mai 1723 war er wieder in Drontheim. Nun reiste er zu den Finnen in Stördalen und Merager, nur zwei Meilen von Drontheim entfernt, auf den Bergen wohnend. Unter ihnen zeigte sich ein gewaltiger Bußkampf; sie wurden gründlich von ihrem alten heidnischen Unwesen geheilt. Sie waren trostlos, als v. Westen sie verließ, baten ihn, ihnen Lehrer zu verschaffen, die seine Worte ihnen wiederholen könnten. Gern hätte er auch die Finnen im Stifte Christiania aufgesucht. Einer derselben hatte von dem „guten Manne gehört, der den Finnen nimmer etwas zu Leid thät". Er kam nach Drontheim, ließ sich von v. Westen im Christentum unterrichten und entsagte nebst vier anderen Finnen derselben Gegend dem Götzendienste. v. Westen brannte vor Begierde, sich unter diese Leute zu begeben. Allein ihm stand der Bischof von Christiania, Deichmann, entgegen. Dieser Mann suchte seinem Neffen die Anwartschaft auf das Bistum Drontheim zu verschaffen. Da dieser Neffe ein ungeistlicher Mann war, von dem v. Westen nichts Gutes erwartete, hatte er sich ungünstig über die Umtriebe des Bischofs geäußert und dadurch sich den Haß desselben zugezogen. Zudem lautete der königliche Befehl vom Jahre 1715 nur auf Mission unter den Finnen in den Nordlanden und den Finnmarken. Daher das Missionskollegium dem v. Westen zu seinem großen Leidwesen die Vollmacht nicht erteilen wollte, die Finnen in Christiania zu evangelisieren.

In den folgenden Jahren bis zu seinem Tode sah v. Westen noch mehrere hoffnungsvolle Blüten und Früchte der finnischen Mission. Im Jahre 1723 kam eine Finnenfamilie freiwillig nach Drontheim, ließ sich taufen und entsagte den alten Göttern. Im Jahre 1724 kamen die Finnen scharenweise nach Drontheim zu dem „guten Manne". — Im Jahre 1725 gab es in der Propstei Salten 1020 Neubekehrte, in den Finnmarken 1725•376 Familien.

In diesen Jahren war v. Westen, der besonders auf der letzten Reise seine Gesundheit angegriffen hatte, schriftstellerisch sehr thätig für die finnische Mission. Wir führen hier seine Schriften an: 1. Grundzüge zur Missionsanstalt in Finnmarken, mitgeteilt in

Knud Leems Beschreibung der Lappen in Finnmarken. 2. Anweisung für die Mission in den Nordlanden, in 3 Bänden; diese Anweisung ist aus dem Schatze reicher Erfahrung geschöpft. 3. Bearbeitung der finnisch-lappischen Missionsgeschichte, im Auftrage des Missionskollegiums geschrieben; die Materialien dazu waren 22 eigenhändig geschriebene Folianten. Im Jahre 1726 war die Handschrift des Werkes fertig, die leider nicht herausgegeben worden und wahrscheinlich verloren gegangen ist. Doch fühlte sich v. Westen durch diese Thätigkeit keineswegs befriedigt. Im Jahre 1724 und 1725 machte er kleinere Missionsreisen. Der Missionstrieb machte sich mit besonderer Stärke in ihm geltend, als er erfuhr, daß die Finnen in Tysfjord den Katecheten hatten totschlagen wollen, daß in Salten ein falscher Prophet aufgestanden war, der Wunderkuren zu machen vorgab und in vorgeblichem Auftrage v. Westens die Leute zum Götzendienst zurückzuführen suchte. „Es fängt nun", schrieb er bei diesem Anlasse an das Missionskollegium, „der Teufel bei uns an, sich als ein wütender Hund zu zeigen, der seinen alten Raub nicht fahren lassen will. Allein Christi Kraft wird ihn zerschmettern. Ich fürchte mich nicht vor allen Teufeln, die in der Hölle sind. Ich bin zu jeder Stunde bereit, mein Amt unter den Heiden und das Zeugnis Jesu mit meinem Blute zu bekräftigen". Doch es wurde ihm nicht gegeben, eine neue Missionsreise anzutreten. Die ungeheueren Strapazen hatten seine Gesundheit untergraben. Kränkungen von seiten der Bischöfe Krog und Deichmann vermehrten die körperlichen Leiden. Sogar ökonomische Not drückte ihn. Denn das ganze Vermögen der Frau war für die Mission geopfert worden, und selbst seine geringen Einkünfte vom Lektorate wurden in jenen Kriegszeiten geschmälert. Am 9. April 1727 ging er in die Freude seines Herrn ein. Christliche Menschenfreunde mußten durch Zusammenschuß die Kosten seiner Beerdigung bestreiten. Seine Witwe war von seinem Geiste beseelt; sie hatte ihr Vermögen willig der Mission unter den Finnen geopfert. Sein Schwiegersohn, der Gatte seiner Stieftochter, Thomas Hammond, ein ausgezeichneter Schüler von A. H. Franke, mit mancherlei Kenntnissen ausgestattet, blieb Landpfarrer.

Herzog † (Belsheim).

Westfälischer Frieden. — Das urkundliche Material über den westfälischen Frieden am besten in J. G. von Meiern, Acta pacis publica, oder westphälische Friedenshandlungen und Geschichte, Hannover und Göttingen 1734—1736, 6 Teile. (Dazu Joh. Ludolf Walther, Universalregister über die 6 Theile der westphälischen Friedens-Handlungen und Geschichte, Göttingen 1740); J. G. v. Meiern, Acta pacis executionis publica, oder Nürnbergische Friedens-Executions-Handlungen ꝛc., 2 Teile, Hannover und Tübingen 1736; Leipzig und Göttingen 1737; Desselben Acta comitialia Ratisbonensia publica de 1653 et 1654, 2 Teile, Leipzig 1738; Göttingen 1740. Von den Ausgaben sind hervorzuheben: Instrumenta pacis Caes. Suec. et Caes. Gallic. . . . praefatus est. J. G. de Meiern, Gotting. 1738; Die Urkunden der Friedensschlüsse zu Münster und Osnabrück nach authent. Quellen ꝛc., Zürich 1848. An Litteratur ist zu nennen: Joh. Steph. Pütter, Geist des westfälischen Friedens, Göttingen 1795; v. Senkenberg, Darstellung des westphälischen Friedens, Frankfurt 1804; Woltmann, Geschichte des westphälischen Friedens, Leipzig 1808, 2 Bände. Im übrigen siehe die Litteraturnachweisungen bei Joh. Stephan Pütter, Litteratur des teutschen Staatsrecht, Göttingen 1776 bis 1783, Bd 2, S. 420. 492; Bd 3, S. 69; Bd 4 (von Klüber, Erlangen 1791), S. 128. 140.

Westfälischer Frieden heißt der im Jahre 1648 in den zu dem einstigen westfälischen Kreise gehörigen Städten Münster und Osnabrück abgeschlossene Friede, welcher dem dreißigjährigen Krieg ein Ende gesetzt hat.

Den unmittelbaren Anlaß zum Kriege hatten die religiösen Verhältnisse in Böhmen gegeben. In kluger Benützung des Zwiespaltes zwischen dem Kaiser Rudolf II. und seinem Bruder Matthias hatten die Evangelischen in Böhmen von ersterem einen sog. Majestätsbrief vom 9. Juli 1609 (in Khevenhillers Annales Ferdinandei VII, 185; Kuzmány, Urkundenbuch zum österr.-ev. Kirchenrecht, Wien 1856, S. 23 ff.) zu erlangen gewußt, in welchem ihnen freie Religionsübung nach einer von ihnen übergebenen böhmischen Konfession, insbesondere auch das Recht, neue Kirchen und Schulen in den königlichen Städten und Herrschaften zu erbauen, zugesichert wurde, und Matthias hatte, nachdem der Kaiser noch vor seinem Tode genötigt war, ihm den Besitz Böhmens abzutreten, den böhmischen Ständen, „als die ihn freiwillig zum König erwählt", in einem feierlichen Reverse ihre Freiheiten, insbesondere auch den Majestätsbrief bestätigt. Darüber, ob die neue Errichtung von Kirchen und Schulen auch in den geistlichen Herrschaften statthaft sei, entstand aber bald nachher Streit, und als die kaiserlichen Statthalter die Frage unter kaiserlicher Genehmigung zum Nachteil der Evangelischen entschieden hatten

und die Besorgnis entstanden war, der Kaiser beabsichtige, den Majestätsbrief zurückzunehmen, kam es zu einem förmlichen Aufstand, bei dessen Beginn (am 23. Mai 1618) die kaiserlichen Räte Martinitz und Slawata zu Prag aus dem Fenster des Schloßsaales gestürzt wurden. Die Insurgenten bestellten eine eigene Landesregierung, vertrieben die Jesuiten, unterhandelten mit den protestantischen Ständen in den übrigen österreichischen Ländern und griffen mit Unterstützung der Union (d. h. der seit dem Jahre 1608 zu einem Defensivbündnis zusammengetretenen evangelischen Stände Kurpfalz, Pfalz-Neuburg, Brandenburg-Ansbach und Bayreuth, Württemberg, Baden-Durlach, Kur-Brandenburg, Hessen-Kassel, Straßburg, Nürnberg und Ulm) Österreich selbst an. Während nach dem Tode des Kaisers Matthias im Jahre 1619 Ferdinand II. zum Kaiser erhoben wurde, wählten die Böhmen den Kf. Friedrich V. von der Pfalz zu ihrem Könige. Der erstere fand Unterstützung bei der gegenüber der Union vom Herzog Maximilian von Baiern 1609 gegründeten Vereinigung der katholischen Stände, der sog. heiligen Liga. Maximilian übernahm die Leitung des Krieges, welcher alle Provinzen des österreichischen Hauses der Herrschaft des Kaisers wieder unterwerfen sollte, und gewann durch die siegreiche Schlacht bei Prag am 29. Oktober (8. Nov.) 1620 gegen Kurfürst Friedrich V., welchen die Union, um den Frieden zwischen ihr und ihren katholischen Mitständen zu erhalten, nicht unterstützt hatte, den größten Teil von Böhmen und Mähren. Nach der Flucht Friedrichs und nach seiner Achterklärung (1621) kam auch die Pfalz nach und nach in die Gewalt der kaiserlichen Heere. Als nach der Verleihung der pfälzischen Kurwürde an Maximilian von Baiern (1623) der Graf von Mansfeld und Christian von Braunschweig im nordwestlichen Deutschland Versuche zur Fortsetzung des Krieges im Interesse der pfälzischen Sache unternahmen, wurden die niedersächsischen Stände mit in den Krieg hineingezogen und diese ernannten König Christian IV. von Dänemark (1625) zu ihrem Kreisobersten, welcher sich noch in demselben Jahre mit England und Holland verband, aber gegenüber den Erfolgen der ligistischen und kaiserlichen Heere unter Tilly und Waldstein (Wallenstein) im Jahre 1629 mit dem Kaiser den Frieden von Lübeck abschloß.

Mit den kriegerischen Erfolgen ging die Durchführung der Gegenreformation Hand in Hand. Insbesondere war schon seit dem Jahre 1626, nach der für die katholische Sache siegreichen Schlacht bei Lutter am Barenberge seitens der ligistischen Partei das Verlangen hervorgetreten, daß die Evangelischen zur Restitution der nach katholischer Anschauung von ihnen zuwider dem Augsburger Religionsfrieden in Besitz genommenen geistlichen Güter (s. d. Art. „Vorbehalt, geistlicher" Bd XX S. 737) gezwungen werden sollten, und zwar nicht durch eine notwendigerweise mit den Reichsständen zu vereinbarende reichsgesetzliche Bestimmung, sondern, um bei der nach katholischer Auffassung klar liegenden Rechtsverletzung den langwierigen Weg der Einzelprozesse beim Reichskammergerichte oder Reichshofrat zu vermeiden, kraft eines vom Kaiser als obersten Richter zu erlassenden allgemeinen Erkenntnisses. Die anfänglichen Bedenken am kaiserlichen Hofe, die Macht der Ligisten auf Kosten der kaiserlichen dadurch zu stärken, wurden allmählich überwunden, da man einen Teil der Güter zur Stärkung der kaiserlichen Hausmacht verwenden zu können dachte, ferner aber auch ein Teil der kaiserlichen Räte, der kaiserliche Beichtvater Lämmermann und der päpstliche Nuntius Caraffa dem Kaiser eine solche Maßregel als einen neuen und großartigen Fortschritt in der Gegenreformation darzustellen wußten (vgl. Legatio apostolica Petri Aloysii Carafae ab a. 1624 ad 1634 ed. Ginzel Wirceburg, 1870, c. 32, p. 69 sq., 193 sq.; ferner Th. Tupetz, Der Streit um die geistlichen Güter und das Restitutionsedikt, Wien 1883, S. 37 ff.). Am 6. März 1629 erließ Ferdinand II. das Restitutionsedikt (Londorp, Der Kgl. Kaiserl. Majestät und des hl. römischen Reichs Acta publica III, 1047; Khevenhillers Annales Ferdinandei XI, 438). Es enthielt einmal die schon in dem angeführten Artikel: Vorbehalt, geistlicher, besprochenen Anordnungen über die Restitution der geistlichen Güter. Sodann erklärte es die von Ferdinand I. bei den Verhandlungen über den Religionsfrieden von 1555 abgegebene, nicht in denselben aufgenommene Deklaration, daß die protestantischen Unterthanen in den geistlichen Territorien des Religionsfriedens genießen sollten (s. dazu Tupetz a. a. O. S. 15) für nichtig, und bestimmte endlich im Hinblick auf die Calvinisten, — was namentlich für eine Anzahl von Reichsfürsten von praktischer Bedeutung werden konnte, — daß der Religionsfrieden nur für die Katholiken und für die Anhänger der unveränderten Augsburger Konfession gelten, jede andere Sekte aber im Reiche verboten sein sollte.

Als indessen Gustav Adolf von Schweden im Jahre 1630 sich der Odermündungen bemächtigt hatte, wurde, um die Protestanten von einer Verbindung mit ihm abzuhalten,

die Vollziehung des Restitutionsediktes suspendiert und ein Tag nach Frankfurt auf den Februar 1631 ausgeschrieben, auf welchem über einen Vergleich verhandelt werden sollte. Der Kaiser nahm aber nunmehr einen Teil seiner Zusagen zurück, behandelte den Leipziger Bund, welchen der Kurfürst Johann Georg von Sachsen im Jahre 1631 mit einer 5 Anzahl evangelischer Reichsstände zur Herstellung des Friedens in Deutschland geschlossen hatte, feindlich, und ließ sogar Sachsen nach der Zerstörung Magdeburgs durch Tilly (1631) angreifen. Dadurch wurden der Kurfürst von Sachsen und die übrigen protestantischen Fürsten zum Bündnis mit Gustav Adolf gedrängt und nach der siegreichen Schlacht bei Leipzig (7. September 1631) verbreiteten sich die schwedischen Truppen über Deutsch-10 land. Im Jahre 1632 mußte indessen Gustav Adolf, durch Waldstein genötigt, Baiern wieder verlassen, und nach seinem Tode in der Schlacht von Lützen (6. Nov. 1632) verloren die Unternehmungen der Verbündeten ihren Zusammenhang. Als im Jahre 1634 die schwedische Hauptarmee bei Nördlingen geschlagen war, trennte sich der Kurfürst von Sachsen von den Schweden und schloß mit Kaiser Ferdinand II. am 20. (30.) Mai 1635 15 den Frieden von Prag (Londorp, Act. publica IV, 438 sq., neue und vollständige Sammlung der Reichsabschiede, Frankfurt a. M. bei E. A. Koch 1747, III, 534). Nach demselben sollten alle mittelbaren Stifter, Klöster und Güter, welche vor dem Passauer Vertrage von 1552 (s. d. Art. „Augsburger Religionsfrieden" Bd II S. 250) von den Protestanten eingezogen worden waren, ihnen verbleiben, dagegen die unmittelbaren Stifter 20 und alle seit dem erwähnten Vertrage eingezogenen Güter 40 Jahre und, wenn bis zum Ablauf dieser Zeit nichts anderes verglichen sein würde, für immer in dem Zustand belassen werden, in welchem sie sich am 27. November 1627 befunden hatten. Ferner wurde vereinbart, daß zwischen dem Kaiser und den katholischen Ständen einerseits und Kursachsen und den der Augsburger Konfession verwandten Ständen andererseits vom Jahre 25 1630 ab vollständige Amnestie bestehen sollte, jedoch wurden Böhmen, die Pfalz und einige andere Fürsten, Herren und Grafen davon ausgenommen. Dieser Friede sollte nach dem kaiserlichen Patent vom 12. Juni 1635 auf ganz Deutschland ausgedehnt werden, allein die Beschränkung der Amnestie, ferner die Kriegserklärung Frankreichs an Spanien und Österreich und die Vorteile, welche die Schweden von neuem erkämpften, hinderten 30 die Beendigung des Krieges. Kaiser Ferdinand III. (Kaiser seit 1637) berief dann im Jahre 1640 wieder einen Reichstag (den ersten seit 1613) nach Regensburg, auf welchem man aber im Jahre 1641 im wesentlichen nicht über den Prager Frieden hinauskam. Ferner waren auch Deputierte der am Kriege beteiligten Mächte in Hamburg zusammengetreten und hier wurden am 15. (25.) Dezember 1641 Friedenspräliminarien unterzeichnet, welche 35 indessen nichts weiter bestimmten, als daß die eigentlichen Unterhandlungen zu Münster und Osnabrück geführt werden sollten. Erst im April des Jahres 1645 konnten, da sich die Zustimmung des Kaisers und der Reichsdeputation zu den Friedenspräliminarien bis 1644 verzögerte, diese entscheidenden Verhandlungen beginnen. Zu Osnabrück wurden sie zwischen den Deputierten des Kaisers, der Reichsstände und Schwedens, zu Münster 40 zwischen dem Kaiser, Frankreich und den übrigen auswärtigen Mächten geführt. Nach mehr als dreijähriger Beratung erhielten die Verhandlungen zu Osnabrück durch das Friedensinstrument vom 8. August 1648, zu Münster durch das vom 17. September desselben Jahres ihren Abschluß, und am 14. (24.) Oktober erfolgte die gemeinschaftliche Unterzeichnung zu Münster. Gleichzeitig hatte Spanien in Gemeinschaft mit dem deutschen 45 Reich über einen Frieden mit den vereinigten Niederlanden und mit Frankreich in Münster unterhandelt. Während die Verhandlungen mit dem letzteren zu keinem Ergebnis führten, kam es am 20. (30.) Januar 1648 mit den ersteren zu einem Friedensschlusse, in welchem die Unabhängigkeit der Niederlande und ihre Loslösung von Deutschland anerkannt wurde (Londorp, Acta publica VI, 131; Theatrum Europaeum VI, 460; Schmauß, Corpus 50 iuris gentium, p. 614, vgl. dazu auch den deutschen Reichsschluß vom 22. März 1654, Londorp VII, 603, s. auch VI, 343). Der Schweizer Eidgenossenschaft wurde dagegen ihre schon durch den Baseler Frieden vom 22. September 1499 festgestellte Unabhängigkeit in den Friedensinstrumenten selbst (instr. pacis Osnabr. art. VI, instr. pacis Monaster. art. VIII, § 61) von neuem bestätigt.

55 In beiden Friedensschlüssen sind als vertragschließende Teile nur der Kaiser und die Kronen Frankreichs und Schwedens, jeder Teil mit seinen Verbündeten ohne genauere Aufzählung der letzteren genannt, weil die Reichsstände gegen das Reich keinen Krieg geführt haben wollten. Was den Inhalt des Friedens betrifft, so kommen hier hauptsächlich diejenigen Bestimmungen in Betracht, welche für die kirchlichen Verhältnisse von 60 Bedeutung waren, und es empfiehlt sich, für die Besprechung und Gruppierung diejenigen

Gesichtspunkte, welche schon J. St. Pütter, Geist des Westphälischen Friedens, Göttingen 1795, aufgestellt, und Eichhorn, Deutsche Staats- und Rechtsgeschichte, T. IV, § 522 ff. angenommen hat, festzuhalten.

I. Genugthuung der Mächte. Für die Kriegskosten und für die Restitution der festen Plätze, welche die fremden Mächte in Händen hatten, erhielt: 5

1. Schweden ganz Vorpommern und Rügen mit einem Teile von Hinterpommern, ferner die bisher mecklenburgische Stadt Wismar, sodann die Stifter Bremen und Verden als weltliche Herzogtümer, alle diese Gebiete als erbliche Reichslehen mit Sitz und Stimme auf Reichs- und Kreisversammlungen (I. P. O. art. X, §§ 1. 2. 3. 6. 7. 9 ff. 14). Rücksichtlich der abgetretenen vorpommerschen Gebiete wurden der Krone Schweden die bisher 10 von den Herzogen von Vorpommern in Betreff der Kollation der Prälaturen und Präbenden des Domkapitels zu Camin ausgeübten Rechte zugestanden mit der Befugnis, die Präbenden nach dem Absterben der damaligen Domkapitularen zu unterdrücken und die Einkünfte zur herzoglichen Kammer einzuziehen (l. c. § 4). Mit Bremen wurden zugleich an Schweden auch die Rechte übertragen, welche den letzten Erzbischöfen über das Dom- 15 kapitel und die Diöcese Hamburg, sowie Stadt und Amt Wildshausen zugestanden hatten. Hinsichtlich der Religion endlich wurde ausdrücklich festgesetzt (l. c. § 16): „De caetero ordinibus et subditis dictarum ditionum locorumque, nominatim Stralsundensibus competentem eorum libertatem, bona, iura et privilegia ... cum libero evangelicae religionis exercitio iuxta invariatam Augustanam Confessionem 20 perpetim fruendo, circa homagii renovationem et praestationem more solito confirmabunt".

2. An Frankreich wurde, ohne Vorbehalt der Lehnsherrlichkeit und ohne die Aufnahme als Reichsstand die Hoheit über die Bistümer und die Städte Metz, Toul und Verdun, deren es sich bereits 1552 bemächtigt hatte, jedoch unter Wahrung der Metro- 25 politanrechte des Erzbischofs von Trier über die drei Bistümer, ferner in gleicher Weise die Hoheit über Pignerol, die Stadt Breisach, die Landgrafschaft Ober- und Unterelsaß, den Suntgau und die Landvogtei über zehn Reichsstädte im Elsaß abgetreten, dagegen wurde den übrigen Reichsständen im Elsaß, insbesondere auch den Bischöfen von Basel und Straßburg, ihre Reichsunmittelbarkeit und ihre bisherige Freiheit ausdrücklich zuge- 30 sichert (I. P. M. art. XI, § 69 ff., art. XII, § 85 ff.), hinsichtlich der Religion aber in Betreff der abgetretenen Gebiete bestimmt (art. XI, § 75): „Sit tamen rex obligatus in his omnibus et singulis locis catholicam conservare religionem, quem admodum sub Austriacis principibus conservata fuit omnesque quae durante hoc bello novitates irrepserunt, removere". 35

3. Für Hessen-Kassel wurde mit Rücksicht darauf, daß Wilhelm V. und nach dessen Tode seine Witwe Amalie Elisabeth als Vormünderin Wilhelms VI. im Bündnis mit Schweden den Krieg mit günstigem Erfolge geführt hatten, eine außerordentliche Entschädigung bewilligt, bestehend in der zu einem weltlichen Reichslehen säkularisierten gefürsteten Abtei Hersfeld (I. P. O. art. XV, § 2; I. P. M. art. VII, § 49), dem 40 Ober- und Untereigentum derjenigen Lehen, welche früher das 1640 ausgestorbene Geschlecht des Grafen von Schaumburg (Schauenberg) an dem Stifte Minden gehabt hatte (I. P. O. art. XV, § 3; I. P. M. art. VII, § 50) und in einer Summe von 600000 Thalern, welche von den Stiftern Mainz, Köln, Paderborn, Münster und der Abtei Fulda aufzubringen war (I. P. O. art. XV, § 4; I. P. M. art. VII, § 51). 45

II. Entschädigungen für erlittene Verluste. Mit Rücksicht darauf, daß einzelne Reichsstände zur Befriedigung der vorher bezeichneten Mächte verschiedene Gebiete abgetreten hatten oder sich ihrer Ansprüche auf solche begeben hatten, mußten diesen Entschädigungen dafür zugewiesen werden, und dadurch sind gleichfalls weitere Veränderungen in den bisherigen kirchlichen Verhältnissen Deutschlands herbeigeführt worden. 50

1. Brandenburg erhielt wegen seines Verzichtes auf sein Anrecht auf Pommern die zu weltlichen Fürstentümern säkularisierten Bistümer Halberstadt, Minden, Camin, ferner das Erzbistum Magdeburg als weltliches Herzogtum (mit Ausnahme der dem Kurfürsten von Sachsen zustehenden Lehen Querfurt, Jüterbock, Damar und Burg, wofür an Brandenburg als Ausgleichung das domkapitularische Amt Egeln und das Recht, den 55 vierten Teil der erledigt werdenden erzstiftlichen Kanonikate mit ihren Einkünften einzuziehen, überlassen wurden), das Herzogtum Magdeburg, freilich nur unter Vorbehalt des lebenslänglichen Besitzes des damaligen Administrators August von Sachsen (I. P. O. art. XI, § 1—14; art. XIV, § 1—3; I. P. M. art. V, § 30). Hinsichtlich der Religion setzte zugleich das I. P. O. art. XI, § 11 fest: „In his vero domini Electoris archi- 60

et episcopatibus de caetero salva maneant ordinibus et subditis competentia eorum iura et privilegia, cum primis invariatae Augustanae confessionis exercitium, quale nunc ibi viget, nec minus locum habeant ea quae in puncto gravaminum inter utriusque religionis status et ordines imperii transacta et conventa sunt" (s. darüber unten Nr. IV).

2. Mecklenburg empfing als Entschädigung für die an Schweden abgetretene Stadt Wismar die Bistümer Schwerin und Ratzeburg als säkularisierte Fürstentümer mit der Ermächtigung, alle Dompfründen einzuziehen, zwei erbliche Kanonikate in Straßburg und die gleichfalls säkularisierten Johanniter-Kommenden Mirow und Nemarow. Außerdem wurden dem Herzog Gustav Adolf von Güstrow für seine Person eine evangelische Präbende in Magdeburg und eine in Halberstadt gewährt (I. P. O. art. XII).

3. Das Haus Braunschweig-Lüneburg hatte durch die Säkularisation von Magdeburg, Bremen, Halberstadt und Ratzeburg die den Mitgliedern seines Hauses zustehenden Koadjutorstellen und außerdem die Aussicht auf den künftigen Besitz dieser Stifter verloren. Es verlangte als Entschädigung dafür die Bistümer Hildesheim, Minden, und Osnabrück, welche es zum Teil während des Krieges inne gehabt hatte, stieß aber damit auf Widerspruch sowohl bei der katholischen Partei, wie auch bei Brandenburg. Nur Osnabrück blieb als Kompensationsobjekt übrig. Da indessen dem während des Krieges vertriebenen Bischof Franz Wilhelm von Wartenberg die beanspruchte Restitution nicht versagt werden konnte, so wurde bestimmt, daß nach dem Tode desselben der Herzog Ernst August von Braunschweig-Lüneburg oder eventuell ein anderer zu postulierender Prinz aus der Nachkommenschaft des Herzogs Georg von Lüneburg als Bischof folgen, für die Zukunft aber stets ein beständiger Wechsel zwischen einem katholischen und einem evangelischen Bischof (welcher letztere jedoch immer dem Hause Lüneburg anzugehören hatte) eintreten und während der Regierung des evangelischen Bischofs der Erzbischof die Diöcesanrechte über die Katholiken ausüben sollte (I. P. O. art. XIII, § 1—8). Ferner wurden dem Hause Braunschweig-Lüneburg die beiden säkularisierten Klöster Walkenried und Gröningen überwiesen und den beiden jüngeren Söhnen des Herzogs August, Anton Ulrich und Ferdinand Albert, die beiden zuerst zur Erledigung kommenden Präbenden im Kapitel zu Straßburg verheißen (l. c. art. XIII, §§ 9. 10. 13).

III. Die Amnestie und die Restitution. Da einer der Hauptgründe der langen Dauer des Krieges in der im Prager Frieden von 1635 (s. oben S. 162, 14) nur beschränkter Weise bewilligten Amnestie lag, so wurde diese jetzt im Prinzip als eine allgemeine ausgesprochen („Sit utrimque perpetua oblivio et amnestia omnium eorum, quae ab initio horum motuum quocunque loco modove ab una vel altera parte ultro citroque hostiliter facta sunt ita ut ... omnes et singulae hinc inde tam ante bellum quam in bello, verbis, scriptis aut factis illatae iniuriae, violentiae, hostilitates, damna, expensae absque omni personarum rerumve respectu ita penitus abolitae sint, ut quicquid eo nomine alter adversus alterum praetendere posset, perpetua sit oblivione sepultum"; I. P. O. art. II; J. P. M. art. II), und ferner angeordnet, daß alles in geistlichen und weltlichen Angelegenheiten, soweit irgend möglich, in den früheren Zustand zurückversetzt werden sollte („Iuxta hoc universalis et illimitatae amnestiae fundamentum universi et singuli s. Romani imperii electores, principes, status (comprehensa immediata imperii nobilitate) eorumque vasalli, subditi et incolae, quibus occasione Bohemiae Germaniaeve motuum vel foederum, hinc inde contractorum, ab una vel altera parte aliquid praeiudicii aut damni quocumque modo vel praetextu illatum, est, tam quoad ditiones et bona feudalia, subfeudalia et allodialia, quam quoad dignitates, immunitates, iura et privilegia restituti sunto plenarie in eum utrimque statum in sacris et profanis, quo ante destitutionem gavisi sunt aut iure gaudere potuerunt, non obstantibus, sed annullatis quibuscunque interim in contrarium factis mutationibus, I. P. O. art. III, § 1 und I. P. M. art. V, § 5, vgl. auch I. P. O. art. XV, § 1 und I. P. M. art. VII, § 48, s. ferner I. P. O. art. IV, § 56 und I. P. M. art. V, § 45).

Nach diesem Prinzip hätte ausnahmslos der Zustand, wie er im Jahre 1618 vor dem Beginne der Unruhen in Böhmen gewesen war, wieder hergestellt werden müssen. Gegenüber den darauf gehenden Anträgen Schwedens, Frankreichs und der mit diesen Mächten verbundenen Reichsstände wollten aber der Kaiser und die katholische Partei das Jahr 1630 als entscheidend angenommen wissen und sie ließen ihren Widerstand gegen das Jahr 1618 erst fallen, als für einzelne Fälle eine Abweichung von diesem Termine

und die Festsetzung besonderer Normativzeiten für einzelne vorzunehmende Restitutionen von der anderen Seite zugestanden worden war.

Vor allem war die Festsetzung des Jahres 1618 als Normativjahr in Betreff einer der wichtigsten Angelegenheiten, nämlich der *Pfalz*, wider das katholische Interesse. Danach hätte dem ältesten Sohne des Kurfürsten Friedrich von der Pfalz (gest. 1632) Karl Ludwig die Ober- und Unterpfalz mit der Kurwürde, welche letztere Maximilian von Baiern im Jahre 1623 mit der Oberpfalz und der Grafschaft Cham erhalten hatte, übertragen werden müssen, und in diesem Falle wäre den Katholiken die Mehrheit im Kurfürstenkollegium nicht mehr gesichert gewesen, auch hätte Baiern, falls es die Oberpfalz herauszugeben verpflichtet worden wäre, einen Anspruch auf 13 Millionen Thaler für aufgewendete Kriegskosten, für welchen Oberösterreich verpfändet war, gegen das Haus Oesterreich erheben können. Deshalb wurde bestimmt, daß Baiern die Kur- nebst der Oberpfalz und der Grafschaft Cham bis zum Erlöschen der wilhelminischen Linie (ob sich dies bloß auf Wilhelm V. und dessen Nachkommenschaft, mithin auch auf die Descendenz von Kurfürst Maximilian oder auch auf den nicht aus einer standesgemäßen Ehe Herzogs Ferdinand, des Bruders Wilhelms V. entsprossenen Sohn, den Grafen von Wartenberg bezog, bleibt zweifelhaft) behalten, sowie daß bis zum etwaigen Rückfall der baierischen Kurpfalz eine achte Stelle im Kurfürstenkollegium zunächst für Karl Ludwig errichtet werden sollte (so daß selbst beim Fortfalle der Stimme Böhmens noch immer vier katholische Kurfürsten drei evangelischen gegenüberstanden), ferner die Restitution auf die Unterpfalz beschränkt, wofür das Jahr 1618 als maßgebend anerkannt ward, jedoch mit der Ausnahme, daß für den kirchlichen Zustand der Augsburger Konfessionsverwandten das Jahr 1624 entscheiden sollte (I. P. O. art. IV, §§ 12—19; I. P. M. art. V, §§ 10—26).

Ebenso blieb für das evangelische *Baden-Durlach* die Amnestie auf die untere Mark und Hochberg unter Zugrundelegung des Jahres 1618 beschränkt, da dem Hause im katholischen Interesse die obere Mark, deren es 1622 durch Reichshofratsurteil zu Gunsten Wilhelms, eines Sohnes des konvertierten Markgrafen Eduard Fortunatus aus unstandesgemäßer Ehe verlustig erklärt worden war, nicht wieder gegeben wurde (I. P. O. art. IV, §§ 26. 27; I. P. M. art. V, §§ 33. 34).

Dagegen erhielt *Württemberg* sämtliche ihm entzogene, zum Teil vom Kaiser schon anderweit vergebene weltliche und geistliche Güter — sie sind einzeln im Friedensinstrument aufgezählt — zurückerstattet (I. P. O. art. IV, §§ 24. 25; I. P. M. art. V, §§ 31. 32). Ebenso wurden *Mecklenburg* (I. P. O. art. XII, § 1) und eine Reihe anderer Stände (s. I. P. O. art. IV, §§ 28—45, art. V, § 27; I. P. M. art. V, §§ 8. 35) restituiert.

Am ungünstigsten fiel die Regelung des Verhältnisses für die Evangelischen in den *österreichischen Erblanden* aus. Die Bemühungen Schwedens um die Gewährung der Amnestie auf der Grundlage des Jahres 1618 für diese blieben erfolglos. Nur für die Herzöge von Brieg, Liegnitz, Münsterberg und Oels, sowie für die Stadt Breslau wurde die Ausnahme gemacht (I. P. O. art. V, § 38): „Silesii etiam principes Augustanae confessioni addicti, duces sc. in Brieg, Liegnitz, Munsterberg et Oels itemque civitas Vratislaviensis in libero suorum ante bellum obtentorum iurium et privilegiorum nec non Augustanae confessionis exercitio ex gratia Caesarea et Regia ipsis concesso manutenebuntur". Für die anderen schlesischen Herzogtümer wurde allein die Errichtung dreier neuer evangelischer Kirchen, der sog. Friedenskirchen bei Schweidnitz, Jauer und Glogau bewilligt (I. P. O. art. V, § 40: „Praeter haec autem, quae supra de dictis Silesiae ducatibus, qui immediate ad Cameram Regiam spectant disposita sunt, Sacra Caesarea Maiestas ulterius pollicetur, se illis, qui in his ducatibus Augustanaę Confessioni addicti sunt, pro huius confessionis exercitio, tres ecclesias, propriis eorum sumtibus extra civitates Schweidnitz, Jaur et Glogouiam prope moenia, locis ad hoc commodis iussu Suae Maiestatis designandis, post pacem confectam aedificandis, quam primum id postulaverint, concessuram"). Abgesehen davon wurden aber für die oben gedachten schlesischen Gebiete für alle Einwohner ohne Unterschied des Standes, ja in Niederösterreich allein für die Adeligen nur folgende Zugeständnisse gewährt: Sie sollten nicht genötigt werden können, wegen ihrer Zugehörigkeit zur Augsburger Konfession ihr Vermögen abzutreten oder auszuwandern, auch berechtigt sein, den evangelischen Gottesdienst außerhalb des Territoriums in benachbarten Orten zu besuchen. Für den Fall einer freiwilligen Auswanderung wurde ihnen erlaubt, ihre nicht ver-

kauften Immobilien behufs Beaufsichtigung und Besorgung der Bewirtschaftung frei zu betreten (I. P. O. art. V, § 39). Denjenigen ferner, welche in der Zwischenzeit in fremde Dienste getreten waren, gestattete man die Rückkehr in ihre früheren Verhältnisse ohne weitere Benachteiligung (I. P. O. art. IV, §§ 51. 52; I. P. M. art. V, §§ 40. 41), jedoch sollten diejenigen Güter, welche die Ausgewanderten, ehe sie in schwedische oder französische Dienste getreten waren, durch Konfiskation oder auf andere Weise verloren hatten, nicht zurückgegeben werden, vielmehr den damaligen Besitzern verbleiben, während ihnen für ihre Privatforderungen der gewöhnliche Rechtsschutz zugesichert wurde (I. P. O. art. IV, §§ 53—55; I. P. M. art. V, §§ 42—44).

IV. Die Erledigung der kirchlichen Beschwerden und Regelung der Religionsverhältnisse. Bei den Friedensverhandlungen kam es wesentlich auch darauf an, die aus dem bisherigen Verhältnis der Religionsparteien entstandenen Irrungen und Beschwerden (die gravamina ecclesiastica) zu beseitigen oder durch eine Regelung dem ferneren Entstehen solcher von vornherein vorzubeugen. Da aber an den betreffenden Abmachungen nur Schweden unter den auswärtigen Mächten ein Interesse hatte — (die Gesandten Frankreichs erklärten, „daß es ihnen wegen ihrer Religion nicht wohl anstehe, die evangelischen Rechte zu befördern, weshalb nur die Schweden es thun möchten; sie wollten ihnen darin nicht zuwider sein"; Canzler, Magazin für die Geschichte, Leipzig 1790, S. 67; Pütter, Geist des westfälischen Friedens, S. 340) —, so wurde lediglich in Osnabrück über die gravamina ecclesiastica verhandelt und das Ergebnis in Artikel V und VII des betreffenden Friedensinstrumentes aufgenommen, während in dem I. P. M. nur eine darauf bezügliche Anerkennung ausgesprochen ward (art. VI, § 47): „Cum etiam ad maiorem imperii tranquillitatem stabiliendam, de controversiis circa bona ecclesiastica et libertatem exercitii religionis, in ipsis de pace universali congressibus certa quaedam compositio inter Caesarem, electores, principes et status imperii inita atque instrumento pacis cum plenipotentiariis Reginae et coronae Sueciae erecto inserta fuerit, placuit eandem compositionem, ut et illam, de qua inter eosdem ratione eorum qui reformati vocantur, convenit, praesenti quoque tractatu firmare et stabilire, eo plane modo, acsi de verbo ad verbum huic inserta legeretur instrumento". In Betreff der Beschwerden der Evangelischen hatten die kaiserlichen und die schwedischen Gesandten verhandelt, so weit dagegen das Verhältnis der Lutheraner und Reformierten in Betracht kam, hatte Schweden mit den ersteren einerseits, Brandenburg mit den Reformierten andererseits unter Teilnahme der Holländer und Schweizer die Verhandlungen geführt.

Die vereinbarten Bestimmungen enthalten zunächst

A. eine Reihe allgemeiner Festsetzungen zur Beseitigung der kirchlichen Beschwerden. Vor allem wurde

1. mit Rücksicht darauf, daß der Augsburger Religionsfriede zum Teil deshalb nicht mehr als bindend betrachtet wurde, weil darin die Möglichkeit der Vereinigung der Religionsparteien vorausgesetzt und ausgesprochen war, sowohl der Passauer Vertrag als der erwähnte Friede von neuem bestätigt, indem die in Betreff der streitigen Punkte in dem neuen Friedensinstrumente getroffenen Anordnungen als Deklarationen des früheren Friedens bezeichnet wurden, und wenn man auch diesmal wieder der Möglichkeit einer Vereinigung der Religionsparteien mehrfach erwähnte (art. V, § 1. 14. 25. 31. 48), doch zugleich zur Beseitigung jeden Zweifels festgesetzt, daß, falls es nicht dazu kommen würde, die festgesetzten Bestimmungen für immer ihre Kraft haben sollten (art. V, § 1: „Transactio . . . Passavii inita et secuta pax religionis — in omnibus suis capitulis unamini imperatoris, electorum, principum et statuum utriusque religionis consensu initis ac conclusis rata habeatur sancteque et inviolabiliter servetur. Quae vero de nonnullis in ea articulis controversis hac transactione communi partium placito statuta sunt, ea pro perpetua dictae pacis declaratione tam in iudiciis quam alibi observanda habebuntur, donec per Dei gratiam de religione ipsa convenerit, non attenta cuiusvis seu ecclesiastici seu politici intra vel extra imperium, quocunque tempore interposita contradictione vel protestatione, quae omnes inanes et nihili vigore horum declarantur".

2. Schon der Augsburger Religionsfrieden hatte im § 15 angeordnet, niemand solle einen „Stand des Reiches wegen der Augspurgischen Confession und derselbigen Lehr, Religion und Glaubens halb mit der That gewaltiger Weiß überziehen, beschädigen, vergewaltigen oder in andere Wege wider sein Conscientz, Wissen und Willen, von dieser Augspurgischen Confessions-Religion, Glauben, Kirchengebräuchen, Ordnungen und Cere-

monien, so sie aufgericht oder nachmals aufrichten möchten, in ihren Fürstentümern, Landen und Grafschaften tringen", und es war damals im Interesse der Reformierten ausdrücklich eine Forderung, die Zahl 1530 zur Augsburgischen Konfession hinzuzufügen, zurückgewiesen worden (Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, Bd V, Buch 10, Kap. 5, 3. Ausg. 1852, S. 284). Nichtsdestoweniger hatte man später versucht, 5 den Frieden bloß auf die Anhänger der Confessio Augustana invariata von 1530, also auf die Lutheraner zu beschränken, und die Reformierten mit Rücksicht auf die Confessio variata von 1540 von demselben auszuschließen. Das Osnabrücker Friedensinstrument (über die desfallsigen Verhandlungen s. Dan. Heinr. Hering, Neue Beiträge zur Gesch. der ev.-ref. Kirche in d. preuß.-brandenb. Ländern, Berlin 1787, 2, S. 58 ff.) 10 erkannte daher die Reformierten neben den Katholiken und Augsburger Konfessionsverwandten ausdrücklich als gleichberechtigt an (I. P. O. art. VII, § 1: „Unanimi quoque Caesareae Maiestatis omniumque ordinum imperii consensu placuit, ut quicquid iuris aut beneficii cum omnes aliae constitutiones imperii tum pax religionis et publica haec transactio in eaque decisio gravaminum caeteris 15 catholicis et Augustanae confessioni addictis statibus et subditis tribuunt, id etiam iis, qui inter illos Reformati vocantur, competere debeat" ...; vgl. auch l. c. art. XV, § 1; I. P. M. art. VII, § 48 betreffend die Anwendung dieser Bestimmungen auf Hessen-Kassel). Andererseits wiederholte man aber die Vorschrift des § 17 des Religionsfriedens, daß keine anderen Religionen als die erwähnten geduldet werden 20 sollten (I. P. O. art. VII, § 2, Abs. 2: „Sed praeter religiones suprà nominatas nulla alia in sacro imperio Romano recipiatur vel toleretur").

3. Ferner wurde die Rechtsgleichheit der beiden Religionsparteien im Reiche ausgesprochen, I. P. O. art. V, § 1: „... (nach der unter Nr. 1 citierten Stelle) In reliquis omnibus autem inter utriusque religionis electores, principes, status 25 omnes et singulos sit aequalitas exacta mutuaque, quatenus formae rei publicae, constitutionibus imperii et praesenti conventioni conformis est, ita ut quod uni parti iustum est, alteri quoque sit iustum, violentia omni et via facti, ut alias, ita et hic inter utramque partem perpetuo prohibita." In Anwendung dieses Prinzips wurde dann angeordnet, daß zu den ordentlichen Reichsdeputa- 30 tionen und zu den Stellen in den Reichsgerichten eine Anzahl von Mitgliedern aus beiden Konfessionen genommen werden sollen (l. i. §§ 51. 53).

Nicht minder hingen damit folgende Bestimmungen zusammen, nämlich die Vorschrift des art. V, § 9: „Pluralitas autem votorum in causis religionem directe sive indirecte concernentibus nequaquam attendatur neque illa Augustanae 35 Confessioni addictis civibus eius loci magis quam Augustanae confessionis electoribus, principibus et statibus in imperio Romano praeiudicet" ... und die des § 52 ibid: „In causis religionis omnibusque aliis negotiis, ubi status tanquam unum corpus considerari nequeunt, ut etiam catholicis et Augustanae confessionis statibus in duas partes euntibus, sola amicabilis compositio lites 40 dirimat, non attenta votorum pluralitate". In Sachen, welche die Religion direkt oder indirekt betrafen, sollte danach nicht die regelmäßige Abstimmung nach Stimmenmehrheit statthaft sein, ebensowenig in solchen, in welchen die katholischen Stände eine andere Meinung als die evangelischen aussprechen würden, vielmehr durfte in diesen Fällen nur eine Regelung der Angelegenheit durch gütliche Übereinkunft der Stände der 45 beiden Religionsteile statthaben, d. h. es fand in den eben gedachten wie in den Religionssachen die sog. itio in partes statt (vgl. zu diesen Bestimmungen des westfälischen Friedens Zöpfl, Grundsätze des gemeinen deutschen Staatsrechts, 5. Aufl., Leipzig und Heidelberg 1863, 1, 169 und Aegidi, Der Fürstenrath nach dem Lüneviller Frieden, Berlin 1853, S. 37. 57. 101). Nicht nur den Ständen des Reiches, sondern auch den Untertanen, 50 sofern sie in einem Territorium geduldet waren (unten B. 2 lit. a), war übrigens diese Gleichheit des Rechtes gewährt worden, I. P. O. art. V, § 35: „Sive autem catholici sive Augustanae confessionis fuerint subditi, nullibi ob religionem despicatui habeantur, nec a mercatorum, opificum ac tribuum communione, haereditatibus, legatis, hospitalibus, leprosoriis, eleemosynis aliisque iuribus 55 aut commerciis, multo minus publicis coemeteriis honoreve sepulturae arceantur aut quicquam pro exhibitione funeris a superstitibus exigatur, praeter cuiusque parochialis ecclesiae iura pro demortuis pendi solita, sed in his et similibus pari cum concivibus iure habeantur, aequali iustitia protectioneque tuti". 60

B. Die unter A. gedachten Anordnungen, vor allem das Prinzip der Gleichberechtigung der beiden Religionsparteien sollten entsprechend der Verfassung des Reiches, den Gesetzen desselben und den im Frieden selbst vereinbarten Festsetzungen zur Vollziehung gebracht werden. Die Durchführung war von einer Reihe von faktischen Voraussetzungen abhängig, und diese lagen namentlich in der Verschiedenheit der Stellung der Katholiken und Evangelischen und unter diesen letzteren wieder in der der Lutheraner und der der Reformierten. Deshalb einigte man sich ferner über eine Anzahl besonderer Bestimmungen, welche unter Berücksichtigung der erwähnten Normen die gegenseitigen Verhältnisse der Konfessionen regelten.

1. Was die **geistlichen Güter und Anstalten** betraf, so wollte die von dem päpstlichen Nuntius beeinflußte katholische Partei nicht zugeben, daß die in den Händen der evangelischen Partei befindlichen Kirchengüter denselben für ewige Zeiten überlassen wurden, vielmehr nur, indem sie auf den Prager Frieden zurückging (s. oben S. 162,20), einen hundertjährigen Besitz zugestehen. Schließlich vereinigte man sich mit den Evangelischen über den 1. Januar 1624, als den Normaltag. Abgesehen von den säkularisierten Stiftern (s. oben) bestimmte das I. P. O. art. V, § 14: „Bona ecclesiastica immediata quod attinet, sive sint archiepiscopatus, episcopatus, praelaturae, abbatiae, balliviae, praeposituraе, commendae sive liberae fundationes seculares aut alia, una cum reditibus, pensionibus aliisque quocunque nomine signatis, seu in urbibus seu ruri sitis, ea seu catholici seu Augustanae confessionis status die prima Januarii anni millesimi sexcentesimi vicesimi quarti possederint, omnia et singula, nullo plane excepto, eius religionis consortes, qui dicto tempore in reali eorum possessione fuerint, usque dum de religionis dissidiis per dei gratiam conventum fuerit, tranquille et imperturbate possideant, neutrique parti liceat alteri seu in iudicio seu extra negotium facessere, multo minus turbas seu impedimentum aliquod inferre. Si vero, quod Deus prohibeat, de religionis dissidiis amicabiliter conveniri non possit, nihilominus haec conventio perpetua sit et pax semper duratura"; und im Anschluß daran § 15, Abs. 2 l. c. „Si ergo status, seu catholici seu Augustanae confessioni addicti, archiepiscopatibus, episcopatibus, beneficiis aut praebendis suis immediatis, a die 1. Januarii 1624 iudicialiter aut extraiudicialiter exciderint, aut quocunque modo turbati fuerint, vigore harum illico tam in ecclesasticis quam politicis omnibus novationibus abolitis restituantur, ita quidem, ut quaecumque bona ecclesiastica immediata die 1. Januarii 1624 catholico praesule regebantur, catholicum caput recipiant, et vicissim, quae dicto anno dieque Augustanae confessioni addicti possidebant, retineant etiam in posterum remissis tamen quae una pars contra alteram praetendere posset, perceptis interea fructibus, damnis et expensis". Danach sollte diejenige Religionspartei, welche am 1. Januar 1624 im wirklichen Besitz der betreffenden unmittelbaren Güter gewesen war, dieselben für immer behalten und ihr alle diejenigen restituiert werden, deren Besitz sie zwar an dem gedachten Tage gehabt, aber nachher aus irgend einem Grunde wieder verloren hatte. Der Vorteil, welchen die Evangelischen durch diese Festsetzungen erlangten, war nur unbeträchtlich. Von Bistümern, welche nach der Vorschrift des § 16 ibid. wie früher durch Wahl besetzt werden sollten, hatten danach die Katholiken den Protestanten nur Lübeck und den wechselnden Besitz von Osnabrück (s. o. S. 164,23) zu überlassen, und von den Abteien allein Gandersheim, Hervorden und Quedlinburg, da die übrigen entweder in weltliche Fürstentümer verwandelt oder als landsässige Prälaturen erbliches Besitztum einzelner Fürstentümer geworden waren. Endlich kamen auch einzelne wenngleich wenige Kanonikate in die Hände der Evangelischen, während der geistliche Vorbehalt (s. d. Art. Bd XX S. 737) die Vermehrung derselben hinderte. Vgl. übrigens noch I. P. O. art. V, §§ 16—23 in Betreff der rechtlichen Verhältnisse der evangelisch gewordenen Stellen.

Was die mittelbaren Stifter und Klöster anbelangt, so bedurfte es hinsichtlich derselben gleichfalls einer besonderen Festsetzung. Der Augsburger Religionsfrieden hatte in Betreff ihrer in § 19 bestimmt: „Dieweil aber etliche Stände und derselben Vorfahren etliche Stifter, Klöster und andere geistliche Güter eingezogen und dieselben zu Kirchen, Schulen, milden und anderen Sachen angewandt, so sollen auch solche eingezogene Güter, welche denjenigen, so dem Reich ohn Mittel unterworffen und Reichsstände sind, nicht zugehörig, und dero Possession die Geistlichen zu Zeit des Passauischen Vertrags oder seithero nicht gehabt, in diesem Friedstand mit begriffen und eingezogen seyen, ... der-

halben befehlen und gebieten wir hiermit und in Krafft dieses Abschieds der Kays. Maj. Cammerrichter und Beysitzern, daß sie dieser eingezogenen und verwandten Güter halben kein Citation, Mandat und Prozeß erkennen und decernieren sollen". Es war damit zwischen den mittelbaren Gütern, welche Reichsunmittelbaren gehörten, sich aber zur Zeit des Religionsfriedens nicht in geistlichen Händen befanden, und denen, welche ebenfalls den Reichsunmittelbaren zustanden, aber im Lande eines anderen Reichsstandes lagen und gleichfalls eingezogen waren, in der Weise unterschieden worden, daß die Verhältnisse der Güter der ersteren Art nach der Zeit des Abschlusses des Religionsfriedens, die der anderen Güter nach der Zeit des Passauer Vertrages beurteilt werden sollten (Pütter, Geist des westfälischen Friedens S. 421. 422, so auch Godfr. Dan. Hoffmann, Comm. de die decretorio kal. Jan. a. 1624 omnique ex pace Westphalica restitutione, Ulmae 1750). Seitens der Katholiken war aber geltend gemacht worden, daß die Protestanten alle Stifter und Klöster, welche seit dem Passauer Vertrag von ihnen eingezogen worden waren, sich zu Unrecht angeeignet, also zurückzugeben verpflichtet seien. Da das Restitutionsedikt von 1629 (s. d. Art. Vorbehalt, geistlicher Bd XX, S. 740) in demselben Sinne entschieden hatte, so bedurfte die Angelegenheit gleichfalls der Regelung. Auch für diese Verhältnisse wurde der 1. Januar 1624 als Normaltag angenommen. Nach I. P. O. art. V, § 25 („Quaecunque monasteria, collegia, ballivias, commendas, templa, fundationes, scholas, hospitalia aliave bona ecclesiastica mediata, ut et eorum reditus iuraque quocunque ea nomine appellata fuerint, Augustanae confessionis electores, principes, status a. 1624 die 1. Januarii possiderunt, ea omnia et singula sive retenta semper sive restituta sive vigore huius transactionis restituenda, iidem possideant, donec controversiae religionis amicabili partium compositione universali definiantur, non attentis exceptionibus sive ante sive post transactionem Passaviensem aut pacem religiosam reformata et occupata aut quod non de, vel in territorio Augustanae confessionis statuum vel exempta vel aliis statibus iure suffraganeatus, diaconatus aliave quavis ratione obligata fuisse dicuntur. Unicum solumque huius transactionis, restitutionis observantiaeque futurae fundamentum sit die 1. Januarii a. 1624 habita possessio" . . .) sollten die Evangelischen ohne jede Ausnahme alle mittelbaren Klöster, Kollegiatstifter, Balleien, Kommenden, Kirchen, Stiftungen, Schulen, Hospitäler und andere mittelbaren Güter, welche sie an diesem Tage besessen hatten, für immer behalten. Dasselbe wurde für die Katholiken bestimmt, jedoch sollten diese nur berechtigt sein, in die in Frage kommenden Klöster solche Orden, für welche diese gestiftet waren, oder falls der betreffende Orden nicht mehr vorhanden wäre, keine anderen als die schon vor den Religionswirren gegründeten (also nicht die Jesuiten) einzuführen, s. I.P.O. art. V, § 26: „Omnia quoque monasteria, fundationes et sodalitia mediata, quae die 1. Januarii a. 1624 Catholici realiter possederunt, possideant et ipsi similiter, utut in Augustanae confessionis statuum territoriis et ditionibus ea sita sint, non tamen in alios religiosorum ordines quam quorum regulis primitus dicata sunt, commutentur, nisi talium religiosorum ordo plane interciderit: tunc enim magistratui catholicorum liberum esto, ex alia in Germania ante dissidia religionis exorta usitato ordine novos religiosos substituere".

Endlich wurde der 1. Januar 1624 auch als Normaltag für die Einkünfte (reditus, census, decimae, pensiones [I. P. O. l. c. §§ 46. 47]) und für eine Reihe von Gerechtsamen (iura praesentandi, visitandi, inspectionis, confirmandi, corrigendi, protectionis, aperturae, hospitationis, servitiorum, operarum (l. c. § 26) festgesetzt.

2. **Jus reformandi.** Der Augsburger Religionsfriede hatte das Recht der weltlichen Reichsstände sanktioniert, sowohl selbst zur evangelischen Religion überzugehen, als auch dies ihren Unterthanen zu gestatten. Den Unterthanen war ein solches Recht nicht eingeräumt worden, vielmehr wurde bei den damaligen Friedensverhandlungen der Grundsatz, daß der Landesherr über die Konfession seines Territoriums und damit auch seiner Unterthanen zu bestimmen habe (das ius reformandi), anerkannt. Die Protestanten hatten zwar, um ihren Glaubensgenossen unter katholischer Herrschaft die Glaubensfreiheit zu sichern, erklärt: „Sie hätten bisher ihre altgläubigen Unterthanen von derselben Religion zu bringen, noch sie dawider zu beschweren sich nicht angemaßt, wollens auch künftig nicht thun . . . so erfordere die Billigkeit, daß auch altgläubige Chur-Fürsten und Stände ihre Unterthanen und deren Erben und Nachkommen, so künftig zu der Augsburgischen Confession treten möchten, bei ihrem Exercitio ohne einige Bedrängnis und Entgelt ruhig

und unbelestiget biß zu friedlicher freundlicher künfftiger Vergleichung bleiben lassen". Dem war indessen von den katholischen Fürsten mit der Behauptung widersprochen worden: „Jeder Landesfürst habe Fug und Macht, in seinen Landen die alte Religion zu schützen und zu handhaben, ubi unus dominus ibi una sit religio, und gebür einem Fürsten, 5 Stand und Obrigkeit nicht, daß an seinem Gegentheil der anderen Religion solle Maß und Ordnung geben, was er seine Unterthanen solle in Religionssachen glauben lassen" ... (Lehmann, De pace religionis acta publica Buch I, Kap. 23). Mangels einer Vereinigung unter den beiden Religionsparteien wurde nun auch von den Evangelischen das von den Katholiken aufgestellte Prinzip befolgt (vgl. Moser, Von der Landeshoheit im 10 Geistlichen, S. 600), und von beiden Seiten in rücksichtslosester Weise zur Anwendung gebracht. Das I. P. O. art. V, § 30 hat zwar an sich das ius reformandi, das sog. Reformationsrecht der Reichsstände, ausdrücklich anerkannt („Quantum deinde ad comites, barones, nobiles, vasallos, civitates, fundationes, monasteria, commendas, communitates et subditos statibus imperii immediatis sive ecclesiasticis sive sae-15 cularibus subiectos pertinet, cum eiusmodi statibus immediatis cum iure territorii et superioritatis ex communi per totum imperium hactenus usitata praxi etiam ius reformandi exercitium religionis competat ac dudum in pace religionis talium statuum subditis, si a religione domini territorii dissentiant, beneficium emigrandi concessum, insuper maioris concordiae inter status 20 conservandae causa cautum fuerit, quod nemo alienos subditos ad suam religionem pertrahere eave causa in defensionem aut protectionem suscipere illisve ulla ratione patrocinari debeat, conventum, est, hoc idem porro quoque ab utriusque religionis statibus observari nullique statui immediato ius, quod ipsi ratione territorii et superioritatis in negotio religionis competit, impediri 25 posse"), indessen konnte man nicht umhin, Abhilfe gegen die vielfachen Klagen über Religionsdruck zu schaffen, ferner mußte auch darauf Bedacht genommen werden, den vorhandenen Besitzstand der Religionsübung gegen Willkür sicher zu stellen. Es wurde deshalb gleichfalls in Betreff des hier fraglichen Verhältnisses eine Normalzeit als maßgebend festgestellt, und zwar des Näheren in folgender Weise:

30 a) Evangelischen unter katholischer und Katholiken unter evangelischer Landesherrschaft sollte diejenige Art der Religionsübung, welche sie zu irgend einem Zeitpunkt des Jahres 1624 gehabt hatten, auch fernerhin ohne jede Beeinträchtigung belassen werden (l. c. § 31: „Hoc — iure reformandi — non obstante statuum catholicorum landsassii, vasalli et subditi cuiuscunque generis, qui sive publicum 35 sive privatum Augustanae confessionis exercitium anno 1624 quacunque parte anni sive certo pacto aut privilegio sive longo usu sive sola denique observantia dicti anni habuerunt, retineant id imposterum, una cum annexis, quatenus illa dicto anno exercuerunt aut exercita fuisse probare poterunt. Cuiusmodi annexa habentur institutio consistoriorum, ministeriorum, tam scholasticorum quam 40 ecclesiasticorum, ius patronatus aliaque similia iura. Nec minus maneant in possessione omnium dicto tempore in potestate eorundem constitutorum templorum, fundationum, monasteriorum, hospitalium cum omnibus pertinentiis, reditibus et accessionibus. Et haec omnia semper et ubique observentur eo usque, donec de religione christiana vel universaliter vel inter status immediatos 45 eorumque subditos mutuo consensu aliter erit conventum, nec quisquam a quocunque ulla ratione aut via turbetur; § 32: Turbati aut quocunque modo destituti vero, sine ulla exceptione in eum quo anno 1624 fuerant, statum plenarie restituantur; idemque observetur ratione subditorum catholicorum Augustanae confessionis statuum, ubi dicto anno 1624 usum et exercitium 50 catholicae religionis publicum aut privatum habuerunt"). In Konsequenz dieses Prinzips wurden alle Verträge über die Religionsübung, soweit sie der Observanz des Jahres 1624 entgegenstanden, annulliert (über eine Ausnahme für Klöster im Bistum Hildesheim s. l. c. § 33 u. auch den Artikel: Simultaneum Bd XVIII S. 375,16) und ferner zu Gunsten derjenigen, welche der Religionsübung beraubt oder in derselben 55 beschränkt worden waren, Restitution in den Besitzstand des Jahres 1624 angeordnet (§ 32 cit.).

Aus den in den citierten §§ 31—33 getroffenen Anordnungen folgte weiter, daß Evangelische, welche in einem katholischen, Katholiken, welche in einem evangelischen Territorium im Jahre 1624 weder öffentliche noch private Religionsübung besessen hatten, 60 dem ius reformandi unterworfen blieben, und dasselbe sollte auch in Betreff derjenigen

gelten, welche nach der Publikation des Friedensschlusses zu einer von der Religion des Landesherrn abweichenden Religion übergehen würden. Der Landesherr hat in Betreff beider die Wahl, ihnen Duldung zu gewähren oder sie zur Auswanderung zu nötigen. Im ersteren Falle war ihnen Gewissensfreiheit, das Recht der Hausandacht und des Besuches auswärtigen Gottesdienstes zu gestatten, auch sollten sie sich der Rechtsgleichheit 5 mit den Anhängern der berechtigten Konfessionen (s. oben) zu erfreuen haben (vgl. den für diesen Fall Anordnung treffenden § 34 l. c.: „Placuit porro, ut illi catholicorum subditi Augustanae confessioni addicti, ut et catholici Augustanae confessionis statuum subditi, qui anno 1624 publicum aut etiam privatum religionis suae exercitium nulla anni parte habuerunt, necnon qui post pacem publi- 10 catam deinceps futuro tempore diversam a territorii domino religionem profitebuntur et amplectentur, patienter tolerentur et conscientia libera domi devotioni suae sine inquisitione aut turbatione privatim vacare, in vicinia vero, ubi et quoties voluerint, publico religionis exercitio interesse vel liberos suos exteris suae religionis scholis aut privatis domi praeceptoribus instruendos 15 committere non prohibeantur, sed eiusmodi landsassii, vasalli et subditi in caeteris officium suum cum debito obsequio et subiectione adimpleant nullisque turbationibus ansam praebeant"; s. ferner § 35 vgl. oben). Wenn dagegen der Landesherr die Auswanderung befehlen oder diese freiwillig gewählt werden sollte, so war jede Belästigung verboten, ferner sollte eine fünfjährige Frist (denen, welche die 20 Religion erst nach der Publikation des Friedensschlusses geändert hatten, eine dreijährige) zur Auswanderung gewährt werden, sowie keinem die erforderlichen Zeugnisse (über Geburt, Freiheit, guten Leumund u. s. w.) verweigert, ungewohnte Reversalien abgefordert oder Auswanderungssteuern auferlegt werden dürfen. (Hierauf bezieht sich § 36: „Quodsi vero subditus qui nec publicum nec privatum suae religionis exercitium anno 25 1624 habuit, vel etiam qui post publicatam pacem religionem mutabit, sua sponte emigrare voluerit aut a territorii domino iussus fuerit, liberum ei sit, aut retentis bonis aut alienatis discedere, retenta per ministros administrare et quoties ratio id postulat, ad res suas inspiciendas vel persequendas lites aut debita exigenda libere et sine litteris commeatus adire", ferner § 37 30 a. a. O.). Abgesehen von der zu Gunsten der Evangelischen in Schlesien und auch wenigstens beschränkt für die in Niederösterreich ausgesprochene Befreiung von der Nötigung zur Auswanderung (s. oben), wurde dasselbe Recht den Einwohnern in verpfändeten, später wieder eingelösten Ländern und in solchen, über deren Hoheit ein Prozeß schwebte, zugesichert (l. c. §§ 27. 40). 35

b) In Betreff des **Verhältnisses der Lutheraner und Reformierten** sollte der Zustand zur Zeit des westfälischen Friedens unter Aufrechterhaltung der darüber bestehenden Verträge und Privilegien maßgebend sein, in Zukunft sollte aber ein Landesherr, wenn er von der evangelischen Landesreligion zu der anderen evangelischen Konfession überging oder in ein evangelisches Land von einer anderen als seiner evangelischen 40 Konfession succedierte, allein das Recht haben, ohne Veränderung der Kirchenordnungen und ohne Beschwerdung der bisherigen Religionsübung, der Kirchengüter und kirchlichen Institute, seinen Hofgottesdienst einzurichten und etwaigen Gemeinden seiner Religion die freie Übung derselben unwiderruflich zu gestatten, immer aber sollte den Gemeinden der evangelischen Landesreligion die Ernennung ihrer Kirchen- und Schulbeamten, welche von 45 einer kirchlichen Behörde ihrer Religion zu prüfen und ordinieren, sowie vom Landesherrn unweigerlich zu bestätigen sein würden, verbleiben. L. c. art. VII, § 1 (nach der o. S. 167,11 mitgeteilten Stelle: „Salvis tamen semper statuum, qui protestantes nuncupantur, inter se et cum suis subditis conventis pactis, privilegiis, reversalibus et dispositionibus aliis, quibus de religione eiusque exercitio et inde 50 dependentibus cuiusque loci statibus et subditis hucusque provisum est, salva itidem cuiusque conscientiae libertate. Quoniam vero controversiae religionis, quae inter modo dictos protestantes vertuntur, hactenus non fuerunt compositae, sed ulteriori compositioni reservatae sunt, adeoque illi duas partes constituunt, ideo de iure reformandi inter utramque ita conventum est, ut si aliquis 55 princeps vel alius territorii dominus vel alicuius ecclesiae patronus posthac ad alterius partis sacra transierit aut principatum aut ditionem, ubi alterius partis sacra exercitio publico de praesenti vigeat, seu iure successionis seu vigore praesentis tractatus pacis aliove quocunque titulo nactus fuerit aut recuperarit, ipsi quidem concionatores aulicos suae confessionis citra subditorum onus aut 60

praeiudicium secum atque in sua residentia habere liceat, at fas ei non sit vel publicum religionis exercitium, leges aut constitutiones ecclesiasticas hactenus ibi receptas immutare vel templa, scholas, hospitalia aut eo pertinentes reditus, pensiones, stipendia prioribus adimere suorumque sacrorum hominibus applicare vel iuris territorialis, episcopalis, patronatus aliove quocunque praetextu subditis ministros alterius confessionis obtrudere ullumve aliud impedimentum aut praeiudicium directe vel indirecte alterius sacris afferre. Et ut haec conventio eo firmius observetur, liceat hoc mutationis casu ipsis communitatibus praesentare vel quae praesentandi ius non habent, nominare idoneos scholarum et ecclesiarum ministros a publico loci consistorio et ministerio, si eiusdem cum praesentantibus vel nominantibus communitatibus sunt religionis vel hoc deficiente eo loco, quem ipsae communitates elegerint, examinandos et ordinandos atque a principe vel domino postea sine recusatione confirmandos". § 2: „Si vero aliqua communitas eveniente mutationis casu domini sui religionem amplexa petierit suo sumtu exercitium, cui princeps vel dominus addictus est, liberum esto sine reliquorum praeiudicio ei illud indulgere, a successoribus non auferendum. At consistoriales, sacrorum visitatores, professores scholarum et academiarum theologiae et philosophiae, non nisi eidem religioni addicti sint, quae hoc tempore quolibet in loco publice recepta est". (Vgl. übrigens auch noch den Artikel: Simultaneum Bd XVIII S. 374).

c) An denjenigen Orten, über welche die Landeshoheit mehreren Reichsständen verschiedener Konfessionen gemeinsam zustand, sollten endlich alle religiösen Verhältnisse in dem Zustande bleiben, in welchem sie sich am 1. Januar 1624 befunden hatten, art. V, § 43 i. f.

d) Endlich wurde noch ausdrücklich festgesetzt, daß das Reformationsrecht nur als ein Ausfluß der Landeshoheit, nicht aber der Lehnshoheit, der Kriminalgerichtsbarkeit und des Patronatrechtes zu betrachten sei (art. V, § 42: „A sola qualitate feudali vel subfeudali, sive — sc. feuda et subfeuda — a regno Bohemiae sive ab electoribus, principibus et statibus imperii sive aliunde procedant, ius reformandi non dependet", und § 44: „Sola criminalis iurisdictio, Cent-Gericht, solumque ius gladii et retentionis, patronatus, filialitatis neque coniunctim neque divisim ius reformandi tribuunt").

3. Was das Diöcesanrecht und die geistliche Gerichtsbarkeit der katholischen Bischöfe und anderen Würdenträgern betraf, so hatte der Augsburger Religionsfrieden § 20 in dieser Beziehung verordnet: „so soll die geistliche Jurisdiktion (doch den Geistlichen Churfürsten, Fürsten und Ständen, Collegien, Klöstern und Ordensklöstern an ihren Renthen, Gült, Zins und Zehenden, weltlichen Lehenschaften, auch andern Rechten und Gerechtigkeiten, . . . unvorgriffen) wider die Augspurgischen Confessions-Verwandten, Glauben, Religion, Bestellung der Ministerien, Kirchengebräuche, Ordnungen und Ceremonien, so sie uffgericht oder uffrichten möchten, biß zu endlicher Vergleichung der Religion nicht exercirt, gebraucht und geübt werden, sondern derselbigen Religion, Glauben, Kirchengebräuchen, Ordnungen, Ceremonien und Bestellung der Ministerien . . . ihren Gang lassen, und kein Hindernus oder Eintrag dardurch beschehen, und also hierauf . . . biß zu endlicher Christlicher Vergleichung der Religion die Geistliche Jurisdiction ruhen, eingestellt und suspendirt seyn und bleiben: Aber in andern Sachen und Fällen der Augspurgischen Confession, Religion, Glauben, Kirchengebräuchen, Ordnungen, Ceremonien und Bestellung der Ministerien nicht anlangend, soll und mag die Geistliche Jurisdiktion durch die Erzbischoff, Bischoff und andere Prälaten, wie deren Exercitium an einem jeden Ort hergebracht und sie in deren Übung, Gebrauch und Possession sind, hinfür wie bisher unverhindert exercirt, geübt und gebraucht werden". Diese Bestimmungen hatten zu vielen Streitigkeiten Anlaß gegeben, da die katholischen Prälaten auf Grund der zuletzt angeführten Klausel ihre Jurisdiktion in möglichst weitem Umfang aufrecht zu erhalten suchten und z. B. auch evangelische Ehesachen, Patronats- und Zehntstreitigkeiten fernerhin vor ihr Forum zu ziehen suchten. Bei den Friedensverhandlungen verlangten daher die Evangelischen, daß die geistliche Gerichtsbarkeit über ihre Glaubensgenossen ganz aufgehoben werden solle („ecclesiastica iurisdictio penitus sublata esto"), während die Katholiken dies nicht zugeben wollten. Schließlich einigte man sich über die folgende Festsetzung (I.P.O. art. V, § 48): „Jus dioecesanum et tota iurisdictio ecclesiastica cum omnibus suis speciebus contra Augustanae confessionis electores, principes, status (comprehensa libera imperii nobilitate) eorumque subditos

tam inter catholicos et Augustanae confessioni addictos, quam inter ipsos solos Augustanae confessionis status usque ad compositionem christianam dissidii religionis suspensa esto et intra terminos territorii cuiusque ius dioecesanum et iurisdictio ecclesiastica se contineat. Ad consequendos tamen reditus, census, decimas et pensiones in iis Augustanae confessionis statuum 5 ditionibus, ubi catholici a. 1624 notorie in possessione vel quasi exercitii iurisdictionis ecclesiasticae fuerunt, utantur eadem posthac quoque, sed non nisi in exigendis his pensionibus nec procedatur ad excommunicationem, nisi post tertiam demum denunciationem. — Catholicorum Augustanae confessioni addicti status provinciales et subditi, qui a. 1624 ecclesiasticam iurisdictionem 10 agnoverunt, in iis casibus modo dictae iurisdictioni subsint, qui Augustanam confessionem nullatenus concernunt, modo ipsis occasione processus nihil iniungatur, Augustanae confessioni vel conscientiae repugnans. Eodem etiam iure Augustanae confessionis magistratuum catholici subditi censeantur inque hos, qui a. 1624 publicum religionis catholicae exercitium habuerunt, ius 15 dioecesanum, quatenus episcopi illud dicto anno quiete in eos exercuerunt, salvum esto."

Danach wurde das Diöcesanrecht und die geistliche Gerichtsbarkeit der katholischen Amtsträger in Streitigkeiten der Evangelischen untereinander und unter Evangelischen und Katholiken für suspendiert erklärt, davon aber die Ausnahmen gemacht, daß 1. wo 20 die Katholiken im Jahre 1624 im notorischen Besitze der geistlichen Jurisdiktion gewesen wären, diese weiter behufs Beitreibung der Einkünfte, Zehnten, Pensionen ausgeübt werden dürfe und 2. daß da, wo die evangelischen Unterthanen katholischer Stände im Jahre 1624 die geistliche Jurisdiktion anerkannt hätten, dieselbe jedoch unbeschadet der Bekenntnis- und Gewissensfreiheit, weiter fortbestehen sollte. 25

In den Reichsstädten, in welchen beide Konfessionen Religionsübung besaßen, sollten die katholischen Bischöfe keine Gerichtsbarkeit über die Evangelischen mehr geltend machen, über die katholischen Bürger aber nach der Observanz des Jahres 1624 ausüben (l. c. § 49: „In quibus civitatibus vero imperii mixtae religionis exercitium in usu est, catholicis episcopis contra cives Augustanae confessionis nulla sit iuris- 30 dictio, at catholici iuxta observantiam dicti anni 1624 suo iure experiantur").

Was dagegen die katholischen Unterthanen evangelischer Reichsstände betraf, so sollte über diese die geistliche Jurisdiktion den bisherigen katholischen Bischöfen nach Maßgabe der ruhigen Ausübung derselben im Jahre 1624 unter der Bedingung, daß die Katholiken in dem betreffenden Lande während des gedachten Jahres die öffentliche Religions- 35 übung behalten hätten, gewahrt bleiben (s. den angeführten § 48 a. E.).

Wegen der Ausübung der geistlichen Gerichtsbarkeit über die Evangelischen in evangelischen Territorien trifft der Frieden keine direkten Anordnungen. Sie wurde indirekt als ein Recht der Landeshoheit anerkannt durch die Bestimmung des § 48 (über die evangelischen Stifter), daß sie sich nicht über die Grenzen des Territoriums hinaus er- 40 strecken sollte („et intra terminos territorii cuiusque ius dioecesanum et iurisdictio ecclesiastica se contineat"), vergleiche auch v. Meiern act. pacis publica T. 5, S. 724, nach welchem schon im Juni 1648 bei den Verhandlungen der Grundsatz aufgestellt war: „Salva tamen utique imperii statibus suis in terris ac ditionibus tam quoad ecclesiastica quam politica vigore iuris territorialis, ut et huius 45 pacificationis libere disponendi potestate; neque ius episcopale cum suis annexis ullo titulo vel praetextu extra territorium exerceatur vel extendatur". Besondere Anwendung fand der eben erwähnte Grundsatz auf die Bistümer, welche der Krone Schweden und dem Kurfürsten von Brandenburg überwiesen waren (s. o. S. 163, 164). Das der ersteren zugeteilte Erzbistum Bremen hatte selbst noch, als es schon in die Hände 50 der Evangelischen gekommen war, verschiedene Metropolitanrechte im Braunschweigischen und in anderen fremden Territorien aufrecht zu erhalten versucht, und da man besorgte, daß die schwedische Krone diese Rechte gleichfalls geltend machen werde, wurde im I.P.O. art. V, § 24 eine besondere diesem vorbeugende Bestimmung festgesetzt, in welcher ausdrücklich auf den vorhin citierten Satz des § 48 hingewiesen ist. In Betreff Brandenburgs 55 fürchtete man, daß es wegen des Erzstiftes Magdeburg die Rechte eines Primas Germaniae über die Evangelischen beanspruchen könnte, und daher wurde im art. XI der für Schweden in Betreff Bremens maßgebende § 24, art. V auch hier für anwendbar erklärt.

V. Die Erledigung der inneren politischen Beschwerden. Bei der 60

Regelung der hierher gehörigen Verhältnisse traf das Interesse der fremden Mächte, den Reichsständen eine vom Kaiser möglichst unabhängige Stellung zu sichern, mit den darauf gerichteten Bestrebungen der letzteren zusammen, und auch der Unterschied der Religion trennte hier die Stände nicht so weit, daß sie sich in der Erreichung dieses Zieles ent-
5 gegen zu arbeiten hätten versucht fühlen können. Die ursprünglich dem Kaiser allein in Deutschland zustehende Souveränetät, sein sog. summum imperium, war schon längst durch die staatliche Entwickelung Deutschlands in Frage gestellt, und die Rechte, welche die Reichsstände im Laufe der Zeit erworben hatten, ließen sich nicht mehr als ein Inbegriff von bloßen Lehen, Regalien und schutzherrlichen Rechten bezeichnen. Zu einer be-
10 grifflichen Feststellung derselben wurde damals nicht geschritten. Das Friedensinstrument gebraucht für diese Rechte das Wort ius territorialis (der französische Entwurf, v. Meiern a. a. O. T. I, S. 444, Nr. 8 hatte den Ausdruck: souveraineté) und sicherte dieses ius den Reichsständen ausdrücklich zu, I. P. O. art. 8, § 1: „Ut autem provisum sit, ne posthac in statu politico controversiae suboriantur, omnes
15 et singuli electores, principes et status imperii Romani in antiquis suis iuribus, praerogativis, libero iuris territorialis tam in ecclesiasticis quam in politicis exercitio, ditionibus, regalibus horumque omnium possessione, vigore huius transactionis ita stabiliti firmatique sunto, ut a nullo unquam sub quocunque praetextu de facto turbari possint vel debeant." Insbesondere wurde
20 ihnen ferner das Stimmrecht bei allen Beratungen über Reichsgeschäfte und ferner das Recht, Bündnisse unter sich und mit auswärtigen Mächten zu ihrer Erhaltung und Sicherheit zu schließen, vorbehaltlich jedoch der Rechte des Kaisers, des Reiches und des Landfriedens bestätigt, l. c. § 2: „Gaudeant sine contradictione iure suffragii in omnibus deliberationibus super negotiis imperii, praesertim, ubi leges ferendae vel inter-
25 pretandae, bellum decernendum, tributa indicenda, delectus aut hospitationes militum instituendae, nova munimenta intra statuum ditiones extruenda nomine publico veterave firmanda praesidiis, necnon ubi pax aut foedera facienda aliave eiusmodi negotia peragenda fuerint, nihil horum aut quicquam simile posthac unquam fiat vel admittatur, nisi de comitiali liberoque omnium
30 imperii statuum suffragio et consensu. Cum primis vero ius faciendi inter se et cum exteris foedera pro sua cuiusque conservatione ac securitate singulis statibus perpetuo liberum esto, ita tamen, ne eiusmodi foedera sint contra imperatorem et imperium pacemque eius publicam vel hanc imprimis transactionem fiantque salvo per omnia iuramento, quo quisque imperatori
35 et imperio obstrictus est." Wenngleich die Landeshoheit trotz aller dieser Konzessionen an die Reichsstände keine vollständige Staatsgewalt geworden war und die letztere immer noch nicht die Stellung von obersten und unabhängigen (souveränen) Gewalten erlangt hatten, vielmehr noch Glieder eines größeren Staatskörpers blieben und die Landeshoheit durch die Reichsgesetze gebunden, sowie die Oberaufsicht von Kaiser und Reich unterworfen
40 war, so waren doch die Angelegenheiten, bei welchen die Reichsstände mitzuwirken hatten, so umfassend, daß das Imperium des Kaisers praktisch wenig mehr zu bedeuten hatte und daß einzelne Schriftsteller schon damals das höchste Imperium dem Kaiser und den Reichsständen gemeinschaftlich zuschreiben konnten.

Die gedachten Rechte wurden sodann insbesondere auch den Reichsstädten zugesprochen,
45 I. P. O. art. VIII, § 4; I. P. M. art. IX, § 65, vor allem auch wegen der religiösen Verhältnisse derselben noch spezielle Bestimmungen getroffen. So wurde ihnen das ius reformandi gleichfalls zugesichert, I. P. O. art. V, § 29: „Liberae imperii civitates prout omnes atque singulae sub appellatione statuum imperii non tantum in pace religionis et praesenti eiusdem declaratione, sed et alias ubique indubi-
50 tate continentur, ita et ex illarum numero eae, in quibus unica tantum religio a. 1624 in usu fuit, tam ratione iuris reformandi, quam aliorum casuum religionem concernentium in territoriis suis et respectu subditorum non minus ac intra muros et suburbia idem cum reliquis statibus imperii superioribus ius habeant, adeoque de istis generaliter disposita et conventa de his quoque
55 dicta et intellecta sunto", wobei weiter ausdrücklich festgesetzt wurde, daß die Eigenschaft einer evangelischen Reichsstadt dadurch nicht als aufgehoben betrachtet werden sollte, daß sich einzelne katholische Bürger während des Jahres 1624 dort aufgehalten hätten oder in einigen unmittelbaren und mittelbaren Stiftern und Klöstern katholischer Gottesdienst gehalten worden wäre. Ferner wurde angeordnet, daß für die einer Konfession
60 angehörigen und für die gemischten Reichsstädte, wozu namentlich Augsburg, Dinkelsbühl,

Biberach, Ravensburg und Kauffbeuren gerechnet wurden (vgl. dazu auch art. V, §§ 4 bis 12), die Restitution in allen, namentlich den religiösen Beziehungen nach dem Zustand am 1. Januar 1624 stattfinden sollte.

Ebenso wurde auch die unmittelbare Reichsritterschaft in Betreff der Religion den übrigen Reichsständen gleichgestellt, I. P. O. art. V, § 28 („Libera et immediata imperii nobilitas omniaque et singula eius membra una cum subditis et bonis suis feudalibus et allodialibus, nisi forte in quibusdam locis ratione bonorum et respectu territorii vel domicilii aliis statibus reperiantur subiecti, vigore pacis religiosae et praesentis conventionis, in iuribus religionem concernentibus et beneficiciis inde promanentibus, idem ius habeant, quod supradictis electoribus, principibus et statibus competit, nec in iis sub quocunque praetextu impediantur aut turbentur, turbati vero omnes in integrum restituantur"), und der § 2 l. c. begreift unter der Anordnung, daß die Restitution in den kirchlichen Verhältnissen nach dem Normaltage, dem 1. Januar 1624, erfolgen soll, auch die unmittelbaren Reichsdörfer (communitates et pagi immediati).

VI. Die Vollziehung und Sicherstellung des Friedens. Die Erledigung derjenigen Angelegenheiten, welche während der Verhandlungen nicht zum Abschluß gebracht worden waren, wurde einem sechs Monate nach der Ratifikation des Friedens abzuhaltenden Reichstage vorbehalten (s. I. P. O. art. VIII, 23; I. P. M. art. IX, § 64). Die Einstellung aller Feindseligkeiten sollte sofort nach Unterzeichnung des Friedensinstrumentes erfolgen (I. P. O. art. XVI, § 1; I. P. M. art. XV, § 98) und die gegenseitige Auswechselung der Urkunden innerhalb acht Wochen statthaben (I. P. O. art. XVII, § 1; I. P. M. art. XVI, § 111). Inzwischen sollte der Kaiser durch das ganze Reich Edikte dahin erlassen, daß die nach dem Frieden zu erfolgenden Restitutionen nötigenfalls mit Hilfe der kreisausschreibenden Fürsten und Kreisobersten oder auch etwaiger besonderer, von den Beteiligten zu erbittenden kaiserlichen Kommissionen erfolgen sollten (I. P. O. art. XVI, § 2ff.; I. P. M. art. XV, §§ 100ff.).

Ferner wurde der Friede für ein dauerndes allgemeines Reichsgesetz (perpetua lex et pragmatica imperii sanctio) erklärt, deshalb seine Aufnahme in den nächsten Reichsabschied sowie in die kaiserliche Wahlkapitulation angeordnet (I. P. O. art. XVII, § 2; I. P. M. art. XVI, § 112) und jeder Einwand und Widerspruch dagegen als nichtig ausgeschlossen (I. P. O. art. XVII, § 3: „Contra hanc transactionem ullumve eius articulum aut clausulam nulla iura canonica vel civilia, communia vel specialia, conciliorum decreta, privilegia, indulta, edicta, commissiones, inhibitiones, mandata, decreta, rescripta, litispendentiae, quocunque tempore latae sententiae, res iudicatae, capitulationes caesareae et aliae, religiosorum ordinum regulae aut exemtiones, sive praeteriti sive futuri temporis protestationes, contradictiones, appellationes, investiturae, transactiones, iuramenta, renunciationes, pacta sive dedititia sive alia, multo minus edictum anni 1629 vel transactio Pragensis cum suis appendicibus aut concordata cum pontificibus aut interimistica anni 1548 ullave alia statuta sive politica sive ecclesiastica, decreta, dispensationes, absolutiones vel ullae aliae, quocunque nomine aut praetextu excogitari poterint, exceptiones unquam allegentur, audiantur aut admittantur nec uspiam contra hanc transactionem in petitorio aut possessorio seu inhibitorii seu alii processus vel commissiones unquam decernantur", ebenso I. P. M. art. XVI, § 113, vgl. auch I. P. O. art. XVII, § 12 und I. P. M. art. XVI, § 120).

Die Verletzung des Friedens wurde mit der Strafe des Friedensbruches belegt (I. P. O. art. XVII, § 4: „. . . sive clericus sive laicus fuerit, poenam fractae pacis ipso iure et facto incurrat contraque eum iuxta constitutiones imperii restitutio et praestatio cum pleno effectu decernatur et demandetur"; ebenso I. P. M. art. XVI, § 114), auch wurde jedem gestattet, wenn er durch Übertretung des Friedens verletzt worden und die Sache nicht binnen drei Jahren auf dem Wege der Güte oder des Rechts beendet sein sollte, zu den Waffen zu greifen und die Hilfe aller an dem Frieden Beteiligten in Anspruch zu nehmen (I. P. O. art. XVII, § 6; I. P. M. art. XIII, § 116: teneantur omnes et singuli huius transactionis consortes iunctis cum parte laesa consiliis viribusque arma sumere ad repellendam iniuriam, a passo moniti, quod nec amicitiae nec iuris via locum invenerit" . . .).

Die in Aussicht genommenen Edikte (s. oben Z. 24) erließ der Kaiser am

7. November 1648. Die Auswechslung der ratifizierten Instrumente erfolgte aber erst am 8. Februar 1649. Seit Ende des Jahres 1648 waren die Unterhandlungen zu Prag zwischen den obersten Heerführern der kaiserlichen und der schwedischen Truppen zur Vollziehung des Friedens eröffnet und nachher zu Nürnberg fortgesetzt worden. Da sich an diesen auch die Abgeordneten der meisten Reichsstände beteiligten, so wurde eine Deputation aus allen drei reichsständischen Kollegien (dem der Kurfürsten, der Fürsten und der Städte) am 23. Juni 1649 niedergesetzt. Diese stellte am 11. September desselben Jahres die Präliminarien und am 16. Juni 1650 den Hauptexekutionsrezeß fest.

Der Vorschrift über die Aufnahme des Friedens in den nächsten Reichsabschied wurde zu Regensburg im Jahre 1654 genügt. Der betreffende Reichsabschied bestimmt § 5 (Sammlung der Reichsabschiede 3, 642): „So haben wir um dessen allen mehrer Bestärck- und Befestigung willen, berührten allgemeinen Reichs-Frieden-Schluß und die darüber zu Münster und Osnabrück aufgerichtete Instrumenta pacis, sammt dem arctiori exequendi modo und Nürnbergischen Executions-Receß gegenwärtigen Reichs-Abschied von Worten zu Worten, nachfolgenden Buchstäblichen Inhalts inseriren und einrücken lassen". Ferner ist auch in die späteren kaiserlichen Wahlkapitulationen, zuletzt noch in die von Franz II. Art. IV, § 13 eine die Aufrechterhaltung des Friedens zusichernde Klausel aufgenommen worden.

Schon zu Münster hatte der päpstliche Legat Kardinal Fabius Chigi am 14. und 26. Oktober 1648 gegen den Frieden protestiert und unterm 26. November desselben Jahres erließ Papst Innocenz X. die Bulle: Zelo domus dei (Bullar. Magn. 5, 466; Bull. Taurin. 15, 603, publiziert am 3. Januar 1651), in welcher die Bestimmungen des Friedensinstrumentes, weil dieselben ohne die Genehmigung des päpstlichen Stuhles festgestellt waren, für nichtig erklärt und kassiert wurden. Praktischen Erfolg hatte diese Protestation nicht. Im Gegenteil ist bei gegebenen Anlässen in der Folgezeit der Frieden, wenngleich er in einzelnen Punkten erst nach vielen Streitigkeiten zur Durchführung gelangt ist, wiederholt bestätigt worden (s. J. S. Klüber, Völkerrechtliche Beweise für die fortdauernde Gültigkeit des westfälischen oder allgemeinen Religionsfriedens, Erlangen 1841). Seine Bestimmungen über das Verhältnis der Religionsparteien sind an sich durch die Auflösung des früheren deutschen Reiches im Jahre 1806 nicht entfallen, vielmehr erst später durch die Landesgesetzgebung im Sinne der Parität und Toleranz (s. den Artikel Parität Bd XIV S. 689 und den Artikel Toleranz Bd XIX S. 824) erweitert und ausgedehnt worden. **P. Hinschius † (Sehling).**

Westgoten s. d. A. Goten Bd VI S. 777, 28.

Westminster Synode und Dekrete derselben. — Litteratur: Für die allgemeinen geschichtlichen Verhältnisse vgl. die AA. „Puritaner, Presbyterianer" (Bd XVI 323 ff.), „Schottische Konfessionen" (Bd XVII, 752 f.); „Covenant" (Bd IV, 313 f.); „Henderson, Alexander" (Bd VII, 662 ff.): „Lightfoot, John" (Bd XI, 486 f.), sowie die dort angeführte Litteratur. Ueber die Verhandlungen der Westminster Synode orientieren: Journals of the House of Lords 1643—1649 (vols. III—X); Journals of the House of Commons 1643—1649 (vols. I—VI); J. Rushworth, Historical Collections, 7 vols. (London 1689, neue Ausgabe 1721); B. Whitlocke, Memorials of the English Affairs from the Beginning of the Reign of Charles I to Charles II (London 1732); Acts of the Parliament of Scotland (vol. V—VI, 1814); A. Peterkin, Records of the Kirk of Scotland 1638—1658 (Edinburg 1837); Acts and Proceedings of The General Assemblies of the Kirk of Scotland, 3 parts, Bannatyne Club (Edinburg 1837—1845); The Maitland Club also publishes an Edition: A. F. Mitchell und J. Christie, Records of the Commissions of the General Assemblies of the Church of Scotland 1646—1649, 2 vols. (Edinburg 1892); A. F. Mitchell und John Struthers, Minutes of the Sessions of the Westminster Assembly of Divines (Edinburg 1874); John Lightfoot, Journal of Proceedings of the Assembly of Divines (Works ed. Pittmann, vol. XIII, London 1824); G. Gillespie, Notes of the Proceedings of the Assembly of Divines (Works, vol. II in The Presbyterian Armoury, Edinburg 1846); The Letters and Journals of R. Baillie edited by David Laing, 3 vols. (Edinburg 1841/42). — Von den geschichtl. Darstellungen der Westminster Synode und ihrer Verhandlungen vgl. besonders: (Engles) A History of the Westminster Assembly of Divines embracing an account of its principal transactions and biographical sketches of its most conspicuous members (Philadelphia 1841); W. M. Hetherington, History of the Westminster Assembly of Divines[4], ed. by R. A. Williamson (Edinburg 1878); A. F. Mitchell, The Westminster Assembly, its History and Standards. The Baird Lecture for 1882 (London und Edinburg 1883, Philadelphia 1884, 2. durchgesehene Ausgabe Philadelphia 1897); W. A. Shaw, A History of the English Church during the Civil Wars and under the Commonwealth

1640—60, 2 vols. (London 1900); W. Beveridge, A Short History of the Westminster Assembly (Edinburg 1904); cf. C. A. Briggs, The Documentary History of the Westminster Assembly („The Presbyterian Review", I, 127 sq.). Vgl. auch D. Masson, Life of Milton, 7 vols. (London 1859), vor allen II (London 1871), Buch 3 und 4, III (1873), Buch 2 und 3. Ferner die Biographien der Männer von Westminster z. B. J. Reid, Memoirs of the Lives and Writings of those Eminent Divines who convened in the famous Assembly at Westminster in the 17th Century (Paisley 1811); Brook, The Lives of the Puritans etc., 3 vols. (London 1813); T. McCrie, Lives of Alexander Henderson and James Guthrie (Edinburg 1846); R. Gilmour, Samuel Rutherford. A Study biographical and somewhat critical on the History of Scottish Covenants (Edinburg 1905); W. Morrison, Johnston of Warriston (Edinburg 1901); J. Willcock, The Great Marquess (Edinburg 1903). E. Vaughan, Stephen Marshall: A forgotten Essex Puritan (London 1907). — Die Synode kodifizierte die Ergebnisse ihrer Arbeit in einer Reihe von „Humble Addresses" an das Parlament; wir werden im Zusammenhang unseres Artikels näher darauf eingehen. Das Parlament ließ sie ausschließlich für seine Mitglieder drucken, jedoch sind eine ganze Reihe von Nachdrucken veranstaltet worden; die wertvollsten unter ihnen sind noch leicht zugänglich in dem stereotypierten „Church Book" der schottischen Kirche u. d. T. The Confession of Faith, The Larger and Shorter Catechisms u. s. w. Vgl. z. B. die bei Johnstone, Hunter und Co. (Edinburg 1894) erschienene Ausgabe. Ueber die Ausgaben der Confession of Faith vgl. B. B. Warfield, The Printing of the Westminster Confession in „The Presbyterian and Reformed Review", Okt. 1901, Jan., Apr., Juli und Okt. 1902); über die des Shorter Catechism vgl. W. Carruthers, The Shorter Catechism of the Westminster Divines . . . with Historical Account and Bibliography (London 1897), wo man auch die ursprünglichen Katechismus-Entwürfe der Synode abgedruckt findet. Der lateinische Text der Confession of Faith sowie des großen und kleinen Katechismus (zuerst Cambridge 1656) findet sich bei H. A. Niemeyer, Collectio Confessionum in Ecclesiis Reformatis publicatarum (Leipzig 1840) im Anhang. Das zuerst 1648 veröffentlichte Glaubensbekenntnis und beide Katechismen findet sich deutsch bei Böckel, Bekenntnisschriften der evangelischen reformierten Kirche (1847) 648 bis 774. Confession of Faith und Shorter Catechism englisch und lateinisch finden sich bei Schaff, Creeds of Christendom III (New York 1878), 598—704. Englisches Original und lateinische Uebersetzung der Konfession, lateinische Uebersetzung des Großen und englisches Original des Kleinen Katechismus giebt E. F. Karl Müller, Bekenntnisschriften der reformierten Kirche (Leipzig 1903), 542—652. Ueber die verschiedenen grundlegenden Beschlüsse der Synode vgl. F. Procter und W. H. Frere, A New History of the Book of Common Prayer (London 1901) Chapter 6 „Additional Note" 158—162; C. G. McCrie, The Public Worship of Presbyterian Scotland. Fourteenth Cunningham Lecture (Edinburg und London 1892), § 4 p. 170—240; T. Leishman, The Ritual of the Church of Scotland bei R. H. Story, The Church of Scotland, Past and Present, 5 vols (London o. J.) V, 307—426; T. Leishman, The Westminster Directory with an Introduction and Notes (Edinburg und London 1901); D. Laing, Appendix on the Scotch Psalter in seiner Ausgabe von Baillies Briefen III, 525—556; P. Schaff, Bibliotheca Symbolica Ecclesiastica Universalis in The Creeds of Christendom with a History and Critical Notes, 3 vols. (New York 1878), I, 701—810; A. F. Mitchell, The Westminster Confession of Faith, A Contribution to the Study of its Historical Relations and to the Defence of its Teaching [3] (Edinburg 1867); B. B. Warfield, The Making of the Westminster Confession in „The Presbyterian and Reformed Review" Apr. 1901, p. 226 f.; A. F. Mitchell, Catechisms of the Second Reformation I: The Shorter Catechism of the Westminster Assembly and its Puritan Precursors; II: Rutherford's and other Scottish Catechisms of the same Epoch, with Historical Introduction and Biographical Notices (London 1886). Erklärungen der Westminster-Konfession gaben R. Shaw ([4]London 1850); A. A. Hodge ([2]Philadelphia 1885); J. Macpherson ([2]Edinburg 1882). — Makower, Verfassung der Kirche in England (Berlin 1894), von Rudloff, Die Westminster Synode 1643—1649 in ZhTh 1850, 238—296; Schaff in dieser Encyklopädie [1] und [2] u. d. W. „Westminster Synode".

Die „Theologenversammlung von Westminster" (**Westminster Assembly of Divines**) trägt ihren Namen von der im westlichen Teil der Grafschaft London belegenen alten Abtei von Westminster, woselbst sie am 1. Juli 1643 zusammentrat. Die meisten der sich durch etwa ein Jahrzehnt hinziehenden Sitzungen (der letzte „Eintritt in die Tagesordnung" ist vom 25. März 1652 datiert), fanden jedoch in der sog. „**Jerusalem Chamber**" in der unmittelbar daran belegenen Wohnung des **Dean of Westminster** statt.

Die Berufung dieser Synode war ein folgenreiches Ereignis in dem Konflikt zwischen Parlament und Krone, jener Teilerscheinung des ganz Europa im 17. Jahrhundert durchwogenden kirchenpolitischen Kampfes. Die Reformation in England kam, äußerlich angesehen, schließlich auf einen Streit um die Oberleitung der kirchlichen Angelegenheiten zwischen König und Papst hinaus. Die Krone erlangte die Oberhand; aber sie benutzte

das je länger desto mehr dazu, das Parlament ihre Macht fühlen zu lassen. Die Kirche wurde für die Krone das Mittel zur Aufrichtung des Absolutismus. Hierbei ging der König je länger desto inniger Hand in Hand mit der episkopalen Partei, die immer mehr reaktionäre Bahnen einschlug. Demgegenüber fielen nun die Interessen des Puritanismus, 5 der reinsten Ausprägung des englischen Protestantismus, Schritt vor Schritt mehr mit denen des Parlaments zusammen. So fochten im Entscheidungskampf schließlich König und Prälaten Schulter an Schulter gegen Parlament und Puritanismus. Die Streitfrage betraf in erster Linie eine Sache politischer Natur: die Einsetzung einer konstitutionellen Regierung. Damit war aber auch ein kirchenpolitischer Streit vereinigt: über die Siche- 10 rung der Glaubensfreiheit, obschon dieser den Kämpfern selber vielmehr nur als das Streben erschien, die Existenz des genuinen Protestantismus gegen katholische Reaktion zu sichern.

Der Höhepunkt des Kampfes war erreicht, als das am 3. Nov. 1640 zusammengetretene „lange Parlament" sich endgiltig für Einführung einer konstitutionellen Regierung in England 15 entschied. Da die bisherige kirchliche Organisation sich als ein nur zu gefügiges Werkzeug des Absolutismus erwiesen hatte, so entschloß man sich, sie zu beseitigen und durch eine mehr schriftgemäße Verfassung zu ersetzen. Dazu bedurfte es kaum eines äußeren Antriebes: etwa des Versuches jener nach Auflösung des „kurzen Parlaments" noch weiter tagenden illegalen Convocation, den kirchlichen Status quo dadurch aufrecht zu erhalten, daß man 20 sämtlichen Geistlichen die Ableistung des bekannten Et cetera-Eides auflegte, oder des nun einsetzenden Petitionssturmes auf Abschaffung der Hierarchie. Man war ohnehin ent- schlossen, mit „Bistümern" und „Ceremonien" aufzuräumen. Doch ging man nur zögernd und schrittweise vor. Erst im Winter 1641/42 nahmen beide Häuser ein Gesetz an, kraft dessen den Bischöfen die Übernahme nichtkirchlicher Ämter untersagt wurde, und erst im 25 Januar 1643 hob man auf Anregung der Schotten den Episkopat ganz auf.

Wie aber sollte nun, nachdem man so mit den Bischöfen aufgeräumt hatte, die Kirche organisiert werden? Man war sich darüber, trotz der presbyterianisch gesinnten Majorität, durchaus nicht einig. Vor allem mußte man erfahrene Theologen hören. So ent- schloß man sich endlich eine förmliche Versammlung von Theologen zu berufen, deren 30 Mitgliederzahl und Zusammensetzung ihr das Vertrauen der Nation sicherte. Sie sollte als ständige Kommission bei Ordnung der Kirche dem Parlament mit Rat zur Hand gehen. Nach einigen mißglückten gesetzgeberischen Anläufen, wogegen der König sein Veto einlegte, erging endlich unter dem 13. Mai 1643 seitens der Gemeinen eine am 12. Juni 1643 seitens der Lords genehmigte Verordnung, kraft deren 121 durch das Parlament 35 namentlich aufgeführte Theologen, ergänzt durch 10 Mitglieder des Ober- und 20 des Unterhauses, zu der bezeichneten Versammlung am 1. Juli in König Heinrich VII. Kapelle in der Westminsterabtei zusammentreten sollten. Man war bei Erlaß der Verordnung sorgsam bemüht gewesen, jegliche Initiative und jegliche Selbstständigkeitsgelüste der Synode zu unterbinden und ihre Funktionen lediglich auf die einer beratenden Kommission 40 zu beschränken. Man war entschlossen die gesamte Macht in der Kirche so gut wie im Staat selbst zu behaupten; wie hätte man sich nun eine kirchliche Legislatur mit der Be- fugnis, die Kirche zu reorganisieren, zur Seite stellen mögen! Daher beschränkte man die Befugnis der Synode darauf, das Parlament gegebenenfalls in bestimmten Fragen zu beraten. Ihr Wirkungskreis bestand darin, „sich nur mit Angelegenheiten der Liturgie, 45 der Zucht und der Verfassung der englischen Kirche bezw. mit Läuterung und Reinigung der Lehre derselben von allen falschen Zusätzen und Erweiterungen zu beschäftigen, aber nur in den Fällen, in welchen eines oder beide Häuser des besagten Parlaments ihren Rat begehrten".

So trat die Synode ordnungsmäßig zu gehöriger Zeit und am gegebenen Ort zu- 50 sammen und begann am 8. Juli ihre Thätigkeit mit einer Revision der „Neununddreißig Artikel" der englischen Kirche mit der Abzweckung, den genuin reformierten Charakter der Lehren jener Kirche aufrecht zu erhalten und ihre Bekenntnisschrift von dem Firniß reak- tionärer Umdeutung, mit dem man sie zu überdecken begonnen hatte, zu reinigen. Man kann nicht gerade sagen, daß das eine besonders dringliche Arbeit war; aber man wollte 55 die Synode zunächst wenigstens der Form nach beschäftigen. Es waren nämlich gewisse Transaktionen im Werke, die ihr in ihrer Thätigkeit und Stellung statt eines englisch-natio- nalen vielmehr einen umfassenderen Charakter aufprägen sollten. Man wird das verstehen, wenn man die im Lauf des Sommers 1643 im Bürgerkriege eingetretene Wendung ins Auge faßt. Die Sache des Parlaments schien verloren. Man hatte die Schotten 60 um Hilfe angehen müssen. Diese waren bereit zu helfen, aber nur unter der Bedingung,

daß England mit ihnen eine kirchliche Allianz abschließen und seine Kirche nach dem Muster der schottischen und der übrigen ausländischen reformierten Kirchen umgestalten sollte. Die Schotten hatten unter den kirchlich-absolutistischen Aspirationen der Stuarts noch viel stärker zu leiden gehabt als die Engländer. Ihre kirchliche Organisation und ihre kultische Eigenart war willkürlich ignoriert und das anglikanische Muster ihnen aufoktroyiert worden. Sie hatten sich zum Widerstand aufgerafft (1637); sie hatten ihre kirchlichen und damit zugleich ihre bürgerlichen Gerechtsame wieder errungen; sie hatten die ihnen aufgezwungene Hierarchie gründlich beseitigt und ihre presbyterianische Verfassung wieder hergestellt, ebenso die alte Einfachheit ihres Gottesdienstes und die Strenge der Kirchenzucht. Indem sie den „National-Covenant" am 28. Februar 1638 unterschrieben, hatten sie sich mit feierlichem Eide verpflichtet, ihre religiöse Eigenart für immer unverfälscht aufrecht zu erhalten. Wenn nun das Parlament im Sommer 1643 die Schotten um Hilfe anging, so wandte es sich an eine „Eidgenossenschaft". Und diese Eidgenossen waren der unerschütterlich festen Ueberzeugung, daß all das Schwere, das sie unter zwei Herrschern zu erdulden gehabt, bis es unter dem Regime Lauds seinen Gipfelpunkt erreichte, letztlich mit dem unersättlichen Ehrgeiz des englischen Episkopats zusammenhänge. Sie hatten ihre Rechte wieder erlangt; durch einen Bund mit dem Parlament setzten sie dieselben nur wieder aufs Spiel. Eine Allianz konnte ihnen nur dann vorteilhaft erscheinen, wenn sie dadurch ihre Kirche vor fernerer Einmischung seitens Englands sicherstellen konnten. So bestanden sie natürlich darauf, daß ein mit dem englischen Parlament abzuschließendes Bündnis auch auf das kirchliche Gebiet sich mit erstrecken solle. Sie konnten diese Forderung um so eher stellen, als sie darauf hinweisen konnten, daß ihre Wünsche mit den Interessen des englischen Parlaments sich deckten. So kam es dazu, daß beide Nationen den „feierlichen Vertrag und Bund" (Solemn League and Covenant) beschworen, kraft dessen sie sich gegenseitig verpflichteten zur „Aufrechthaltung der reformierten Religion in der schottischen Kirche hinsichtlich der Lehre, des Kultus, der Zucht und der Verfassung" gegenüber den gemeinsamen Feinden beider Nationen und „zur Reformierung der Religion in den Königreichen England und Irland hinsichtlich der Lehre, Zucht, Verfassung und des Kultus nach dem Worte Gottes und dem Vorbild der besten reformierten Kirchen", damit dadurch „die Kirchen Gottes in den drei Reichen" „in die innigste Verbindung und Uniformität in Religion, Glaubensbekenntnis, Form der Verfassung, Ordnung des Gottesdienstes und des Unterrichts" gebracht würden. Nach den Bestimmungen dieses Vertrages entschloß sich nun das Parlament die englische Kirche in die denkbar größte Gleichförmigkeit mit der schottischen zu bringen und zwar in vierfacher Richtung: hinsichtlich des Bekenntnisses, der Gestalt der Kirchenverfassung, der Ordnung des Gottesdienstes und des Unterrichts. Diese vier Artikel wurden daher später als „die vier Punkte (oder Teile) der Gleichförmigkeit" bezeichnet. Die damals in Westminster tagende Synode erhielt nun infolge dieser Abmachungen eine ganz neue Aufgabe von weit größerer Schwierigkeit und viel umfassenderer Tragweite. Sie hatte Entwürfe einer neuen Verfassung, einer neuen Gottesdienstordnung, eines neuen Bekenntnisses und eines neuen Katechismus zu liefern. Sie hatte nicht nur die englische Kirche zufrieden zu stellen, sondern auch die schottische, jene brauchte Frieden im Innern und freie Bahn für ihre Arbeit, diese wünschte Garantien für Aufrechterhaltung der in ihr schon bestehenden Lehre und Zucht, gottesdienstlichen und kirchenregimentlichen Ordnung.

Nachdem der „feierliche Vertrag und Bund" von beiden Völkern angenommen war — er wurde in feierlicher Sitzung am 25. Sept. 1643 in der St. Margaret's Church in Westminster seitens des Hauses der Gemeinen und der Synode unterzeichnet —, fand sich eine Abordnung von schottischen Bevollmächtigten zwecks Vereinfachung der auf Ausführung seiner Abmachungen hinzielenden Verhandlungen in London ein. Es waren die Geistlichen Alexander Henderson, Samuel Rutherford, Robert Baillie und George Gillespie und die Laien Lord John Maitland und Archibald Johnston von Warriston. Sie ließen sich nach einigem Widerstreben dazu herbei, „als Privatpersonen" mit den Theologen in der Synode zu tagen und an ihren Beratungen im Plenum wie in den Kommissionen teilzunehmen. Doch galt ihr offizieller Auftrag, als schottische Staatsbevollmächtigte, ausschließlich dem Parlament. Dieses bestellte am 17. Oktober 1643 eine eigene Kommission, um mit ihnen zusammenzutreten und alle Punkte der „Gleichförmigkeit" zu beraten. Diese „große Kommission" (Grand Committee), der noch eine Deputation von Theologen beigeordnet wurde, hatte nun die Arbeit der Synode in allen das Abkommen betreffenden Fragen zu dirigieren. Vor dem Abschluß des „feierlichen Vertrages" und der Ankunft der Unterhändler hatte man gleichsam nur pro forma gearbeitet. Das wurde nun anders. Eine Ordre aus dem

Hause der Gemeinen vom 18. September, der die Lords unter dem 12. Oktober zu-
stimmten, sistierte die Revision der „Neununddreißig Artikel", ehe sie halb vollendet war.
Die Synode wurde „zwecks Herbeiführung einer näheren Verbindung mit der schottischen
Kirche" mit Vorarbeiten bez. der Kirchenzucht und der Kirchenverfassung sowie einer neuen
5 Gottesdienstordnung betraut. Damit begann sie, zwar mit häufigen Unterbrechungen, aber
doch stetig, ja sogar eifrig mit den „vier Punkten" sich zu beschäftigen. Als sie die „Be-
ratung und Verbesserung" dieser vier Punkte zum Abschluß gebracht hatte, da war auch
ihre Arbeit gethan. Als beratender Kommission des englischen Parlaments lag ihr auch
noch sonst allerlei ob und damit fristete sie noch monatelang nach dem Abschluß des Uni-
10 formitätswerks ihr Dasein. Was ihr aber ihre eigentliche Bedeutung verleiht, ist die Vor-
bereitung von Formeln zwecks einheitlicher Gestaltung der Kirche in den drei Reichen.

Von den „vier Punkten" war der wichtigste und zugleich schwierigste die Vorbereitung
einer Neugestaltung der Kirchenverfassung. Die Schotten waren, um zum Abschluß zu
gelangen, denkbar entgegenkommend, vielleicht sogar mehr als klug war. Gleichwohl aber
15 bestanden sie auf Durchführung der presbyterianischen Verfassung. Sie waren auf Grund
ihres eigenen National Covenant verpflichtet und auf Grund der Solemn League durch-
aus berechtigt, diese Forderung zu stellen. Parlament und Synode waren nach dem Buch-
staben der Solemn League nicht nur verpflichtet, das presbyterianische System einzuführen,
sondern die überwältigende Mehrheit ihrer Mitglieder war auch aufrichtig presbyterianisch
20 gesinnt. Jedoch kannten sie den Presbyterianismus nur von Hörensagen und viele von
ihnen (so Twisse, Gataker, Gouge, Palmer, Temple) waren geneigt, einer episkopalistischen
Modifikation desselben den Vorzug zu geben. Dazu gab es in der Synode eine kleine
aber energische Partei von Independenten (darunter Goodwin, Nye, Burroughs, Bridge,
Carter, Caryl, Phillips, Sterry). Diese trieben Obstruktion und waren entschlossen, der
25 presbyterianisch gesinnten Majorität nicht nur jedes erdenkliche Zugeständnis abzuringen,
sondern auch die Einführung der presbyterianischen Verfassung möglichst zu verzögern, ja
wenn möglich ganz zu hintertreiben. Bei ihren Bestrebungen fanden sie die Unterstützung
der Erastianer. Dieselben waren zwar in der Synode nicht allzu stark vertreten (Lightfoot,
Coleman, Selden), verfügten aber im Parlament über die Majorität und waren nicht im
30 mindesten gesonnen, irgend eine Form des Kirchenregiments zuzulassen, die vom Staat un-
abhängige Jurisdiktion, und wäre es auch nur in geistlichen Dingen, besäße. Um nun
diese unversöhnlichen Gegner zu gewinnen, rückte die presbyterianisch gesinnte Majorität
nur zaghaft mit ihrem kirchenpolitischen Programm heraus und faßte zunächst nur eine
Reihe von in allgemeinen Wendungen sich bewegenden Spezialbeschlüssen. Schließlich
35 sah sie sich aber doch genötigt, ihre generellen Vorschläge, unter dem offenen Widerstand
der Independenten, einem entschieden erastianisch gesinnten Parlament zu unterbreiten.

Zuerst legte die Synode dem Parlament (am 20. April 1644) die Anweisung für
die Ordination (Directory for Ordination) vor. Unter dem 8. November und 11. De-
zember desselben Jahres folgte dann eine ziemlich flüchtig angefertigte Redaktion der
40 „Vorschläge betreffend die Kirchenverfassung" (Propositions concerning Church Go-
vernment), worüber man schon mehrfach verhandelt hatte. Die „Vorschläge" waren nun
gesammelt und wenigstens oberflächlich geordnet. Die Independenten hatten dagegen Protest
eingelegt, wozu natürlich die Synode hatte Stellung nehmen müssen. Beide Aktenstücke wurden
1648 publiziert unter dem Titel Reasons presented by the Dissenting Brethern
45 against certain propositions concerning Church Government, together with the
answers of the assembly of Divines to these Reasons of Dissent. Eine neue
Ausgabe erschien vier Jahre später unter dem Titel The Grand Debate concerning
Presbytery and Independency by the Assembly of Divines convened at West-
minster by authority of Parliament. Mit den Propositions selbst, denen inzwischen
50 das Directory zugefügt worden war, verfuhr das Parlament ziemlich selbstherrlich. Ihren
lehrhaften Inhalt strich man und ließ im Interesse einer leidlichen Aktionsfähigkeit der
Kirche nur eine Art praktischer Anweisung stehen, um sich dann mit wahrem Feuereifer
in endlose Debatten über das jus divinum der Einzelheiten des presbyterianischen
Systems, die Autonomie der Kirche, besonders ihr Recht auf Handhabung der geistlichen
55 Jurisdiktion zwecks Reinhaltung des Abendmahlstisches hineinzustürzen. Bei diesen De-
batten und bei der ganzen Verhandlung mit dem Parlament zeigte übrigens die Synode
eine anerkennenswerte Würde, Festigkeit und Mannhaftigkeit: ehrerbietig aber unerschütterlich
hielt sie daran fest, bei keiner kirchlichen Veranstaltung mitzuwirken, die die Kirche ihren
nach ihrer Meinung göttlich begründeten Rechten und Pflichten entfrembet hätte. Um
60 jedoch die Grundzüge des presbyterianischen Systems endlich einmal festzulegen, hatten

die Theologen unter Alexander Hendersons Leitung eine „Praktische Anweisung für die Kirchenverfassung“ (Practical Directory for Church Government) ausgearbeitet, die dem Parlament am 7. Juli 1645 vorgelegt, von diesem ihrem Grundstock nach in eine am 29. August 1648 erlassene Verordnung übernommen und unter dem Titel The Form of Government to be used in the Church of England and Ireland publiziert wurde. In Schottland hat dieses Aktenstück niemals förmlich Gesetzeskraft erlangt, während das Parlament seinerseits den von der schottischen General Assembly früher angenommenen Propositionen niemals zugestimmt hat. Der modifizierte Presbyterianismus, der durch das Parlament in England auf Grund des einen, übrigens in erastianischer Richtung umgearbeiteten Dokuments eingeführt wurde, ist allerdings bald wieder beseitigt worden. Das andere hat zwar seinen Platz unter den normativen Schriften der schottischen Kirchen behauptet, ist aber in den von letzteren abstammenden Denominationen bei Seite gesetzt worden. Man kann also sagen, daß der dauernde Einfluß der Westminster Synode auf dem Gebiet der Kirchenverfassung nicht direkter und offizieller Natur war, sondern vielleicht mehr auf der privaten Schriftstellerei ihrer Mitglieder beruhte.

So dringlich die Ausarbeitung eines neuen Entwurfs für die Verfassung der englischen Kirche war, die Vorbereitung einer neuen Gottesdienstordnung an Stelle des perhorreszierten Book of Common Prayer, die Umgestaltung des englisch-kirchlichen Gottesdienstes nach dem „Muster der besten reformierten Kirchen“ war es fast nicht minder. Freilich lagen hier keine so großen Schwierigkeiten vor wie bei der Konzeption des Verfassungsentwurfs. Die Arbeit war daher verhältnismäßig schnell erledigt, und das ganze Directory for the Publique Worship of God throughout the three Kingdoms of England, Scotland and Ireland wurde Ende 1644 dem Parlament vorgelegt, von diesem durch Verordnung vom 3. Januar 1645 für England und Wales in Kraft gesetzt und schon am 3. Februar durch Akte der General Assembly und des Staatsparlaments für Schottland approbiert und publiziert. Schon der Titel besagt, daß das Buch keine „einfache Liturgie“ ist, sondern ein Corpus agendarischer Formulare, von denen einige ohne weiteres den Anforderungen des Hauptgottesdienstes genügen. Der erste Entwurf ging von einer Subkommission jener großen „Vertrags-Kommission“, aus und entstammte zur Hauptsache den Federn der Schotten. In seiner definitiven Gestalt stellt das Buch ein Kompromiß zwischen den Bräuchen der schottischen und der englischen Puritaner dar und begegnete in einigen Einzelheiten bei den Schotten gewichtigen Bedenken, so z. B. bez. der Abschaffung des Lektorenamts oder bez. der Haltung beim Empfang des Abendmahls. Zuerst scheint es in beiden Königreichen wenig beliebt gewesen zu sein, obwohl es sich in Schottland gegen die alten Bräuche der dortigen Kirche allmählich Bahn brach. Wir können es jetzt sine ira et studio würdigen: und so müssen wir urteilen, daß es eine bewunderungswürdige agendarische Arbeit darstellt, erhaben und geistlich im Ton; seine Auffassung vom Gottesdienst ist ebenso nüchtern und decent, wie tief und fruchtbar. Die Gebetsformulare sind reich ausgebildet und doch noch frei von Schwülstigkeit. Wie keine andere Agende stellt es Wortverlesung und Predigt in den Mittelpunkt des kirchlichen Gottesdienstes und gibt so in der Anordnung des öffentlichen Kultus in echt protestantischer Weise dem Wort als dem Hauptgnadenmittel seine centrale Stellung. Es legt auf die persönliche Verrichtung dieser Funktionen seitens des Geistlichen genau so viel Gewicht wie auf seine Stellung als Mund der Gemeinde beim Gebet und als Verwalter der Sakramente. Der Abschnitt über die Predigt ist seiner Bedeutung nach thatsächlich eine vollständige, wenn auch knappe homiletische Abhandlung voll ebensoviel gesunden Menschenverstandes wie wahrer, aufrichtiger Frömmigkeit. Dem öffentlichen Gottesdienst wollte auch die seitens der Synode vorgenommene Revision von Franz Rouses metrischer Übersetzung der Psalmen als Hilfsmittel des Gemeindegesanges dienen. In dieser Gestalt wurde sie in England durch Beschluß des Unterhauses (die Lords verhielten sich passiv) als einzig legales Gesangbuch in den öffentlichen Gottesdienst eingeführt. In neu durchgesehener Ausgabe nahmen es die kirchlichen Behörden Schottlands auch für die dortige Kirche an, wo es noch heute in Gebrauch ist.

Die bedeutsamste Arbeit der Synode bezog sich auf den dritten und vierten Punkt der „Gleichförmigkeit“: es war die Ausarbeitung eines neuen Bekenntnisses und eines neuen Katechismus für die miteinander zu verbindenden Kirchen. Der innere Zustand der englischen Kirche war nicht der Art, daß er dies Werk geradezu erfordert hätte: nur der „Feierliche Vertrag und Bund“, wodurch Einführung eines gemeinsamen Glaubensbekenntnisses und eines gemeinsamen Katechismus beiden Kontrahenten als Mittel zur

Herbeiführung der Uniformität des Glaubens zur Pflicht gemacht war, bot dazu die Veranlassung.

Keine von den beiden Kirchen besaß ein Bekenntnis, das sie der andern als gemeinsames Symbol präsentieren konnte. Die alte Confessio Scotica von 1560 trug zu sehr die Spuren der reformatorischen Kampfperiode an sich, war zu sehr Produkt der damaligen Zeitlage, von zu beschränktem Gesichtskreis, zu wenig klar in ihrer Sprache, als daß sie einer großen, umfassenden Kirche auf die Dauer als Ausdruck ihres Glaubens hätte dienen können. Die „Neununddreißig Artikel“ andererseits boten, wie die Erfahrung der letzten Vergangenheit bewies, zu wenig Schutz gegen bedenkliche Neuerungen im Punkt der Lehre, gerade deshalb hatten ja 1595 die „Lambeth Artikel“ ausgearbeitet und 1615 in die „Irischen Artikel“ eingefügt werden müssen. Sollten die Kirchen ein den Bedürfnissen der Zeit entsprechendes Bekenntnis haben, dann war die Ausarbeitung eines neuen Bekenntnisses eine unabweisbare Pflicht. Es war die dankbarste Aufgabe, welche damit der Westminster Synode gestellt wurde. Das von ihr abgefaßte Bekenntnis zeichnet sich durch besondere Klarheit aus. Die Urheber desselben wollten einerseits „die rechte Lehre gemäß dem Wort Gottes und der Lehre der besten reformierten Kirchen“ voll zum Ausdruck bringen, waren aber andererseits auch bemüht, „allen schweren Irrtümern dieser Zeit mittels desselben zu begegnen.“ Sie kannten gründlich die reformierte Theologie in ihren maßgebenden Vertretern in Großbritannien wie auf dem Kontinent und teilten die Schätze ihrer Gelehrsamkeit mit freigebiger Hand aus. Es ist eine müßige Frage, ob sie ihren englischen oder ihren nichtenglischen Lehrmeistern am meisten zu Dank verpflichtet waren: vielleicht waren sie sich über den Unterschied gar nicht einmal klar. Am nächsten lagen ihnen als Ausgangspunkt für Form und Inhalt ihrer Fassung des gemeinreformierten Glaubens natürlich die ihnen selbst geläufigen Symbole. Den „Irischen Artikeln“ von 1615, die der Feder James Usshers entstammen sollen, entnahmen sie die allgemeine Disposition ihrer Konfession, die Reihenfolge der Artikel wenigstens in der ersten Hälfte und die hauptsächliche Lehrsubstanz von Fundamentalartikeln wie „Heilige Schrift“, „Gottes ewiger Ratschluß“, „Christus der Mittler“, „Gnadenbund“, „Heiliges Abendmahl“. Aber nicht einmal aus den Irischen Artikeln ist etwas mechanisch übernommen, alles ist ausführlicher, tiefer, schärfer gefaßt. Überhaupt ist das gesamte reformierte Corpus doctrinae berücksichtigt: es giebt z. B. schwache, aber unzweideutige Belege dafür, daß bei der Ausarbeitung auch die „Aberdeener Artikel“ von 1616 und die eigene Revision der „Neununddreißig Artikel“ seitens der Synode benutzt worden sind.

Bezüglich der Glaubenswahrheiten bestand unter den Theologen vollständige Übereinstimmung. Die dogmatischen Differenzen unter ihnen bewegten sich lediglich auf genuin reformiertem Glaubensgrund. Man war wenig geneigt, sie zu überspannen, die Sondermeinungen des Einzelnen zum Parteischibboleth zu machen. Den Amyraldisten, die auf der Synode zwar nicht zahlreich, aber durch hochangesehene Männer (Calamy, Seaman, Marshall, Vines) vertreten waren, gegenüber stellte man allerdings den ordo decretorum so fest, daß für ihren universalismus hypotheticus kein Raum blieb (vgl. Conf. of Faith III, 6; VIII, 3. 5). Aber um so weitherziger verfuhr man hinsichtlich der Differenzen zwischen den Supralapsariern, zu denen eine Anzahl von Koryphäen der Synode (z. B. Twisse, Rutherford) gehörte, einer- und den Infralapsariern, denen die große Mehrheit der Synode angehörte, andererseits. Man betonte in der Konfession nur den gemeinsamen Glaubensgrund, überging dagegen die streitigen Punkte mit Stillschweigen. So besitzt die Konfession eine besondere Klarheit: ihre Sätze stellen den Lehrtypus der reformierten Kirchen in großer Reinheit dar, und doch ist ihrer Schärfe, Bestimmtheit und unzweideutigen Klarheit kein Eintrag geschehen. Der logische Aufbau der Konfession ist nach dem Schema der Föderaltheologie gestaltet. Hatte doch diese damals sowohl in Britannien wie auf dem Kontinent überragende Bedeutung als für die Darstellung des Systems der reformierten Lehre brauchbarster Ausgangspunkt. Der Stoff wird in 31 Kapiteln abgehandelt. Ein einleitendes Kapitelt handelt „von der Heiligen Schrift“ als Erkenntnisquelle der göttlichen Wahrheit. Darauf folgen die Lehrstücke „Gott“ und „Trinität“, „Gottes Ratschluß“, „Schöpfung“, „Vorsehung“, „Fall und Sünde“, darauf „Gottes Bund mit den Menschen“, „Christus als Bundesmittler“. Darauf werden die Stufen des Ordo salutis in der Reihenfolge abgehandelt, daß zuerst die durch den Bund vermittelten Gaben (Berufung, Rechtfertigung, Kindschaft, Heiligung), darauf die durch ihn auferlegten Pflichten (Glaube, Reue, gute Werke, Geduld, Vertrauen) behandelt werden. Dann folgen die Abschnitte über Gesetz, christliche Freiheit, Gottesdienst, Eide und Gelübde, darauf Kirche und Staat in ihren Beziehungen, Kirche und Sakrament, de novissimis.

Die Fixierung des Bekenntnisses begann in der Kommission um Ende Juni 1644, aber erst im folgenden Frühling wurde es dem Plenum vorgelegt und erst im darauf folgenden Sommer begann die Beratung, wobei man Zeit und Mühe nicht scheute. Erst Mitte 1646 war die erste Lesung beendet und konnte die Revision in Angriff genommen werden. Die ersten neunzehn Kapitel gingen am 25. September und das Ganze am 4. Dezember 1646 dem Hause der Gemeinen zu. Die biblischen Belegstellen wurden allmählich nachgetragen und das so vervollständigte Werk am 29. April 1647 dem Parlament vorgelegt. Durch Beschluß der General Assembly von 1647, der am 7. Februar 1649 die Zustimmung des Staatsparlaments fand, wurde es als offizielles Bekenntnis der schottischen Kirche proklamiert. Um so länger zog sich die Sache in England hin: erst am 20. Juni 1648 wurde es, gekürzt um Kapitel XXX und XXXI: „Kirchliche Zensuren" und „Synoden und Konzile", sowie um gewisse Abschnitte in XX „Von der christlichen Freiheit und der Gewissensfreiheit", in XXIII „Von der bürgerlichen Obrigkeit" und XXIV: „Von Ehe und Ehescheidung" vom Parlament approbiert und unter dem Titel Articles of the Christian Religion in Druck gegeben. Erst unter dem 5. März 1660 nach Ablauf des Protektorats wurde es durch das sog. „Rumpfparlament" als „Oeffentliches Bekenntnis der englischen Kirche" (the public Confession of the Church of England) erklärt. Natürlich wurde es durch die unmittelbar darauf einsetzende Restauration für die Church of England außer Kraft gesetzt. Aber das Buch konnte nicht mehr der Vergessenheit anheimfallen: es wurde gleichzeitig das offizielle Bekenntnis nicht nur der Presbyterianer, sondern auch, natürlich mit den in diesem Fall erforderlich werdenden Modifikationen, das der englischen Independenten und Baptisten d. h. der gesamten englischen Nonkonformisten. Sie und die schottische Kirche haben es dann an ihre zahlreichen Tochterkirchen weitergegeben. Mehr als dreihundert Ausgaben sind von dem Bekenntnis veranstaltet worden. Es existiert heute in nicht weniger als siebenzehn Sprachen und kein anderes protestantisches Symbol kann sich mit ihm an Zahl der Bekenner messen.

Einen ähnlich erfolgreichen Ausgang nahmen die Arbeiten der Theologen an dem „vierten Teil der Uniformität", der Vorbereitung eines Katechismus für die vereinigten Kirchen. Es war das Zeitalter des Katechisierens und die Westminster Synode war im vollen Sinn des Worts eine Synode von Katecheten. Nicht weniger als ein Dutzend ihrer Mitglieder waren Verfasser vielgerühmter und weitverbreiteter Katechismen. Schon relativ früh (am 21. November 1644) begann die Arbeit an der Abfassung des Katechismus; aber zwei oder drei Entwürfe mißlangen, und so kam die Synode erst nach Erledigung ihrer übrigen Aufgaben mit dieser Arbeit zum Abschluß. Der erste Entwurf wurde kassiert, da er nicht genügend in Beziehung zur Confession of Faith gehalten war. Der zweite suchte diesen Fehler zu vermeiden, wurde aber dann zurückgestellt, nachdem die Beratung schon ziemlich weit vorgeschritten war, weil man erkannte, daß es unmöglich sei „Milch und Fleisch in einer Schüssel zu servieren". So entschloß man sich zwei Katechismen abzufassen, „einen mehr exakt und klar, einen andern mehr leicht und kurz gefaßt für Anfänger". Auf Grund dieses neuen Planes begann die Beratung über den „Großen Katechismus (Larger Catechism)" am 15. April 1647, sie wurde abgeschlossen am 15. Oktober, und das Buch am 22. Oktober dem Parlament übersandt. Der „Kleine Katechismus (Shorter C.)" wurde am 5. August 1647 in Arbeit genommen, am 22. November abgeschlossen und am 25./26. November dem Parlament überreicht. Die Belegstellen für beide Katechismen wurden dem Parlament am 14. April 1648 vorgelegt. Dieses nahm den „Kleinen Katechismus" am 22. September 1648 an. Er erschien unter dem Titel The Grounds and Principles of Religion, contained in a shorter Catechism, according to the advice of the Assembly of Divines sitting at Westminster, to be used throughout the Kingdom of England and dominion of Wales. Der „Große Katechismus" passierte das Unterhaus am 24. Juli 1648, fand aber niemals Gnade in den Augen der Lords. In Schottland wurden beide durch Akte der General Assembly 1648 (ratifiziert durch das Staatsparlament unter dem 7. Februar 1649) genehmigt, obwohl sie bei der Wiederherstellung des Presbyterianismus nach der Revolution weiter nicht genannt werden. In der späteren Geschichte der Westminster-Dekrete hat der Große Katechismus keine besondere Rolle gespielt; dagegen ist kein Werk der Theologen weiter verbreitet und einflußreicher gewesen als der „Kleine Katechismus".

Die Quellen der Theologen von Westminster für ihre Katechismen festzustellen ist eine nicht ganz einfache Aufgabe. Der Lehrstoff des „Großen Katechismus" beruht vielfach auf einer Umarbeitung ihres eigenen Glaubensbekenntnisses in katechetischer Form. Die Auslegung des Dekalogs scheint aus Usshers Body of Divinity und den Katechismen

von Nicholls und Ball entnommen zu sein, die des Vaterunsers geht mittelbar auf William Perkins' Treatise of the Lords Prayer zurück. Die Eigenart des „Kleinen Katechismus" läßt die Frage nach seinen Quellen fast müßig erscheinen. Zur Hauptsache folgt er der Anlage des „Großen Katechismus", jedoch mit mannigfachen Abweichungen bei der Formulierung, wobei vielfach auf den im Herbst 1646 aufgestellten Entwurf zurückgegriffen wird. In den charakteristischen Einleitungsfragen gehen beide Katechismen letztlich, oder vielmehr unmittelbar auf die von Calvin geschaffene Vorlage zurück. Von allen älteren Katechismen ähnelt das Handbüchlein von Ezekiel Rogers in seiner allgemeinen Anlage dem „Kleinen Katechismus" vielleicht am meisten. Alles in allem aber ist der letztere eine durchaus selbstständige Arbeit und ist nach Form wie Inhalt eine Musterleistung der Theologen von Westminster. Alle anderen Katechismen überragt er an klarer, kraftvoller, sorgsam gefeilter Korrektheit der Erklärung, seiner streng logischen Anlage, seiner lehrhaften Durchbildung. Bei diesen Vorzügen ist aber auch die frische Lebendigkeit nicht zu kurz gekommen, wenn man ihm auch kaum das Prädikat kindlicher Einfachheit zuschreiben kann. Obgleich als „Milch für Kindlein" gedacht, ist er durchwaltet von dem Grundsatz (um mit den Worten eines der Mitarbeiter zu reden), „die größte Sorgfalt darauf zu verwenden, daß die Antworten nicht gestaltet werden sollten, nach dem Maß der Erkenntnis, die das Kind besäße, sondern nach dem von ihm zu erstrebenden Maß". Seine Eigenart gegenüber dem „Großen Katechismus" besteht darin, daß sein Inhalt sich streng auf die positiven Wahrheiten beschränkt, die bezüglich des Glaubens an Gott und der Forderungen Gottes an den Menschen dem Lernbegierigen zu wissen nötig sind. Alles rein Geschichtliche und lediglich Polemische ist strenge ferngehalten. Es ist ein einfaches Handbuch persönlichen Glaubens und praktischer Sittenlehre.

Mit dem Abschluß der Katechismen hatten die Theologen die ihnen durch die „Solemn League and Covenant" gestellte Aufgabe erfüllt. Die Schotten wünschten einen Hinweis darauf in die Akten der Synode aufgenommen zu sehen (15. Oktober 1647), indem sie betonten, daß einige von ihnen den Theologen während des ganzen Einigungswerkes zur Seite gestanden hätten. Als nun Rutherford, der bis zuletzt gebliebene schottische Deputierte, sich von der Synode verabschiedete (9. November 1647), ernannte diese eine Kommission, „um zu erwägen, womit die Synode nach Vollendung der Katechismen sich beschäftigen solle". Eine Zeit lang wandte sie sich den Differenzen der vergangenen großen Tage wieder zu: den Antworten auf die bezüglich des jus divinum eingelegten Beschwerden und besonders ihrer Stellungnahme zu den Expektorationen der Independenten gegen das presbyterianische Verfassungssystem, die sie jetzt der Öffentlichkeit zu unterbreiten gedachte (1648 und erneut 1652). Fortan besaß sie jedoch keine andere Funktion als die einer ständigen beratenden Körperschaft des Parlaments, und als der Stern desselben sich seinem Untergang zuneigte („Prides Sichtung [purge]" am 6. Dezember 1648 war der Anfang vom Ende, das allerdings erst 1653 eintrat), da verschwand sie mit ihm. Es hielt schwer, eine beschlußfähige Versammlung zusammenzubringen, und schließlich fungierte sie nur mehr als Prüfungskommission für Kandidaten. Ihr Schicksal war an das des Parlaments geknüpft.

Was die Theologen für die Einführung der erstrebten Uniformität der Religion in den drei Reichen thun konnten, das haben sie gethan und zwar, soweit ihr Einfluß reichte gut. Sie hatten für die Durchführung der Gleichförmigkeit den Grund zu legen. Die thatsächliche Verwirklichung derselben stand aber schließlich nicht bei ihnen, sondern bei den politischen Faktoren. Wie wir sahen, ließen es die Schotten ihrerseits an Eifer nicht fehlen. Nicht dasselbe gilt von England. Die politische Situation in England Anfang 1648 hatte sich gegenüber der vom Herbst 1643 nicht unwesentlich verschoben. Das Parlament war jetzt kaum geneigt, ja kaum noch in der Lage, die vor fünf Jahren notgedrungen gemachten Versprechungen auszuführen. Seit der Independentismus zu politischer Macht emporgestiegen war und die Armee die Macht an sich gerissen hatte, lagen die Bedingungen für den Covenant nicht mehr vor. Und dann folgte nicht, wie es zeitweilig schien, die Wiederherstellung der parlamentarischen Regierung und des Presbyterianismus, sondern die der Monarchie und des Episkopats. Der Traum einer gesetzlich festgelegten Uniformität in Glaubenssachen für die drei Reiche auf der Basis des Presbyterianismus, unter dessen Einfluß die Theologen ihre Arbeit gethan hatten, war zerronnen, und wenn für den Erfolg ihrer Arbeit das Wohlwollen des Staats die condicio sine qua non war, so war sie, wenigstens was England betrifft, fehl geschlagen. Gerade die Verbindung mit dem Staat war weniger die Stärke der Westminster Synode als ihre Schwäche. Ihr Werk trug aber schließlich doch nicht politischen, sondern religiösen Charakter; ihre Er-

gebnisse bedurften nicht der politischen Faktoren zu ihrer Lebensfähigkeit. Was letzteren zu ihrer Bedeutung verholfen hat, das war ihr innerer Wert, nicht die Mithilfe äußerer Machtmittel. Wo sie außerhalb des Schaffens der Politik wachsen konnten, da sind sie gut gediehen. Die Westminster Synode bedarf keines andern Lobes, als daß sie eine Fülle von überzeugten Anhängern mit einem praktisch brauchbaren Programm einer biblisch orientierten repräsentativen Kirchenverfassung versehen hat, daß sie ihnen eine einfache ungekünstelte Gottesdienstordnung geschaffen, und vor allem, daß sie sie mit ihrer genuin reformierten Confession of Faith und einem durch die Stringenz seiner Erklärungen der christlichen Glaubensartikel wie durch die Brauchbarkeit seiner wahrhaft christlichen ethischen Vorschriften dauernd wertvollen Katechismus beschenkt hat. **Benjamin B. Warfield.**

Westphal, Joachim, lutherischer Streittheologe, gest. 1574. — Quellen u. Litteratur: Briefsammlung des Joach. W. 1530—1575, bearbeitet von C. H. W. Sillem, 2 Abteil. Hamburg 1903; Briefe Melanchthons in CR VII—IX und Calvins in CR XLIII; die Prolegomena zu CR XXXVII, p. IX ff.; J. Methodius, Oratio de vita et obitu J. W.i 1575; J. A. Fabricius, Memoriae Hamburgenses, II, 931 ff., 1710; A. Greve, Memoria J. W.i, Hamb. et Lips. 1749; J. Moller, Cimbria literata, III, 641 ff.; Wildens. Hamburgischer Ehrentempel, S. 303 ff.; Schröder u. Kellinghusen, Lexikon der hamburgischen Schriftsteller, VII, 626 ff. (hier ein fast vollständiges Verzeichnis seiner Schriften); Karl Mönckeberg, J. W. und Joh. Calvin, Hamburg 1865; [Car]l [Berthea]u in AdB 42, 198 ff. Ferner die bekannten Werke zur Geschichte des protest. Lehrbegriffs und der Lehrstreitigkeiten Schlüsselburg, Salig, Planck u. s. w.; auch Kruske, J. a Lasco und der Sakramentsstreit, Leipz. 1901; dazu Bossert, in GgA 1902, 81 ff. u. Dalton, Miscellaneen 1905, S. 302 ff; Wagenmann in RE² XVII, 1 ff.

1510 oder zu Beginn des Jahres 1511 zu Hamburg geboren, eines Zimmermanns Sohn, erhielt Joachim W. seine Schulbildung auf der Schule zu St. Nicolai in der Vaterstadt, dann in Lüneburg, und bezog mit Hilfe von Stipendien, für die er sich verpflichtete, später der Stadt Hamburg zu dienen, die Universität Wittenberg (Alb. Viteb. I, 135: 7. Juni 1529), wurde Schüler Melanchthons und Luthers und erwarb hier am 30. Januar 1532 den Magistergrad (Köstlin, Baccal. und Mag. II, 20). Wenige Tage vorher hatte ihn Melanchthon als Lehrer ans Johanneum in Hamburg empfohlen als ausgezeichnet doctrina et modestia: nam aetate ad hoc negotium satis matura est et gravitate morum compensat aetatem, si quid forte desideretur (CR II, 565). Aber nach 2 Jahren Schulthätigkeit kehrte er mit einem größeren Stipendium der Vaterstadt nach Wittenberg zurück, wohl zugleich als Mentor junger Studenten aus Hamburg; er zog mit der Universität 1535 nach Jena und trat von hier aus eine Reise nach verschiedenen Universitäten an. Wir finden ihn im W.S. 1535/36 in Erfurt (Briefs. S. 4 ff.), im Juli 1536 in Marburg (ebd. S. 10); nachdem er dann von Köln rheinaufwärts bis Basel gezogen, wohl auch Heidelberg, Straßburg und Tübingen besucht, kehrte er im Sommer 1537 über Nürnberg und Leipzig (Briefs. S. 13, 15, 19) nach Wittenberg zurück. Hier hielt er jetzt philologische Vorlesungen. Schon 1538 kam seine Berufung als Professor der Theologie an die Universität Rostock in Frage (Briefs. S. 28). Als dann 1540 die Neuordnung dieser Universität zu stande kam, empfahlen ihn Bugenhagen und Melanchthon dorthin, und er erhielt seine Berufung (vgl. Briefs. S. 29); aber gleichzeitig faßte man ihn in seiner Vaterstadt als Nachfolger des am 23. Oktober 1540 verstorbenen [Haupt=]Pastors an St. Katharinen, Stephan Kempe, ins Auge (vgl. Briefw. Bugenhagens, S. 204 f.). Am 19. April 1541 führte Aepinus ihn in sein Amt ein. Als dieser 1553 starb, machte der Senat nach längerer Vakanz nicht ihn, sondern Paul von Eitzen zum Superintendenten und lector primarius am Dom — W. war ihm wohl inzwischen zu sehr Streittheologe geworden. Erst als Eitzen 1562 als Hofprediger und Superintendent nach Schleswig zog, übertrug man ihm zunächst provisorisch als dem Senior ministerii die Geschäfte der Superintendentur, und erst als die Hoffnung auf die Rückkehr jenes erlosch, wurde er am 29. August 1571 zum Superintendenten gewählt. Doch konnte er nun nur noch kurze Zeit seines Amtes walten; am 16. Januar 1574 starb er nach kurzer Krankheit. Er war zweimal verheiratet gewesen (Briefs. S. 75), doch starb er kinderlos und bestimmte sein Vermögen zu einer noch bestehenden Stiftung.

W. ist bekannt durch seinen Anteil an den theologischen Kämpfen seiner Zeit. Im Streit des Aepinus mit Garcäus über die Höllenfahrt (oben Bd I, 230) stand er auf des ersteren Seite; das bezeugt die Briefsammlung, z. B. S. 138, 151, 193; ebenso die Herausgabe der Aepinschen In Psalmos enarrationes durch W. 1555; als Gegner Aepins erscheint W. bei Salig II, 1088, der sich dafür auf Wolfenbüttler Manuskripte von 1549 beruft; das könnte dann nur ein vorübergehender Dissensus ge-

wesen sein. Im Streit ums Leipziger Interim schloß er sich an Flacius an. Das Schreiben der Hamburger Geistlichen an die Wittenberger über die Adiaphora (CR VII, 367 ff.) war von ihm mit unterzeichnet; Melanchthons Antwort (16. April 1549, ebd. VII, 382 ff.) beruhigte ihn nicht. Bugenhagen mußte jetzt klagen: „Mag. Jochim siehet, das wirs nicht halten mit seiner Opinion, und wird feind, richtet eine Hadersache an, machet sich widerpartisch wider uns" (Briefw. S. 459). Er führte jetzt Lutherworte gegen die Wittenberger ins Feld (Sententia Rev. viri D. M. Lutheri de Adiaphoris, 1549), kränkte Melanchthon durch seine Historia vituli aurei Aaronis ad nostra tempora accommodata, 1549, in der er jenem die Rolle Aarons zuwies, und führte in seiner Explicatio generalis sententiae, quod e duobus malis minus sit eligendum, aus, daß dieser Satz dem Verhalten der Wittenberger keine Entschuldigung biete (vgl. Briefw. des Corvinus S. 249, 258). Er hatte damit entschiedene Stellung im Lager der Antiphilippisten genommen. In dem tüchtigen, besonnen abwägenden Gutachten der Hamburger 1553 in Sachen Osianders finden wir seinen Namen neben dem Aepins an der Spitze der Unterzeichner (vgl. Möller, Osiander S. 500, 558); doch wird hier wie in dem Schreiben an die Wittenberger von 1549 noch Aepin der eigentliche Verfasser gewesen sein. Dagegen war W. der Verfasser der scharfen Zensur, welche die Hamburger in demselben Jahre 1553 an Majors Lehre von der Notwendigkeit der guten Werke übten (s. oben Bd XII, 88 und Briefs. S. 167, wo Freder die Schrift der Hamburger W. gegenüber als tuum scriptum bezeichnet).

Von folgenschwerer Bedeutung ist das litterarische Vorgehen W.s im Abendmahlsstreit geworden; dieses hat ihm vom 16. Jahrhundert an bis in die Gegenwart hinein die bittersten Vorwürfe zugezogen. Man hat ihn schon damals den Ruhestörer genannt, der den glücklich eingeschlafenen Sakramentsstreit unseligerweise wieder aufgeweckt habe, und man hat ihn noch in der Gegenwart für alle Verluste verantwortlich machen wollen, die der in sich uneinige Protestantismus im Zeitalter der Gegenreformation erlitten hat (vgl. die Citate, die Kruske S. 4 f. gesammelt hat). Was hat er gethan? Er schrieb und veröffentlichte 1552 die Farrago confusanearum et inter se dissidentium Opinionum de coena Domini, ex Sacramentariorum libris congesta, eine Warnung vor den Leugnern der Gegenwart Christi im Abendmahl, die ihm falsche Propheten in Schafskleidern sind. Er weist Luthers Anhänger auf die bedenklichen Fortschritte hin, welche die Sakramentierer jüngst gemacht, und sucht deren Lehre schon dadurch als falsch zu erweisen, daß er ihre Lehrweise als nicht einheitlich, sondern in viele verschiedene Meinungen auseinander fahrend darstellt (auch durch eine Tabula breviter et summatin ob oculos proponens chaos diversarum opinionum de verbis Christi, Hoc est corpus meum). Daß er dabei tendenziös dies chaos opinionum sich erst künstlich schafft, ist gewiß, wie daß der Ton seiner Schrift scharf und herausfordernd, wenn auch ohne persönliche Invektiven ist; aber es sollte auch ein Warnungsruf an das Luthertum vor der Invasion des Calvinismus sein. Er hat sich gegen den Vorwurf, den Frieden mutwillig gestört zu haben, durch den Hinweis darauf verwahrt, daß der Friede vielmehr durch die posthume Herausgabe der Expositio fidei Zwinglis (1536; in ihr werden die Lutheraner den Menschenfressern verglichen!), durch die Herausgabe der Werke Zwinglis, die Züricher Antwort auf Luthers letztes Bekenntnis vom Abendmahl, durch Calvins Agitation seit Luthers Tode und das Vordringen des Calvinismus in England gestört worden sei. Wir ersehen jetzt aus W.s Briefsammlung (S. 127), wie beweglich ihn ein Antwerpener Lutheraner auf das zielvolle Umsichgreifen der Secta sacramentariorum in England, Frankreich und den Niederlanden sowie auf den Züricher Konsensus hingewiesen hatte, durch den ja offenbar werde, daß auch Calvin ein tectus sacramentarius sei; dieser aber erweise sich immer mehr als Führer einer großen Partei, und mit ihm halten es Leute wie Micronius und Laski! Es war die für die Lutheraner erschreckende Entdeckung, daß ihnen jetzt eine geschlossene und zielbewußte Propaganda des Calvinismus gegenüber stand. W.s Bedeutung ist, öffentlich als der erste auf diese neue Situation aufmerksam gemacht zu haben. Bald stand man auf der ganzen Linie der Gnesiolutheraner im Kampfe gegen den neuen Gegner. Die verlegene Stellung, die Melanchthon in diesem Kampfe zufiel, hat dem Philippismus schließlich den Untergang bereitet und den Männern der Konkordienformel den Sieg verschafft; dieser Kampf hat aber auch die Fortschritte des Calvinismus in Deutschland auf enge Gebiete beschränkt und das evangelische Deutschland dem Luthertum erhalten. „Sobald die Interimsgefahr zurücktrat, mußte es zu einer Auseinandersetzung beider Richtungen kommen. Wenn W. nicht die Losung dazu gegeben hätte, dann hätte es ein anderer gethan" (Bossert a. a. O. S. 83). „Die Farrago bedeutet den An-

fang vom Ende der Herrschaft Calvins in Deutschland", Kruske S. 83. Der ersten Schrift ließ er 1553 die Recta fides de coena Domini, eine exegetische Erörterung von 1 Ko 11 und den Einsetzungsworten folgen. Anfangs blieb W. mit seinem Warnungsruf noch im eigenen Lager ziemlich unbeachtet, während die Schweizer, bei denen Laski schürte (CR XLIII, 64, 83), noch überlegten, ob und event. durch wen ihm geantwortet werden sollte. Da erfolgte die Abweisung der aus London flüchtenden reformierten Fremdlingsgemeinde im lutherischen Dänemark, in Wismar, Lübeck und Hamburg und erregte begreiflicherweise alle ihre Glaubensgenossen — ein Erlebnis, zu dessen gerechter Beurteilung man doch die Frage stellen muß, wie sich wohl Calvin zur Aufnahme einer Lutheraner-Einwanderung mit selbstständigem Bekenntnis und eignen Gottesdienstformen in Genf gestellt haben würde; und auch daß der eine Zufluchtsstätte suchende Micronius am 3. und 4. März 1554 von W. nur eine private Disputation über das Abendmahl mit diesem in seiner Wohnung vor etlichen Zeugen erlangte, aber mit seiner Forderung einer öffentlichen Disputation vor dem Senat, den Geistlichen und Vertretern der Bürgerschaft abgewiesen wurde, wurde für Calvin der Antrieb, den litterarischen Kampf aufzunehmen. Am 30. April schreibt er: etsi libello levis illius Westphali nihil insulsius fingi potest, quia tamen videmus, principum animos talibus calumniis corrumpi, et nuper triste eius rei exemplum in rege Daniae apparuit, officii nostri esse videtur, quibuscunque licet modis occurrere (CR XLIII, 124). „So waren es also mehr kirchenpolitische als dogmatische Motive, die ihn veranlaßten den Kampf gegen W. aufzunehmen" (Wagenmann). Er wünschte anfangs eine Kollektiv-Erklärung der Schweizer Kirchen, aber da Zürich, Basel und Bern sprachlich und inhaltlich an seinem Entwurf Ausstellungen machten, so entschloß er sich schließlich, nur im eignen Namen W. entgegenzutreten. Dieser war inzwischen der beliebten Berufung der Reformierten auf Citate aus Augustin mit seinen Collectanea sententiarum D. Aurelii Augustini de Coena Domini (Vorrede von Sept 1554, erschienen 1555) entgegengetreten, woran sich eine Schrift über die Fides Cyrilli Episcopi Alex. de praesentia corporis et sanguinis Christi anschloß. Noch vor dem Bekanntwerden dieser neuen Schriften erschien im Januar 1555 Calvins Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de sacramentis eorumque natura, vi, fine, usu et fructu, quam pastores et ministri Tigurinae ecclesiae et Genevensis antehac brevi Consensionis mutuae formula complexi sunt (CR XXXVII, 1 ff., vgl. daselbst Prolegom. IX ff.). Wohl nennt er in dieser Schrift seinen Gegner nicht — man müsse einem hochmütigen Menschen nicht so viel Ehre anthun, schreibt er an die Züricher (CR XLIII, 304), behandelt ihn aber mit jener auch schon im Abendmahlsstreit mit Luther von schweizerischer Seite geübten verletzenden Geringschätzung, die auch jetzt wieder dazu beitrug, dem Streit jene unheilvolle Schärfe zu geben. Damit ist nun eine Fehde eröffnet, an der reformierterseits auch Laski, Bullinger (oben Bd III, 545), Ochino (vgl. Benrath, Ochino[2], 214 ff.), Valerandus Polanus, Beza (oben Bd II, 681), Bibliander u. a. sich beteiligten, lutherischerseits Timann (Bd XIX, 780 f.), P. v. Eitzen, Schnepf, E. Alberus (Schnorr v. Carolsfeld, Alberus S. 155 ff.), Gallus, auch Flacius, Judex, Brenz, Andreä u. a., wogegen Melanchthon — entsetzt über den Ausbruch des Streites und über den Ton der Streitführung — doch, trotz aller Provokationen dazu von beiden Seiten, beharrlich Schweigen beobachtete. W., der damals auch eine Schrift de baptismi vi verfaßte, antwortete Calvin sofort: Adversus cuiusdam Sacramentarii falsam criminationem iusta defensio, in qua et eucharistiae causa agitur, 1555, klagte darin über die Behandlung seiner Person von seiten Calvins, verteidigte sich gegen den Vorwurf der Friedensstörung und wiederholte die Anklage, daß die Gegner, sonst uneinig, nur in der Leugnung der realen Gegenwart Christi im Sakrament einig seien. Calvin replizierte — trotz der Mahnung seiner Freunde zur Mäßigung — mit gleicher Schärfe: Secunda defensio piae et orthodoxae de Sacramentis fidei, contra J. W.i calumnias, 1556 (CR XXXVII, 41 ff.), mit einer Widmung an alle Diener Christi, qui puram evangelii doctrinam in Saxonicis ecclesiis et Germania inferiore colunt et sequuntur, ein Versuch, die Philippisten in jenen Kirchen auf seine Seite zu ziehen und die Reihen der Gegner zu teilen. Schon im Herbst 1555 hatte Laski gegen W.s Schriften und gegen Joh. Timanns im Streit mit Hardenberg verfaßte Farrago sententiarum consentientum in vera et catholica doctrina de coena Domini seine Schrift Forma ac ratio tota eccl. ministerii in peregrinorum ecclesiis vollendet, der 1556 die Purgatio ministrorum in ecclesiis peregrinorum Francof. nachfolgte, in der er Calvins Abendmahlslehre, aber zugleich ihre Zugehörigkeit zur Augsburger Konfession verfocht (Kruske S. 106 ff., 121 ff.); auch war Bullingers Apologetica

expositio 1556 erschienen. So griff W. abermals zur Feder. Vom 1. September 1556 ist seine Antwort an Calvin datiert: Epistola Joachimi Westphali, qua breviter respondet ad convicia J. Calvini mit einem angefügten Responsum ad scriptum Joh. a Lasco, in quo Augustanam Confessionem in Cinglianismum transformat (der Brief wider Calvin ist neugedruckt in CR XXXVII, p. XVIII—XXI). Bedeutsamer war, daß er die Ministerien der niedersächsischen Städte und einzelne Theologen um ihr Abendmahlsbekenntnis angegangen hatte und die bei ihm eingelaufenen Schreiben, aus Magdeburg, Mansfeld, Bremen, Hildesheim, Lübeck, Lüneburg, Braunschweig, Hannover, Wismar, Schwerin, Husum, Dithmarschen, Nordhausen, sowie von einzelnen Theologen, unter denen Hartmann Beyer in Frankfurt der bekannteste ist, vereint herausgab in der Schrift: Confessio fidei de eucharistiae sacramento, in qua ministri ecclesiarum Saxoniae . . . astruunt corporis et sanguinis D. n. J. Christi praesentiam in coena sancta, et de libro Calvini ipsis dedicato respondent. Magd. 1557 (Salig II, 1123 ff. CR XXXVII, p. XXI ff.). Hier sei zu sehen, daß alle diese Confessiones, weil inter se consentientes tum verbis tum sententiis, probationibus et argumentis praecipuis, richtiger die Confessio, als confessiones ecclesiarum Saxoniae zu nennen seien. Auch eine zweite Schrift gegen Laski gab W. heraus: Altera apologia oder, wie er sie später nennt, Justa defensio adv. insignia mendacia J. a Lasco, quae in epistola ad Poloniae regem [der seiner Forma ac ratio beigefügten Epistola nuncupatoria, Kruske S. 107 ff.] contra Saxonicas ecclesias sparsit, 1557, die er dem Rat von Frankfurt widmet, mit der Mahnung, Laskis Fremdengemeinde als geistliche Brunnenvergifter und Brandstifter dort nicht zu dulden; in ihr treibt ihn der polemische Eifer sogar dahin, daß er die Märtyrer der Reformierten als martyres diaboli bezeichnet. Diese Schrift brachte ihn in neuen Kampf mit Valerandus Polanus (Salig II, 1130 f.). Da ferner Calvin in der Secunda defensio (CR XXXVII, 52, 107) Melanchthon oder allgemeiner die Leipziger und Wittenberger für sich in Anspruch genommen hatte, so stellte W. Melanchthons frühere Aussagen über das Abendmahl zusammen: Cl. Viri Ph. Melanchthonis sententia de coena Domini ex scriptis eius collecta (vgl. dazu Salig II, 1112 f.). Noch einmal antwortete Calvin: Ultima admonitio J. Calvini ad Joach. W. im Sommer 1557 (CR XXXVII, 137 ff.) in der er wieder Melanchthon als den autor der Conf. Aug. auffordert, ihm zu bezeugen, nihil alienum nos tradere a Confessione Aug. (230), und seine Überzeugung ausspricht, es werde W. nicht gelingen, die Wittenberger zu seinem harten Urteil über die Schweizer zu treiben (152). W. gab den Streit auch jetzt nicht auf; 1558 erschienen: Apologetica scripta J. W., quibus et sanam doctrinam de eucharistia defendit et foedissimas calumnias sacramentariorum diluit; Confutatis aliquot exormium mendaciorum J. Calvini; De coena Domini confessio J. W.i und Apologia confessionis de C. D. Calvin überließ jetzt andern die Antwort: Beza schrieb 1559 eine Tractatio de C. D., in qua J. W.i calumniae refelluntur, und Laski seine posthum 1560 erschienene Responsio ad virulentam . . . hominis furiosi J. W.i Epistolam (Kruske S. 175 ff.). Die Darstellung dieses traurigen Haders ist bis in die Gegenwart hinein (vgl. noch Dalton und Kruske) einseitig von der konfessionellen Stellung der Verfasser beeinflußt. Ist gegen die Unbefangenheit der Apologeten W.s manches einzuwenden (vgl. gegen Kruske auch K. Hein, Die Sakramentslehre des J. a Lasco, 1904) so doch auch gegen Daltons Art, mit der Stimmung eines heutigen Unionstheologen den Widerstand der alten Lutheraner gegen den vordingenden Calvinismus zu beurteilen. Maßlose Übertreibung und Roheit in der Polemik auf der einen Seite, der Ton verächtlichen Herabsehens auf die lutherischen barbari auf der andern Seite macht diesen „zweiten Sakramentsstreit" besonders widerwärtig. In ihm kommt die Rede von den simiae Lutheri auf (Farel an Calvin CR XLIII, 145), während W. selber reimt: „De Bol von Zürich [Bullinger] und das Calf von Genf [Calvin] wie of der Bolisch Bar [Laski] || Thoritten des Herren Weinberch gar" (CR XXXVII. p. XXI), aber auch von einem Schweizer das Epitaphium erhält: Scribatur in urna: Hic vita nocuit, profuit interitu (Kruske S. 5).

Noch in den Abendmahlsstreit fallen die Bemühungen der Niedersachsen, den Streit der Flacianer mit Melanchthon beizulegen. W. war mit Paul von Eitzen zusammen im Januar 1557 als Abgesandter Hamburgs bei der Gesandtschaft, welche erst mit Flacius in Magdeburg, dann mit Melanchthon in Wittenberg verhandelte, und einer von den dreien, die dann noch in Koswig diese Bemühungen ergebnislos fortsetzten (Preger, Flacius II, 32 ff.; o. Bd VI, 85 f.; W.s Briefs. 263). Auch nach 1560 nimmt er noch als strenger

Lutheraner an den Lehrkontroversen der nächsten Jahre Anteil und giebt auch sein Votum ab, z. B. Argumenta gegen G. Major in Joh. Wigands De bonis operibus 1568, ferner 1569 de praesentia bonorum operum in iustificatione (bei Schlüsselburg, Epistolarum volumen p. 179 ff.) und 1571 in 4 Schriften gegen den Wittenberger kryptocalvinistischen Katechismus (Greve S. 455 ff.), ist auch persönlich beteiligt an den Konventen zu Mölln (Juli 1561) und Lüneburg (Aug. 1561), die zu den Beschlüssen des Naumburger Fürstentages Stellung nahmen (vgl. Bd XIII, 668); auch auf dem von Herzog Julius wider den Krypto-Calvinismus berufenen Theologenkonvent in Wolfenbüttel August 1571 scheint er gewesen zu sein (Brieff. S. 630). Er bleibt der Vertrauensmann der antiphilippistischen Lutheraner. Flacius versucht noch im Februar 1571, das gute Recht seiner Erbsündenlehre ihm darzulegen (Brieff. 616 ff.), aber auch solche, die sich jetzt von Flacius trennten, blickten mit Vertrauen auf W.; doch sehen wir auch, wie W. sich ernstlich bemüht, die niedersächsischen Städte vor diesem das eigne Lager spaltenden Streit zu bewahren (Brieff. 674 f.). Den Sturz des Krypto-Calvinismus in Kursachsen erlebte er nicht mehr und von den durch Andreä betriebenen Konkordienverhandlungen nur den ersten ergebnislosen Akt. In dem allen nimmt W. jedoch nicht mehr eine Führerrolle wie einst im Abendmahlsstreite ein.

Oft ist mit diesem Joach. W. aus Hamburg **Joachim Westphal Islebiensis** verwechselt worden, der sein Zeitgenosse war und gleichfalls den Gnesiolutheranern angehörte. Er stammte aus Eisleben, lebte als Bürger und Tuchmacher in Halle, wurde aber 1553 zum Pfarrer in Nausitz bei Artern ordiniert (Wittenb. Ordin.-Buch I, 90). Dann wurde er Diakonus in Sangerhausen, darauf Pfarrer in Gerbstedt (Grafschaft Mansfeld), wo er 1569 starb. Auf seine Schrift „Geistliche Ehe Christi und seiner Kirche, seiner Braut" 1568, hat Ritschl, Geschichte des Pietismus II, 26 wieder aufmerksam gemacht. Sein „Willkomm Christi" 1568 bot Döllinger, Reformation II, 552 f. nach bekannter Methode Material zum Nachweis des Sittenverfalls im lutherischen Volk; seine Schriften „Faulteufel, wider das Laster des Müßiggangs" 1563 und „Wider den Hoffahrtsteufel" 1565, sind von Max Osborn, Die Teufelslitteratur des 16. Jahrhunderts, S. 93 f., 108 ff. näher charakterisiert worden. Er war der Schwager und Freund des Cyriakus Spangenberg.

G. Kawerau.

de Wette, Wilhelm Martin Leberecht, gest. 16. Juni 1849. — Litteratur: D. Schenkel, W. M. L. de Wette und die Bedeutung seiner Theologie, 1849; K. R. Hagenbach, Wilh. Mart. Leb. de Wette, Eine akad. Gedächtnisrede mit Anmerkungen und Beilagen, 1850 (hier S. 117—120 eine Zusammenstellung aller Schriften de W.s, wobei jedoch das „Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das NT", 1. Aufl. 1826, übersehen worden); F. Lücke, W. M. L. de Wette, Zur freundschaftlichen Erinnerung, in ThStK 1850; Robert de Wette, Die Familie de Wette, Arnstadt 1869; H. J. Holtzmann, Art. „De Wette", in AdB Bd V (1877); A. Wiegand, W. M. L. de Wette, Eine Säkularschrift, Erfurt 1879 (für das äußere Leben de W.s am eingehendsten); R. Stähelin, W. M. L. de Wette nach seiner theolog. Wirksamkeit und Bedeutung, 1880; R. A. Lipsius, Zur Säkularfeier de Wettes, Prot. Kirchenzeitung 1880, Nr. 2; W. Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik, 4. Bd, 1867, S. 513—524; ders., Geschichte der christlichen Ethik, 2. Bd 2. Abt., 1887, S. 138—144; A. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 1. Bd, 1870 (§ 61, S. 459—465 „de Wettes Deutung der Versöhnungslehre"); O. Pfleiderer, Die Entwickelung der prot. Theologie in Deutschland seit Kant &c., 1891, S. 97—102. Einige weitere Litteratur s. besonders bei Wiegand. Nach de W.s Tode wurden noch zwei kleine, ältere Arbeiten von ihm, die er selbst nicht publiziert hatte, veröffentlicht: Eine Idee über das Studium der Theologie von W. M. L. de Wette, dem Drucke übergeben und mit einer Vorrede begleitet von A. Stieren, 1850, (ein im Sommer 1801 geschriebener Aufsatz) und Vindiciae auctoritatis qua Augustana Confessio praedita est symbolicae, herausgeg. von Otto (eine 1806 gehaltene Rede), ZhTh Bd 23, 1853, S. 644—51.

Der theologische Standpunkt, den de Wette eingenommen, ist bedingt durch die Philosophie des besonders in Jena als Professor wirksam gewesenen (ihm selbst zuerst in Heidelberg nahe getretenen) Jakob Friedrich Fries (geb. 1773 zu Barby an der Elbe, in der Brüdergemeinde, gest. 1843). So ist Kenntnis dieser Philosophie die Grundlage zur historischen Würdigung de W.s. Vgl. für Fries: Kuno Fischer, D. beiden kantischen Schulen in Jena, 1862; J. E. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 3. Aufl., 2. Bd, 1878, § 305, 4; Eggeling, Art. „Fries, J. F." in AdB Bd VIII (1878); W. Windelband, D. Gesch. d. neueren Philos., 2. Bd, 1880, § 71, S. 386 ff.; R. Falckenberg, Gesch. d. neueren Philos., 2. Aufl. 1892, S. 409 ff.; jetzt speziell Th. Elsenhans, Fries u. Kant, Ein Beitrag zur Gesch. u. zur systematischen Grundlegung der Erkenntnistheorie, 2 Bde, 1906 (Hist. Darstellung u. Kritik); auf die Friessche Schule geht Elsenhans nicht mit ein. Gerade sie scheint sich gegenwärtig unter

Führung von L. Nelson wiederherzustellen. So ist es auch nicht unwahrscheinlich, daß de W. erneutes Interesse erwecken wird. Vgl. noch E. L. Th. Henke, Jakob Friedrich Fries. Aus seinem handschriftlichen Nachlaß dargestellt, 1867 (hier mannigfach auch de W. berührt; in den „Beilagen" de W.s Aufsatz „Zum Andenken an J. F. Fries", ferner eine größere Anzahl Briefe de W.s an Fries); H. J. Holtzmann, Die Entwickelung des ästhet. Religionsbegriffs, ZwTh XIX, 1876, S. 1 ff. Das für de W. besonders bedeutsame Buch von Fries, Wissen, Glaube und Ahndung, 1805, ist 1905 von Leonard Nelson neu herausgegeben worden. — G. Frank hat in seiner Geschichte der prot. Theologie den Namen de W.s kaum genannt; der 4. Band, Die Theol. des 19. Jahrhunderts (von G. Loesche, aus dem Nachlaß ediert, nicht ganz fertig geworden, 1905) hat hier eine überraschende Lücke, denn Frank hat in der 2. Auflage dieser Encyklopädie den für die 1. von Hagenbach gelieferten Artikel über de W. durch einen eigenen ersetzt. Ich habe mich entschlossen, diesen Artikel im Hinblicke darauf, daß er eben zu Franks großem Werke als eine Ergänzung gehört (und übrigens unter äußeren Umständen), im wesentlichen zu erhalten, wiewohl ich selbst de W. in der Perspektive etwas anders würdige. An mehreren Stellen sind Breiten gekürzt, dafür ist manches ergänzt oder präcisiert.

1. Wilhelm de Wette (er selbst bezeichnet sich gewöhnlich mit seinen drei Vornamen, Wiegand bezeichnet „Wilhelm" als den Rufnamen) wurde am 12. Januar 1780 zu Ulla, einem damals kurmainzischen Dorfe (zwischen Erfurt und Weimar) geboren. Sein Vater war, wie schon eine stattliche Reihe von Vorfahren, Pfarrer. Die Familie stammte ursprünglich aus den Niederlanden, sie war dort 1559 des evangelischen Glaubens wegen ausgewandert. Zunächst am Nordharz (zu Ermsleben und Ballenstedt) als Grundbesitzer ansässig, wurden die de Wettes im 17. Jahrh. als Pfarrerfamilie im Herzogtum Weimar heimisch. Mit dem Vater noch nach verschiedenen weimarischen Dörfern übergesiedelt, kam Wilhelm 1792 auf die nicht unbedeutende alte Stadtschule zu Buttstädt und von da 1796 auf das Gymnasium zu Weimar. Bedeutsamen Einfluß übte hier als Ephorus des Gymnasiums Herder, der durch seine Persönlichkeit und seine Schriften ihm ein Führer geworden ist auf die „ewig grüne, vom Wasser des Lebens getränkte Weide". Auf der Universität Jena, welche er 1799 bezog, ward de W. ein Schüler des „bedächtigen" Griesbach; demnächst fesselte ihn Gablers kraftvoller Vortrag und Paulus' freimütiger Scharfsinn. Durch des letzteren Vorlesungen ward ihm aber seine bisherige Überzeugung erschüttert, und die „heilige Umstrahlung, in welcher ihm die evangelische Geschichte erschienen, entschwand".

Wie er sich im Alter zu erinnern glaubte (s. bei Henke die oben genannte Beilage S. 285), ist er schon damals selbstständig auf Gedanken geführt worden, die er hernach bei Fries traf und die ihn dann im besondern zu dessen dankbarem Schüler machten. Namentlich habe er die bleibenden Grundgedanken seiner theologischen Ansicht, „daß unsere Erkenntnis von den ewigen Dingen subjektiv beschränkt sei, und die lebendige Wahrheit der Religion im Gefühl liege", schon jetzt von sich aus gefaßt. „Ja die Verbindung der Religion mit der Kunst war mir so sehr Lieblingsgedanke, daß ich darüber im Jahre 1802 oder 1803 einen Aufsatz an das weimarische Oberkonsistorium einsandte". Aber Fries' System ist es doch gewesen, das ihn erst völlig zur Klarheit brachte. (Wohl speziell die oben bezeichnete Friessche Schrift von 1805.) Mit neuem Leben erwachte nun in seinem Herzen das Andenken an Gott; der Glaube an Unsterblichkeit kehrte verklärter ihm zurück, wie durch Zauberruf fügten seine Erkenntnisse sich zu einem schönen Ganzen, und die Theologie erhob sich vor seinen Augen zu göttlicher Würde. Ein Stipendium und eine Assistentenstelle bei der Redaktion der Jenaischen Litteraturzeitung bahnten ihm den Weg zum akademischen Lehramt. Er wurde 1805 Doktor der Philosophie und Privatdozent der Theologie, und legitimierte sich als gelehrter Kritiker durch seine „Beiträge zur Einleitung ins AT" (Halle 1806 f.). Schon 1807 wurde er für Exegese als außerordentlicher Professor nach Heidelberg berufen und ebendort 1809 zum ordentlichen Professor der Theologie ernannt. Der Philologenfürst Heyne stellte damals das Prognostikon: „de Wette ist auf dem Weg zu einem Namen, ein guter Kopf". Sein litterarischer Fleiß, als dessen Frucht die vereint mit Augusti (der als Übersetzer doch de W. nicht gleichkam) unternommene, den morgenländischen Ton treffende, treue und doch verständliche Uebersetzung des ATs, an Luthers Übersetzung sich anschließend und sie fortbildend, 1809 erschien, imponierte den Studenten, zu denen er fast freundschaftlich sich herabließ. Wie sehr der Umgang mit Fries (seit 1805 Professor in Heidelberg) und die romantische Umgebung an Heidelberg ihn fesselten, der Vorwurf des Unglaubens, der von einer Partei ihn traf, und der philosophische Antagonismus zu Marheineke machten ihn gleichwohl geneigt, 1810 einem durch Schleiermacher veranlaßten Rufe an die neugegründete Universität Berlin zu folgen.

Er war äußerlich sehr günstig gestellt (1500 Thaler; s. das Berufungsschreiben bei Wiegand S. 24) und hat in seiner Berliner Zeit stets die glücklichste Periode seines Lebens gesehen. Noch in Heidelberg hatte er sich zum zweiten Male vermählt (im Frühjahr 1805 hatte er in Jena die fünf Jahre ältere Eberhardine Boye aus Bayreuth geheiratet, die ihm nach glücklichster Ehe schon nach einem Jahre infolge der Geburt eines 5 toten Kindes entrissen wurde); die zweite Frau, Henriette Beck, geb. Frisch, Witwe eines Mannheimer Kaufmanns, brachte ihm einen 11jährigen Knaben mit in die Ehe und gebar ihm eine Tochter und einen Sohn. Diese zweite Ehe wurde je länger je mehr durch die Schuld der höchst egoistischen, unverständigen Frau (sie starb 1825, nachdem sie sich schon mehrere Jahre von ihm getrennt), eine schmerzliche Belastung für ihn. Um das 10 schon hier einzuschalten: auch seine 1833 geschlossene dritte Ehe, mit der schweizerischen Predigerwitwe Sophie von Mai, geb. Streckeisen (gest. 1867), war nicht ohne Trübungen. Doch hat er von seinem Stiefsohn Karl Beck und den eigenen Kindern stets treue Anhänglichkeit genossen; seine Freunde beklagten ihn, den auch sonst so schwer geprüften Mann, daß er selbst in seinem Hause viel zu ertragen fand. 15

In Berlin hat de Wette zunächst seine biblisch-exegetischen und kritischen Studien fortgesetzt, wovon seine Übersetzung der Schriften des NTs (1814), sein mit Beifall aufgenommener „Kommentar über die Psalmen" (1811; 5. Aufl., besorgt von G. Baur, 1856, das Bruchstück eines angekündigten, aber nicht erschienenen Gesamtkommentars zum AT), sein „Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie" (1814; 4. Aufl. von J. F. 20 Raebiger 1864), sein „Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des AT" (1817; 8. Aufl. von E. Schrader 1869; ins Englische übersetzt von Theodor Parker 1843) und seine „Synopsis evangeliorum" (1818) Zeugnis gaben. Er ist aber in Berlin auch auf das Gebiet der systematischen Theologie übergetreten, zunächst mit seiner „Commentatio de morte Jesu Christi expiatoria" 25 (1813, der Breslauer Fakultät dediziert zum Dank für die ihm am 12. März 1812 verliehene Doktorwürde), auf welche er sein „Lehrbuch der christlichen Dogmatik" folgen ließ: 1. T. „Biblische Dogmatik A und NTs", 1813, 2. T. „Dogmatik der evang.-luth. Kirche nach den symb. Büchern und den älteren Dogmatikern", 1816; 3. Aufl. 1831 und 1840 (über dem zweiten, sehr knappen, aber inhaltreichen Teile hat A. Twesten seine „Vor- 30 lesungen über die Dogmatik der evang.-luth. Kirche" [unvollendet, 1. Bd 1826, 2. Aufl. 1829; 2. Bd 1837] erbaut). Die Erläuterungen, die er dazu unter dem Titel: „Über Religion und Theologie" (1815; 2. Aufl. 1821) sich zu geben gedrungen sah, gewähren in der Kürze am besten ein Verständnis für seinen Standpunkt. Sodann erschien die „Christliche Sittenlehre" (3 Teile in 4 Bde, 1819—1823, sein bedeutendstes ethisches Werk). 35

Das Verhältnis de W.s zu Schleiermacher wurde nur allmählich ein warmes (vgl. seine Briefe an Fries, bei Henke, z. B. S. 351; auch Hagenbach S. 68). Aber schon bald vermochte er in weiten Kreisen die nach Positivem dürstende theologische Jugend zu begeistern. Lücke, F. W. Krummacher, Spitta bezeugen übereinstimmend, daß sie bei de W. in veredelter, idealer Gestalt wieder zu gewinnen hofften, was die rationalistische Kritik 40 ihnen genommen hatte. Unerfreulich für ihn war, daß Marheineke, dem er hatte entfliehen wollen, ihm nach Berlin als Kollege gefolgt war, und in Vorlesungen gegen ihn polemisierte, indem er es untheologisch nannte, wenn man bei der biblischen Dogmatik die Philosophie eines Kant, Fichte, Schelling, oder gar eines „unter der Bank hervorgeholten Philosophen" (Fries) zu Grunde lege; de W. revanchierte sich in der (anonymen) 45 Schrift: „Die neue Kirche oder Verstand und Glauben im Bunde" (1815), die aus patriotischer und religiöser Begeisterung herausgeschrieben und bestimmt war, diese festzuhalten. Bedenklicher für de W. wurde sein politischer und theologischer Liberalismus. Er ist, wie sein Freund Fries, für die freie Verfassung der Hochschulen wie der Staaten eingetreten im Gegensatz zu einem politischen, das Volk zu gänzlicher Unmündigkeit verdammenden 50 Katholicismus und zu dem Kampfe der Reaktionäre wider die Freiheit, dieser Sünde gegen den heiligen Geist. In den pietistischen Kreisen Berlins aber ward er für einen unchristlichen Theologen gehalten, der, frech und frevelhaft das Heilige verletzend, ein Hindernis sei für die Neubelebung des gläubigen Sinnes unter den jungen Theologen. Er selbst schreibt 1814: „Ich bin durch meine immer mehr offenbar gewordene Frei- 55 denkerei in Mißkredit gekommen", und Schleiermacher bemerkt 1817: „De W. ist freilich sehr neologisch, aber er ist ein ernster, gründlicher, wahrheitsliebender Mann, dessen Untersuchungen zu wirklichen Resultaten führen werden, und der vielleicht auch für sich selbst noch einmal zu einer anderen Ansicht kommt. Da er sehr mannigfaltig verlästert und verklatscht wird, so habe ich es für meinen Beruf gehalten, auch hier den Handschuh auf- 60

zunehmen". Die Wolken, die über de W.s Haupt sich sammelten, zu zerstreuen, dedizierte ihm Schleiermacher seinen „Kritischen Versuch über die Schriften des Lukas" (1817), innige Achtung zollend dem reinen, herrlichen Wahrheitssinn, dem ernsten theologischen Charakter. Zwei Jahre später entlud sich das Gewitter. Am 31. März 1819 schreibt er den verhängnisvollen Trostbrief an die Justizrätin Sand in Wunsiedel, in deren Haus er im Jahr zuvor auf einer Reise ins Fichtelgebirge gastliche Aufnahme gefunden hatte. Von tiefem Mitgefühl diktiert, sollte der Brief das Andenken des an Kotzebue zum Mörder gewordenen Karl Ludwig Sand wenigstens in seiner Familie vor Entehrung schützen, die begangene That zwar nicht rechtfertigen, aber mit Rücksicht auf die gute Quelle, aus der sie geflossen, in ein milderes Licht stellen. „Nur nach seinem Glauben wird ein jeder gerichtet. So wie die That geschehen ist durch diesen reinen, frommen Jüngling, mit diesem Glauben, mit dieser Zuversicht, ist sie ein schönes Zeichen der Zeit". In der Nachschrift hatte de W. an Jean Pauls Urteil über Charlotte Cordays „nachahmungswürdige Heldenthat" erinnert — eine Parallele, welche Jean Paul (gest. 1825) nicht gelten lassen wollte, da Sand einen Mann wegen Meinungen und unerwiesener Thatsachen getötet habe, nicht einen Staatsfeind und Blutsäufer wie Marat. Dieser Brief, dessen Inhalt auf unlautere Weise, wie man vermutet, bekannt, und auf welchen Friedrich Wilhelm III. durch Baron v. Kottwitz (s. dazu Witte, Das Leben Tholucks, 1. Bd, S. 174), das Haupt der Berliner Pietisten, aufmerksam gemacht wurde, bewirkte seine Entlassung aus dem Lehramte, da laut Kabinettsordre vom 30. September 1819 einem Manne, der den Meuchelmord unter Bedingungen und Voraussetzungen für gerechtfertigt hält, der Unterricht der Jugend nicht ferner anvertraut werden könne. Der akademische Senat, die theologische Fakultät (Schleiermacher, Marheineke, Neander), versicherten ihn ungeschwächter Achtung, die Studenten spendeten einen silbernen Becher mit der Umschrift: „Nehmen sie uns den Leib, Gut, Ehr', Kind und Weib 2c.". De W., nur der unbewachten Arglosigkeit erlegen, hat sein Mißgeschick mit Würde und Ergebung getragen, das außerordentliche Angebot eines noch vierteljährigen Gehaltes als mit seinem Ehrgefühl unverträglich zurückgewiesen. (Vgl. Aktensammlung über die Entlassung des Professors D. de W. vom theologischen Lehramt zu Berlin. Zur Berichtigung des öffentlichen Urteils von ihm selbst herausgegeben, Leipzig 1820. Dagegen: Bemerkungen über die Tendenz der de W.schen Aktensammlung, Bromberg 1820.)

Er siedelte (Nov. 1819) nach Weimar über und benutzte seine unfreiwillige Muße zur Vorbereitung einer kritisch-historischen Ausgabe von „Luthers Briefen, Sendschreiben und Bedenken" (in 5 Bden 1825—28 erschienen), sowie zur Ausarbeitung eines theologischen Lehrromanes „Theodor oder des Zweiflers Weihe" (2 Bde, erschienen 1822, 2. Aufl., 1828; Tholuck setzte ihm „Die wahre Weihe des Zweiflers" an die Seite, Henrich Steffens, nach Hengstenbergs Versicherung, sein Buch „Von der falschen Theologie" entgegen). Da ihm das Katheder versagt war, wurde es ihm Bedürfnis, die Kanzel zu besteigen. Eine Gastpredigt, 1821 über das Evangelium vom barmherzigen Samariter vor 5000 Menschen in Braunschweig gehalten, bewirkt, daß er an erster Stelle zum Pastor primarius an der St. Katharinenkirche vorgeschlagen wird. Drei in Leipzig und Jena eingeholte Gutachten erklären, daß D. de W. durch seinen Brief an Sands Mutter der Verwaltung eines geistlichen Amtes sich durchaus nicht unwürdig gemacht habe. König Georg IV. versagt dennoch „aus sehr reiflich erwogenen Gründen" die Bestätigung. Endlich that sich ihm in der freien Schweiz ein neuer Wirkungskreis auf. Er folgte im Frühjahr 1822 einem Rufe als Professor der Theologie nach Basel (s. dazu Hagenbach, Die theol. Schule Basels, 1860, S. 57—62). Er hat hier einmal seine kritischen und exegetischen Arbeiten („Einleitung ins NT" 1826, 6. Aufl. von Meßner und Lünemann 1860, ins Englische übersetzt von Fred. Frothingham 1858; „Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum NT", 3 Bde in 11 Abteilungen, 1836—48; wiederholt aufgelegt, nach seinem Tode zum Teil von andern Theologen neu bearbeitet, noch heute nicht außer Benutzung) fortgesetzt. Daneben blieb er auf dem Gebiete der systematischen Theologie thätig, jedoch mehr in populären Formen („Über die Religion, ihr Wesen, ihre Erscheinungsformen und ihren Einfluß auf das Leben", 1827; „Das Wesen des christlichen Glaubens vom Standpunkte des Glaubens dargestellt", 1846; ferner „Vorlesungen über die Sittenlehre", 2 Teile 1823 f.; „Lehrbuch der christlichen Sittenlehre", 1833). Zumal auch den Anbau der praktischen Theologie hat er hier in Basel begonnen durch Herausgabe eines Andachtsbuches für die häusliche Erbauung unter dem Titel: „Die hl. Schrift des neuen Bundes ausgelegt, erläutert und entwickelt" (2 Teile 1825—28). Seine Schrift „Über die erbauliche Erklärung der Psalmen" (1836), ge-

richtet gegen die sog. gläubige, alles verchristelnde und dadurch jede Eigentümlichkeit verwischende Auslegung von Klauß und Stier, sowie seine „Biblische Geschichte, 1. Teil: Leitfaden für die Lehrer" (1846) boten eine Forsetzung. Auch hat er, wennschon mehr Gelehrter als Prediger, fort und fort in Basel an heiliger Stätte das Evangelium verkündigt, darin den Kulminationspunkt des theologischen Lebens und zugleich den tiefsten 5 Quellpunkt auch für das wissenschaftliche Verstehen erblickend. Von dieser seine homiletischen Thätigkeit legen fünf Sammlungen von Predigten (1825—49) Zeugnis ab.

Es ist de W. nicht leicht geworden in der Schweiz, in der er bis zu seinem Ende geblieben (oft doch auf Reisen nach Deutschland, mehrfach auch nach Berlin, zurückkehrend), ein rechtes Heimatsgefühl zu gewinnen. Als Hengstenberg 1823 bei ihm vorsprach, 10 fand er ihn sehr gebeugt und abgehärmt. „Er ist sehr niedergedrückt und sein Umgang gar nicht erfreulich. Sein Unglück ist noch durch häusliche Zwistigkeiten vermehrt worden". Es war vorauszusehen, daß de W.s Richtung in Basel, der Kapitale des modernen Pietismus, vielfachen Anfeindungen ausgesetzt sein würde. Schon seine Berufung war großer Opposition bei der theologischen Fakultät und Predigerschaft begegnet. Ein Basler Rezen- 15 sent entdeckte in seinem zweiten Lehrroman „Heinrich Melchthal oder Bildung und Gemeingeist" (2 Bde 1829), unter dem Mantel christlicher Liebe versteckt, Selbstsucht und faunenartige, stets von Weibern schwatzende Sinnlichkeit. Ein „bibelgläubiger Geistlicher" legte Zeugnis gegen seine Kritik ab, derzufolge nur ein Drittel des NTs noch zuverlässig bleibe. Ein Hauptgegner erstand ihm in dem seit 1831 in der Schweiz weilenden theologischen 20 Arzte de Valenti, der, gewohnt die Geißel über die Bileamiten seiner Zeit zu schwingen, die Wissenschaft eines de W. als abgeschmackten, unlogischen Wortschwall und sein Christentum als ein Gemisch von widerlich erkünstelter Begeisterung, Selbsttäuschung und Unredlichkeit von Herzen verachten und verwerfen zu müssen erklärte. Er hat dieses öffentlich erklärt zur Warnung so mancher Pietisten, die mit de W. zu kirchlicher Vereins- 25 thätigkeit sich verbanden, vermeinend, er habe sich bekehrt, und unkundig seines in kirchlichfrommen Redensarten versteckten Antichristentums. Wenn ihn in dieser Weise die Pietisten als einen Rationalisten bekämpften, so ward er umgekehrt von den Vulgärrationalisten, die ihn anfangs für den ihrigen gehalten, als ein Pietist verschrieen. Hatten sie schon an seinem „Theodor" als einem der giftigsten Produkte der Romanlektüre großen Anstoß 30 genommen, so hielten sie dafür, daß er in seinen späteren Schriften durch heuchlerische Akkommodation an den Baseler Pietismus immermehr heruntergekommen sei. Den Anlaß zu solchen Reden bot die positivere Wendung, welche de W., gleich seinem kritischen Ahnherrn Semler, im Gegensatz zu den seit Hegels Tod hervorgetretenen destruktiven Tendenzen der Zeit genommen hat. Er hat in der zweiten und dritten Auflage seiner Dog- 35 matik mit der Kirchenlehre, wie er selbst zugiebt, sich mehr befreundet und dieselbe mit mehr Milde und Umsicht beurteilt; er hat die Pietisten als die relativ beste Art von Christen bezeichnet; er hat die Emanzipation der Juden eine Forderung des Unverstandes genannt; er hat als ein nicht an den Verstandesdienst verkaufter Glaubenslehrer der Theologie die Rolle einer gläubigen, bescheidenen Auslegerin der göttlichen Geheimnisse 40 zuerkannt; hat die herrschende Symbolscheu als die Frucht der Unwissenheit, Oberflächlichkeit und dünkelhaften Absprecherei markiert, und im Gegensatz zu ihr eine kirchliche Objektivität in Lehre, Verfassung, Regiment und Kultus, entsprechend der objektiven Wahrheit des Christentums, als dringende Notwendigkeit hingestellt. Als er dann in der Absicht, seine konservativen Ansichten ins praktische Leben zu übertragen, beim Baseler Verfassungs- 45 rate den Antrag einbrachte, Religionswechsel und gemischte Ehen mit Strafe zu belegen, weil der wahre Fortschritt unserer Zeit darin bestehe, das konfessionelle Bewußtsein mehr geltend zu machen, da ward auf ihn als ein persönliches Beispiel des Widerspruches zwischen Lehre und Leben hingewiesen, und seine Schrift: „Die Ausschließung des Dr. Rupp von der Hauptversammlung des Gustav-Adolf-Vereins zu Berlin am 7. Sept. 1846", 50 darin er das Auftreten der Opposition als die knabenhafte Unreife und parlamentarische Taktlosigkeit einer mit Fug und Recht zurückgewiesenen Partei mit aristokratischer Härte kennzeichnet, ward von Eltester und H. Krause als für eine ernste theologische Erörterung ungeeignet zurückgewiesen. De W. hatte allerdings allezeit einen größeren Konservatismus als die gewöhnlichen Rationalisten bekundet. Er war schon in Jena für die auc- 55 toritas symbolica der Confessio Augustana eingetreten, und er hat als Berliner Professor die Wiederanerkennung der Bekenntnisse als einer „symbolischen" Lehrnorm für den Volksunterricht gefordert, sofern gegenüber der greulichen Verwirrung, da ein jeder dem Volke vortrage, was er wolle und wie er wolle, und wegen der herrschenden Mißhandlung der wichtigsten Religionslehren eine gewisse äußere Einheit und Grundnorm Bedürfnis 60

sei. Mit dem Bekenntnis: „Das weiß ich, daß in keinem andern Heil ist, als im Namen Jesu Christi, des Gekreuzigten, und daß es für die Menschheit nichts Höheres giebt, als die in ihm verwirklichte Gottmenschheit und das von ihm gepflanzte Reich Gottes" ist er der wirren Zeit, in die er gefallen, am 16. Juni 1849 entrückt. Daß er von seinen 5 Amtskollegen in Basel stets hoch in Ehren gehalten wurde, zeigt sich u. a. darin, daß er bei seinem Tode eben zum vierten Male Rektor der Universität war.

2. Die theologische Lebensaufgabe, welche de W. sich gestellt hatte, hat er gegen das Ende seines Lebens, ebenso abgestoßen von den scholastischen Begriffen der Orthodoxie wie von der Flachheit des Rationalismus und dem Übermute einer des Glaubens Stelle usur- 10 pierenden Philosophie (Schelling, Hegel), dahin bestimmt, im Geiste der Reformatoren und doch von ihnen unabhängig, mit philosophischer Klarheit und doch keinem philosophischen Systeme verkauft, den geistig wahren Inhalt des Evangeliums in alter Einfachheit und Lauterkeit und doch in lebendiger Erneuerung in das Bewußtsein der Zeitgenossen zurückzuführen. Diese Aufgabe unverrückt vor Augen, ist er die Wege der Wissenschaft ge- 15 wandelt, anerkannt als Meister des lichtvollen und gedrungenen Lehrbuches. Die Wahrheitsliebe führte ihn zur freien Forschung. Aber sanctae res sollen sancta mente traktiert werden. Der Forschungsgeist mag wohl solche verletzen, welche unsere heiligen Schriften nur mit dem Auge der frommen Andacht betrachten, der wahren christlichen Frömmigkeit kann er doch keinen Eintrag thun. „Glücklich waren unsere Alten, die, noch 20 unkundig der kritischen Künste, treu und ehrlich alles das selbst glaubten, was sie lehrten. Die Geschichte verlor, aber die Religion gewann." Aber nachdem nun einmal die Kritik zu einem wissenschaftlichen Faktor geworden, ist es unheilbringender Eifer, der etwa darauf dringt, daß alle an die buchstäbliche Geschichtlichkeit der biblischen Wunder glauben sollen. De W. hat namentlich in seinen früheren Schriften, manches kühne kritische 25 Wort gesprochen. Er hat David so gut wie Moses, Salomo, Jesaias für Kollektivnamen erklärt, „und wer mag die Andichtungen von einem halben Jahrtausend von der simpeln historischen Wahrheit trennen?" In den Büchern Samuelis finde sich, und das sei auffallend und verdächtig, noch keine einzige Spur von dem Dasein der mosaischen Bücher. Vorbedeutend für die Phase der alttestamentlichen Kritik, die durch Wellhausen geführt 30 worden, ist seine Bemerkung gewesen, daß die Bücher Samuelis und der Könige wenig oder gar nichts vom levitischen Ceremonienwesen berichten, vielmehr die Spuren einer unpriesterlichen Freiheit des Kultus zeigen. Der Verfasser der Chronik aber, durch seinen Levitismus bestochen, habe in die Relation, die er mit den Büchern Samuelis und der Könige gemein hat, Verfälschungen und Unwahrheiten gebracht. Die Apostolicität des Matthäus- 35 evangeliums zu bejahen, hat de W. sich wegen der schwankenden Sagen („Anekdoten") und oberflächlichen Berichte darin nicht getraut, und ist auch beim vierten Evangelium nicht über alle Zweifel hinausgekommen; er hat die Authentie der Apokalypse, der Petrusbriefe, des Epheserbriefes und der Pastoralbriefe bestritten. Besonders in der Wunderfrage bekennt er seine Schwachgläubigkeit. So sehr nun de W. mit den Verneinungen 40 des Rationalismus zusammentrifft, er strebte doch über die bloße, ideenlose Negation hinaus einer tieferen, fruchtbareren Auffassung der heiligen Geschichten zu. Er stellt sie als die ideal-symbolische oder „mythische" der historisierenden entgegen. „Während nach dieser den Hebräern kindische, nur bei halbwilden Nationen vorkommende Vorstellungen, die sich zu ihrer sonstigen reinen und erhabenen Religion gar nicht reimen, 45 aufgebürdet werden, erscheint nach der meinigen alles in einem reineren und höheren Lichte; während man dort nur Taschenspielerei und Priester- und Schamanenbetrug oder alberne Wundersucht erblickt, zeige ich ernste, heilige, in Poesie niedergelegte Ideen auf". So erscheint ihm die Geschichte des Pentateuch als ein großartiges theokratisches Epos, hervorgegangen aus der nationalen Begeisterung einer späteren Zeit, die ihre idealen 50 Vorbilder mit freier Phantasie in eine mythische Vorzeit verlegte, um an diesen Heldengestalten in den Zeiten der Bedrängnis sich aufzurichten. Indem de W. auch in den Evangelien sagenhafte und mythische Bestandteile (wie die übernatürliche Erzeugung und Himmelfahrt Jesu) annahm, hatte er Strauß vorgearbeitet. Aber bei allen Berührungspunkten zwischen de W. und Strauß liegt doch die große Verschiedenheit zu Tage, die 55 nicht bloß darin besteht, daß Strauß negiert, wo de W. ein non liquet setzt, sondern vor allem in der spezifisch anderen Wertung der Person Jesu. Während Strauß an die Stelle der Person Jesu eine Idee setzt, die in der Menschheit real erscheinende Einheit des unendlichen und endlichen Geistes, hält de W. mit aller Bestimmtheit an der Thatsache fest, daß, wie alle großen Entdeckungen, Schöpfungen und Stiftungen im menschlichen 60 Leben immer der Selbstthätigkeit überlegener Individuen angehören, so der Geist, welcher

das Lebensprinzip der neueren Welt geworden ist, in der Persönlichkeit Christi seinen Quellpunkt hat, und daß er der Schöpfer unseres religiösen Lebens ist. Von dieser Überzeugung getragen hatte er mit Lücke es gutgeheißen, daß die Kirche von Zürich sich auf dem theologischen Katheder die Straußsche Lehre verbat.

Analog ist die Stellung, welche de W. als Exeget einnahm. Er hat die messianische Deutung des 45. Psalms ebenso geschmacklos als mit der hebräischen Christologie unverträglich genannt, und von Jesus gemeint: **in rebus spiritualibus habitans, in terrestribus peregrinans, nostrae exegeseos grammatico-historicae rudis.** Die Anfänge seines exegetischen Handbuches erregten Anstoß durch weitgetriebene Skepsis. Und doch hat er es nicht mit der dürren rationalistischen Schriftauslegung gehalten, sondern einer lebendigen, menschlich-geschichtlichen und doch geist- und gemütvollen zugestrebt. „Die Flachheit, Trockenheit und Gottlosigkeit der bisher geübten sog. grammatisch-historischen Exegese, ruft er 1817 aus, kann nicht mehr genügen. Sie ist weder grammatisch, denn sie mißhandelt die Sprache und kennt deren lebendige Gesetze nicht; noch historisch, denn sie forschet nicht, sie lebt nicht mit und in der Geschichte, und hat keine geschichtliche Anschauung; sie verdient endlich nicht den Namen Exegese, denn sie ist nicht des Heiligen Dolmetscherin, sie kennt und versteht es nicht. Durch Vergleichung jüdischer Zeitbegriffe und rabbinischer Stellen werdet ihr nicht in den göttlichen Geist des Christentums eindringen: denn noch niemand hat aus dem Tode das Leben verstanden. Wo ihr nicht den eigenen Geist bereichert und den Blick zur lebendigen Anschauung zu erheben wisset, so werdet ihr immer im Vorhofe des Heiligtums stehen bleiben und die Weihe nicht empfangen". De W., der Schriftforscher, hat dem Wehen des von Christo ausgegangenen schöpferischen Geistes gelauscht und ist mit den Aposteln wie in persönliche Verbindung getreten. Diese liebevolle Hingabe an die hl. Schrift, vereint mit Sprachkenntnis und Geschmack, und einer Liebe zur Wahrheit, der es gleich galt, wo sie Befriedigung fand, ob beim gläubigen Tholuck, oder beim ungläubigen Strauß, oder auch bei denen, die (wie Bleek) früher zu seinen Füßen gesessen, machte ihn zu einem der beliebtesten Exegeten, dem auch von gläubiger Seite Lob gespendet wurde.

Als Dogmatiker sah de W. zur Rechten eine wieder modisch gewordene Orthodoxie und gaukelnden Mysticismus, zur Linken die ungläubige Kritik des kalten und erkältenden Rationalismus. Dem letzteren, ideenarm und darum für die religiösen Ideen verständnislos, konnte er nicht zufallen. „Wie könnte mit bloßen Verstandessätzen das ganze sittlich-religiöse Bewußtsein eines Volkes umfaßt und ausgedrückt sein, und allen Bedürfnissen des religiösen Lebens genügt werden?" Aber auch eine mit den bunten Lappen einer mystischen Zeitphilosophie ausgeschmückte Orthodoxie konnte er nicht als die Führerin zum rechten Wege ansehen. „Man sollte doch endlich einmal die abergläubische Furcht vor dem Phantom, das man Orthodoxie nennt, aufgeben und, statt von neuem vor demselben das Knie zu beugen, sich vor allem der Wahrheit befleißigen, wie es redlichen Christen geziemt". De W. will, über Rationalismus und Orthodoxie sich erhebend, die Wahrheit beider zu höherer Einheit verschmelzen. Er will den Gewinn der Verstandesuntersuchungen für die Theologie bewahrt wissen und doch die Rechte des Glaubens geltend machen; er will keine Theologie, die nur Verstand und keinen Glauben, und keine, die nur Glauben und keinen Verstand hätte. Er will mit seiner Theologie in das Geheimnis der Religion, in das unaussprechbare Gefühl, das ihr Wesen ausmacht, sich versenken, die Geschichte und den Lehrbegriff des Christentums, diese von Gott selbst geschriebene Hieroglyphe, mit heiligem ahnungsvollem Sinne deuten.

Um eine solche Theologie zu gestalten, bedurfte de W. einer ebenso nüchternen und besonnenen als ideenreichen und begeisterten Philosophie. Er hat eine solche gefunden bei Jakob Friedrich Fries, zu welchem eine geistige Wahlverwandtschaft ihn hinzog. Fries hat, Jacobis Glaubensphilosophie mit Kants Kriticismus einigend, im entschiedensten Gegensatz zur Identitätsphilosophie den Dualismus gelehrt zwischen der Sinnenwelt und der Welt der Dinge an sich. Die Gegenstände der Sinnenwelt sind nichts an sich, sondern nur die Erscheinung des Wesens der Dinge an sich für den Menschengeist. Dieser transscendentale Idealismus begründet eine Spaltung der Wahrheit in eine natürliche und eine ideale Ansicht der Dinge, den Gegensatz von wissenschaftlicher und gläubiger Erkenntnisweise, von Wissen und Glauben. Das Objekt des Wissens ist das Endliche, die Natur und die natürlichen Dinge, aber hinter dem Vorhang von Raum und Zeit beginnt das Reich des Ewigen, die Welt der göttlichen Dinge, und diese ist Objekt des Glaubens. Die Grundgedanken des Glaubens sind Ewigkeit, Freiheit, Gottheit. Diese drei Ideen sind Grundvorstellungen unserer vollendete Einheit fordernden Vernunft, ihre

Wirklichkeit besitzen sie in der übersinnlichen Welt, und eben in diese Welt führt (nicht das Wissen, nur) der Glaube ein. Die Subsumtion des Endlichen unter das Ewige, der Erscheinungen der Natur und im Menschenleben unter die religiösen Ideen kann nicht auftreten in der Form eines erklärenden Begriffs, sondern nur in der Form eines unaussprechlichen Gefühls, der Ahndung. Die Göttersprache der Natur lehrt Ewiges ahnden in der endlichen Dinge Schönheit. Im Schönen redet das Göttliche im Bilde. Das ist die religiös-ästhetische Weltansicht. Die Veranschaulichung oder Hypotypose der religiösen Ideen ist Sache der religiösen Symbolik. Den drei religiösen Ideen entsprechen drei religiöse Gefühlsstimmungen: Begeisterung (getragen durch den Glauben an des Menschen ewige Bestimmung), Resignation (hervorgerufen durch das Schuldgefühl, das vor dem Heiligen sich demütigt) und Andacht (auf deren Flügeln der menschliche Geist zu Gott selbst sich emporschwingt.

Dieser Philosophie, welche die Bürgschaft einer künftigen großen philosophischen Revolution in sich trage, hat de W. sich gefreut, ja sie für den Schlüssel der ganzen Theologie gehalten. „Sie glauben nicht, schreibt er 1812 an Fries, wie gute Dienste mir Ihre Philosophie bei meiner biblischen Dogmatik leistet. Ich finde die Ideen über Religion überall anwendbar und überall verbreiten sie mir Licht". Er unterscheidet wie Fries drei Überzeugungsweisen. Zuerst das Wissen, das sich immer auf die Welt in Zeit und Raum und auf deren endliche, beschränkte und bedingte Verhältnisse bezieht und uns, bei allem Streben nach Einheit und Ganzheit, nur Stückwerk zeigt. Die zweite Überzeugungsweise ist der Glaube. Er führt aus den Negationen heraus. Vor seinen ewigen Ideen stürzt das materielle Gerüst der Körperwelt zusammen. Endlich findet die Ahnung, des Glaubens Tochter, die ewigen Ideen wieder in der Schönheit und Erhabenheit der Natur und des geistigen Menschenlebens. „Von der lieblichen Blume bis zum erhabenen Anblick der Gletscher, vom lächelnden Säugling bis zur Seelengröße eines Cato und Christus verkündigt uns Natur und Geist die Wahrheit und Wirklichkeit der ewigen Ideen, daß etwas Höheres in den Dingen lebt, als was wir mit Begriff und Maß verfolgen und erreichen können". So wird die zeitliche Erscheinung zum Symbole des Ewigen. Aus Wahrheit und Schönheit oder aus Glauben und Gefühl (Ahnung) besteht die Religion, und das ist die vollkommenste Religion, in welcher beide im richtigen Ebenmaß verbunden sind. Moses, der Herold der Wahrheit, hat zuerst den kühnen Gedanken ausgeführt, eine Religion aufzustellen, welche von der höchsten Idee der Andacht ausging und mit ernster Strenge die sittliche Natur des Menschen in Anspruch nahm. Aber da das Politische mit seiner Härte und seinem äußerlichen positiven Wesen vorherrschte, mußte die Sittlichkeit sich in Legalität verlieren, eine abergläubische Überschätzung der Gebräuche des Kultus und ein Satzungswesen herauskommen. Da erschien Christus und brachte die Anbetung im Geist und in der Wahrheit. In ihm ist der Logos, welcher durch die Propheten als durch ein Sprachrohr durchgegangen, Person worden. An ihm, dem erstgebornen Sohn Gottes, erschien die Menschenwürde in ihrer wahren Herrlichkeit. Hier lernt sich der menschliche Geist zuerst als Sohn Gottes fühlen und als fähig, dem himmlischen Vater gleich zu werden. In seiner Lehre wie in seiner Geschichte kommen die religiösen Grundstimmungen, Begeisterung, Resignation und Andacht, kraft der Ideen der Erlösung und Versöhnung zum klarsten Ausdruck. Aber die leichte irdische Hülle, welche Christus um seine reine geistige Lehre geschlagen hatte, verdichtete und vergröberte sich in der Auffassung der Zeitgenossen und noch mehr durch die folgenden Geschlechter. Schon die Apostel legten das Göttliche in Jesus in seine geschichtlichen Verhältnisse und vergötterten seine Person. Die Idee der Offenbarung schlug bei ihnen in einen sinnlichen Begriff um. Wie Moses' Lehre im Buchstaben des Gesetzes festgehalten wurde, so fand man die ewige Wahrheit des Christentums eingeschlossen in den Schriften der Apostel. Kirchenmeinungen und Autoritätsglauben machten die Wahrheit, die immer nur im Gemüte des Frommen leben kann, zu einem Äußerlichen. In der Unterdrückung der Wahrheitsliebe durch dogmatisches Autoritätswesen und in der kirchlichen Verkörperung der Ideale des Reiches Gottes besteht das Wesen des Katholicismus. Der christliche Geist brach wieder durch in der Reformation, deren Charakter christliche Wahrheitsliebe und Selbstständigkeit der religiösen Überzeugung ist. Aber der Silberblick trübte sich bald wieder. Man warf sich, gerade wie in der ersten christlichen Kirche, auf das Materielle und glaubte in ausgesprochenen Lehren die Wahrheit festzuhalten. Die religiöse Wahrheit wurde wieder in die niedere Sphäre des Verstandes und der Sinnlichkeit herabgezogen. Dieser materielle Sinn, von jeher das Verderben der Theologie, hat uns die geistlose positive Dogmatik gebracht, und bringt uns jetzt eine geistlose gemeine Historie,

welche den Frommen ärgert und den Gebildeten anekelt. Sollen durch letztere Dogmengeschichte und Dogmatik nicht in ein Narrenhaus verwandelt werden, so muß die Geschichte Jesu ästhetisch behandelt, in idealer Bedeutung aufgefaßt werden. Die übernatürliche Erzeugung Christi ist die Idee des göttlichen Ursprungs der Religion und der göttlichen Würde Jesu; seine Wunder versinnbilden die erhabene Lehre des geistigen 5 Selbstvertrauens, den Berge versetzenden Glauben; sein Kreuzestod ist das Bild der durch Aufopferung geläuterten Menschheit; seine Auferstehung, das höchste Wunder der evangelischen Geschichte, ohne welches wir kein Christentum erhalten hätten, das Bild des Sieges der Wahrheit und der Unvertilglichkeit des Lebens; seine Himmelfahrt das Bild der ewigen Herrlichkeit, aber nach solchen Zeitbegriffen, welche heutzutage kaum noch dem 10 Rohesten genügen; seine Wiederkunft zum Gericht das Bild des Sieges der christlichen Kirche im ganzen. Ebenso muß man bei den Dogmen — da jede religiöse Vorstellung bildlich ist — das Verständige ausscheiden und den ideal-ästhetischen Gehalt herausstellen, die wirklich in ihnen liegenden Ideen aus den Banden der Verstandesbegriffe lösen und der ästhetischen Anschauung anheimgeben. Bei diesem Scheideprozeß ergiebt das Dogma 15 vom göttlichen Ebenbild als Residuum die in die Vergangenheit verlegte Idee der Bestimmung des Menschen. Die Versöhnungslehre fällt ganz mit der Idee der Resignation zusammen, nach welcher sich der Fromme im Gefühle seiner Schuld vor der heiligen Allmacht beugt. Die Lehre von der Wirksamkeit des heiligen Geistes ist eine schöne religiöse Weise, die in uns aufglühende Begeisterung zum Guten als Ausfluß Gottes zu be- 20 trachten. Auch das Dogma von der Gottheit Christi soll kein (metaphysischer) Begriff, sondern eine ästhetische Idee sein: der fromme Christ ahnet und schaut in Jesu alles übersteigender menschlicher Vollkommenheit die leibhafte Gottheit, aber er grübelt nicht darüber. Allerdings ist die ideal-ästhetische Behandlung nach de W. doch nicht auf alle Dogmen anwendbar. Insonderheit die kirchliche Trinitätslehre, als nicht im Einklang 25 mit der heiligen Schrift, ist vielmehr mit vollkommenem Rechte zu antiquieren. Die Erscheinung des heiligen Geistes war eine Selbsttäuschung der Apostel, die Lehre von der Auferstehung des Leibes Herabwürdigung der Idee der Unsterblichkeit zu einem physikalischen Theorem.

Im allgemeinen glaubte de W. rühmen zu dürfen, es gebe kein Hauptdogma, das er 30 nicht, seinem wahren geistigen Gehalt nach, mit voller Überzeugung unterschreiben könnte. Die Unterscheidung der verständigen und ideal-ästhetischen Überzeugung hat ihm persönlich ungefähr dasselbe geleistet, was den Hegelianern die Unterscheidung von Vorstellung und Begriff. Bei seinen Zeitgenossen hat die „wunderliche Prozedur", die er mit der Dogmatik vornahm, keinen Anklang gefunden. Die Gläubigen entdeckten in dem Versuche, 35 ideal-ästhetisch, also veredelt wieder herzustellen, was der kritische Hammer zerschlagen, eine Phantasmagorie, de W.s Theologie löse sich am Ende in einen leeren Seufzer auf. Von der Wissenschaft ward er in Anspruch genommen wegen seines unnatürlichen Dualismus (prästabilierten Disharmonie) zwischen Verstand und Gemüt, zwischen gläubigem Herzen und leugnendem Kopf, und wegen seiner willkürlichen Auflösung der heiligen Ge- 40 schichte und der kirchlichen Dogmen in ästhetische Ideen, wodurch weder der den Begriff fordernden Wissenschaft genug gethan, noch der positive Inhalt des Christentums als das notwendige Substrat für die ästhetischen Ideen erwiesen werde (vgl. u. a. die ausführliche „Kritik des de W.schen philosophisch-theologischen Systems" in E. G. Bengels Archiv für die Theologie VII, 1, 1—74 und 2, 354—402; ferner F. Chr. Baur, Kirchengeschichte 45 des 19. Jahrh., S. 212 ff.). Neuerdings haben Ritschl und Lipsius ein zukunftsvolleres Licht auf seine unmetaphysische Theologie fallen lassen.

Fragt man, was Fries selbst von der Anwendung seiner Philosophie auf die theologische Dogmatik gehalten hat, so antwortet de W.: „Meine Versuche, den christlichen Dogmen eine ästhetische Bedeutung als ein ursprüngliches Recht wiederzugeben, wollten 50 Fries nicht recht einleuchten". Ihn störte das Interesse, welches de W. an der kirchlichen Dogmatik, die doch ein Widerspiel der Ästhetik sei, nahm. De W., so meinte er, hätte das Ideal des heiligen Gottessohnes bloß ästhetisch behandeln sollen, ohne über seine Möglichkeit in der Zeit zu dogmatisieren. Nachmals hat de W. eine freiere Stellung zur Friesschen Philosophie eingenommen, und überhaupt nicht mehr einem philosophischen 55 Systeme verkauft sein wollen. Doch ist nach solcher Abstreifung der Philosophie ihm nicht eine neue Triebkraft zu eigenartiger Gestaltung der Dogmatik gekommen. Seine letzte apologetisch-irenische Darstellung des christlichen Glaubens (1846), ein Werk „ohne Stil und Bedeutung" (Ritschl), erinnert an Schleiermacher. Wenn darin gelehrt wird, daß der Sohn auf dem Throne sitze zur Rechten des Vaters als sein Mitregent, aus- 60

gerüstet mit aller göttlichen Gewalt, zu gleicher Zeit aber im Abendmahl gegenwärtig auf Erden sei, und daß hier unser Geist in ein Gebiet sich erhebe, wo seine Vermögen nicht ausreichen, so ist an die vormalige Stelle der ästhetischen Idee nunmehr das **mysterium fidei** getreten.

Allgemeineren Anklang hat de W. als Ethiker gefunden. Als solcher hat er die auf den „kalten kategorischen Imperativ" gestellte, die Begeisterung als sittliche Triebfeder ausscheidende kantische Moral als Grundlage der christlichen Sittenlehre abgelehnt. „Der Grundfehler der kantischen Forschung über die Sittlichkeit lag darin, daß er das Gefühl verkannte und fälschlich annahm, daß der Wille durch die Erkenntnis bestimmt werde. So ward seine Sittenlehre die Beute des Verstandes, und das Gefühl und die Wärme und das Leben hatten daran keinen Teil. Der Kriticismus hat das Sittliche, indem er es von dem Grunde des Glaubens ablöste, um seinen konkreten Inhalt und seine lebendige Entfaltung gebracht. Aus dem von ihm gepflanzten moralischen Selbstgefühl ist, statt einer Erneuerung der Gesinnung, nur ein verfeinerter Pharisäismus und eine beschränkte unlautere Selbstgefälligkeit entstanden". De W. hat die Aufgabe der Ethik überhaupt mit Fries in dem Probleme gesehen, wie die Idee des Zweckes und Wertes an sich oder des absoluten Wertes in den natürlichen endlichen Verhältnissen des Menschen zu realisieren sei. Aber in den Mittelpunkt der christlichen Sittenlehre tritt ihm das in Christus realisierte sittliche Ideal, und alles gipfelt für ihn in dem Gedanken der Nachfolge Christi am Kreuze. Durch Christus ist die sittliche Aufgabe nach allen Seiten gelöst worden, für uns wird sie durch innige Gemeinschaft mit ihm, als unserem Lebenshaupte, lösbar. Er hat dem Verstande die reine Erkenntnis Gottes, dem Willen die ungetrübte Anschauung des Guten vermittelt, dazu durch die Art seines Todes unser Schuldgefühl geweckt und verstärkt, aber zugleich das ermutigende Gefühl der uns ursprünglich zukommenden sittlichen Würde angeregt und die Zuversicht auf die verzeihende göttliche Liebe befestigt. Indem aber der Gehalt der christlichen Sittenlehre durch Philosophie auf Prinzipien, das Besondere auf das Allgemeine zurückgeführt wird, reichen auch in ihr Vernunft und Offenbarung, Menschliches und Göttliches sich versöhnend die Hand. **G. Frank** † (**F. Kattenbusch**).

Wettstein, Johann Jakob, gest. 1754. — Aus der reichen Litteratur über Wettstein heben wir hervor: Jacobi Krightout sermo funebris in memoriam . . . Jo. Jac. Wetstenii, Amst. 1754, 4°; de Chauffepié, Nouveau dictionnaire historique et critique, tom. IV (1756), p. 688 ff.; Athenae Rauricae, Basel 1778, S. 379 ff.; Johann David Michaelis, Einleitung in die göttl. Schriften des N. B., 4. Aufl., Bd 1 (Gött. 1788), S. 805 ff. — ZhTh 1839, Heft 1, S. 73 ff.: Hagenbach, Wettstein, der Kritiker, und seine Gegner; 1843, Heft 1, S. 115 ff.: Mitteilungen über W. gelegentlich der zweiten Jubelfeier des Seminars der Remonstranten zu Amsterdam, nach dem Holländischen von van der Höven von L. J. van Rhyn; 1870, Heft 4, S. 475 ff.: Heinrich Böttger, W.s widrige Schicksale während der erstern Zeit seiner Anstellung zu Amsterdam; Hagenbach, Die theologische Schule Basels und ihre Lehrer, Basel 1860 (Festschrift), S. 45; Reuß, Bibliotheca Ni Ti graeci, Brunsw. 1872, p. 181 ss.; ders., Geschichte der hl. Schriften des NT, 5. Ausg., ebenda 1874, 2. Abt., S. 145 ff.; Gregory, Prolegomena zu Tisch. N. T. gr., ed. VIII, III, 1 (1884), p. 243 ss.; AdB, Bd 42, S. 251 ff.; Gregory, Textkritik des NT, Bd II (1902), S. 952 ff. — Vgl. auch Tregelles, An account of the printed text of the Greek N. T. (1854), p. 73 ff., und Scrivener, A plain introduction to the criticism of the N. T., 3. Aufl. (1883), p. 459 ff.

Johann Jakob Wettstein, — weil er sich lateinisch nach dem Vorgange seiner Verwandten **Wetstenius** schrieb, auch meistens im Deutschen Wetstein geschrieben, — stammte aus einer schon seit vielen Generationen in Basel ansässigen und berühmten Gelehrtenfamilie. Er wurde am 5. März st. vet. 1693 zu Basel geboren. Sein Vater, Johann Rudolph W., geb. 1663, war damals Helfer und später Pfarrer zu St. Leonhard in Basel. Im Jahre 1706 wurde er, dreizehnjährig, Studiosus der Philosophie; unter seinen Lehrern waren die berühmtesten im Griechischen Samuel Battier (gest. 1744), im Hebräischen Johann Buxtorf (nicht der Anti-Capellus, sondern ein noch jüngerer, vgl. Bd III S. 617,21), in der Mathematik Johann Bernoulli (der ältere, durch seinen Briefwechsel mit Leibnitz bekannt, gest. 1748). Vom Jahre 1709 an studierte er darauf Theologie; in dieser waren seine Lehrer die Professoren Johann Rudolf Wettstein (geb. 1647, gest. 1711, ein Vetter seines Vaters), Samuel Werenfels (gest. 1740), Jakob Christoph Iselin (gest. 1737) und Johann Ludwig Frey (gest. 1759). Er zeichnete sich bald durch den Umfang und die Gründlichkeit seiner Studien aus; schon als Student begann er, besonders von Frey dazu angeregt, Arbeiten, die sich auf die neutestamentliche Textkritik bezogen. Durch den Bibliothekar Johann Wettstein, der auch ein Vetter seines Vaters

(aber nicht ein Bruder des eben genannten Professors) war, erhielt er die Erlaubnis, die in Basel vorhandenen Handschriften des N. T. gr. zu vergleichen; er schrieb sich die Lesarten derselben an den Rand seines Exemplars der Ausgabe von Gerhard von Mastricht (Amsterdam 1711). Unter dem Vorsitze Freys verteidigte er, als er sein Kandidatenexamen machte, im Jahre 1713 seine Dissertation: De variis Ni Ti lectionibus, in welcher er nachzuweisen suchte, daß die Verschiedenheit der Lesarten der Göttlichkeit der hl. Schrift nicht widerstreite. Außer diesen Arbeiten beschäftigte ihn noch besonders die Erlernung des Syrischen und Chaldäischen sowie der Talmud. Im April 1714 trat er eine gelehrte Reise an; über Zürich, Bern, Genf und Lyon ging er nach Paris und von hier im August 1715 nach England. Überall durchforschte er auf Bibliotheken neutestamentliche Handschriften, so z. B. in London A, in Cambridge D[1] (vgl. Bd II S. 743, 20) und viele andere. Von besonderer Bedeutung war für ihn, daß er, und zwar im Beginne des Jahres 1716 zu Cambridge, die Bekanntschaft Richard Bentleys machte. Dieser scharfsinnige Kritiker, mehr als 30 Jahre älter als W., hatte sich schon seit einigen Jahren auch eingehender mit der neutestamentlichen Textkritik beschäftigt (vgl. Scrivener, Introduction, 3. Aufl., S. 451 ff., und Gregory, Prolegomena I, S. 229 f., und Textkritik des NT II, 1902, S. 949 f.); er nahm jetzt an W.s Arbeiten ein lebhaftes Interesse. Nach W.s eigener Angabe (vgl. in seinem N. T. gr. I, p. 153) wurde Bentley durch ihn veranlaßt, selbst eine kritische Ausgabe des NTs besorgen zu wollen. W. teilte ihm u. a. seine in Paris entdeckten Lesarten des Codex Ephraemi (C, Bd II S. 743) mit und wurde darauf von Bentley bewogen, auf Bentleys Kosten nach Paris zurückzukehren, um diese Handschrift für ihn noch genauer zu vergleichen. Es ist bekannt, daß W. unter allen, die vor Tischendorf diesen cod. rescriptus zu lesen versucht haben, das meiste geleistet hat. Bentley verschaffte damals W. eine Anstellung als Feldprediger bei einem Regiment Schweizer, das in holländischen Diensten sich in England befand, und bewirkte ihm zugleich einen mehrmonatlichen Urlaub, den er zur Fortsetzung seiner Arbeiten verwenden konnte. Erst im November 1716 begab sich W. zu seinem inzwischen nach Holland zurückgegangenen Regimente. Doch ließ ihm auch jetzt sein Amt Muße, seine Studien fortzusetzen. Im Juli 1717 ward W. nach Basel zurückberufen, um dort die Stelle des diaconus communis (d. h. eines Hilfspredigers, der in allen Gemeinden aushelfen mußte) zu übernehmen. Nach drei Jahren ward er Helfer (Diakonus) zu St. Leonhard und damit Nachfolger und Kollege seines Vaters, der kurz vorher Pfarrer an derselben Kirche geworden war. Beide hatten ihre neue Stelle dem Lose zu verdanken, das im Jahre 1718 für die Besetzung aller öffentlichen Stellen, auch der Ämter in der Kirche und an der Universität, sehr gegen den Wunsch unseres W. eingeführt war (vgl. W.s N. T. gr. I, S. 154). Den amtlichen Arbeiten, namentlich auch den von ihm erwarteten zahlreichen seelsorgerlichen Besuchen in der Gemeinde, unterzog er sich mehr aus Liebe zu seinem Vater, als aus eigener Neigung; doch ward er bald einer der beliebtesten Prediger in der Stadt. So weit sein Amt es ihm gestattete, setzte er seine Studien fort; mit auswärtigen Gelehrten stand er in brieflichem Verkehr und erhielt Besuche von solchen; auf Freys Wunsch (a. a. O. S. 191) trieb er mit Studenten der Theologie neutestamentliche Exegese. In dieser Zeit faßte W. den Entschluß, selbst eine kritische Ausgabe des N. T. gr. zu veranstalten; auf die hierzu nötigen Vorarbeiten wandte er nun allen Fleiß. Das Verhältnis zu Bentley hatte sich, wie es scheint, völlig gelöst; mit den von diesem im Jahre 1720 (oder 1721? — nach anderen schon 1717?) veröffentlichten Grundsätzen („proposals for printing", vgl. Bd II S. 756, 1 ff.; ferner Tischendorf ed. VII. mai. p. 88 ss. und Gregory, Prolegomena I, S. 231 ff.) war W. nicht einverstanden. Außer W. und Bentley arbeitete in jenen Jahren auch Bengel (geb. 1687) an einer Ausgabe des NTs (vgl. Bd II S. 756, 27 ff.); für Bengel verglichen Iselin und Frey Handschriften auf der Baseler Bibliothek. Die Bentleysche Ausgabe ist bekanntlich nie erschienen; Bengel veröffentlichte im Jahre 1725 als Zugabe zu seiner Ausgabe der sechs Bücher des Chrysostomus de sacerdotio eine Abhandlung „Prodromus Ni Ti gr. recte cauteque adornandi" und gab dann 1734 eine größere und eine kleinere Ausgabe des N. T. gr. heraus. Während W. nun an seiner Ausgabe arbeitete, verbreitete sich das Gerücht, daß er beabsichtige, durch dieselbe die Lehre von der Gottheit Christi zu bekämpfen; unter anderem gab Anstoß, daß er offen ausgesprochen hatte, er habe sich überzeugt, der cod. Alex. lese 1 Ti 3, 16 nicht *θεὸς* . . . sondern *ὃς ἐφανερώθη κτλ.*, und daß er die Lesart *θεός* für falsch hielte. Es waren zunächst kleinliche Anlässe, die ihn gegen Ende des Jahres 1728 merken ließen, daß Frey von seinen kritischen Arbeiten, die er doch bisher selbst begünstigt hatte, nichts mehr wissen wolle, und

bald darauf, daß auch Iselin sein Gegner geworden sei. Es mag dahingestellt bleiben, ob es dann durch Iselin und Frey betrieben ist oder auf andere Weise verursacht wurde, daß im Juli 1729 auf der Tagsatzung zu Baden im Aargau eine Beschwerde darüber erhoben wurde, daß der „Diakonus J. J. Wettstein von Basel die Ausgabe eines griechischen NTs vorhabe, welches nach dem Socinianismo rieche"; dabei ward von den Baselern erwartet, daß sie solchen Schaden rechtzeitig zu verhüten wüßten. Die Einzelheiten des Prozesses, der darauf in Basel gegen W. eröffnet wurde, können wir hier nicht erzählen; Hagenbach hat den Verlauf desselben aus den Quellen in seiner oben erwähnten Abhandlung aus dem Jahre 1839 ausführlich dargestellt; W. selbst berichtet darüber in seiner Ausgabe des N. T. gr. I, p. 193 ff. Daß W., soweit textkritische Fragen in Betracht kommen, ohne Grund angegriffen ist, und daß das Urteil seiner Gegner in diesen Dingen ein ungehöriges und gelehrter Theologen unwürdiges ist, wird heute nicht leicht jemand bezweifeln, wie denn auch die ganze Art des Verfahrens gegen ihn leidenschaftlich und ungerecht war. Andererseits wird sich nicht leugnen lassen, daß W. selbst durch manches, was er gesagt und gethan hatte, nicht immer völlig unbegründeten Anstoß gegeben. Nach dem, was die Untersuchung wider ihn ergeben hat, kann jedenfalls nicht in Abrede gestellt werden, daß er, namentlich in seinen Vorlesungen, Äußerungen gethan hat, wie z. B. über die Person Christi, welche das kirchliche Bekenntnis bekämpften, und es macht keinen guten Eindruck, wie er sich dem gegenüber verhält. Waren doch überdies seine Ansichten bekannt. Daß er gegen den Gebrauch des Liedes von Johann Heermann „O Jesu Christe, Gottes Sohn, du Schöpfer aller Dinge" wegen patripassianisch klingender Stellen Bedenken haben konnte, ist begreiflich (vgl. N. T. gr. I, p. 204); wenn er dann aber in einer von ihm zu kirchlichem Gebrauch herausgegebenen Liedersammlung statt „Liebster Jesu, wir sind hier" drucken ließ „Gott und Vater, wir sind hier" (vgl. Hagenbach a. a. O. S. 116) und ähnliche Änderungen mehr anbrachte, so werden wir uns nicht wundern, daß er starken Widerspruch fand. Der bürgerlichen Obrigkeit lag dabei vor allem daran, daß in dem kleinen Staate der kirchliche Friede um jeden Preis bewahrt bleibe; und so war denn trotz mancher Verteidiger, die W. fand, das vorläufige Ende des Prozesses dieses, daß er am 13. Mai 1730 von dem „Rat der Dreizehn", d. h. von der Regierung, seines Amtes als Diakonus zu St. Leonhard „entlassen" ward. W. begab sich nun nach Amsterdam. Hier hatte ein Bruder des oben genannten Professors Johann Rudolph Wettstein, nämlich Johann Heinrich Wettstein (geb. 1649 in Basel, gest. 1726), eine Buchhandlung gegründet, die einen wohlverdienten Ruf erlangt hatte; in ihr war u. a. im Jahre 1711 die Ausgabe des N. T. gr. von Gerhard von Mastricht erschienen. Schon Johann Heinrich W. hatte sich mit unserm W. wegen einer neuen Ausgabe des N. T. gr. in Verbindung gesetzt; nach seinem Tode hatten die Erben seines Geschäftes (seine Söhne, denen später G. Smith beitrat) die Verbindung mit W. fortgesetzt und für ihren Verlag waren damals schon die ersten Bogen der neuen Ausgabe, welche W. herausgeben wollte, in Amsterdam gedruckt. Da diese Ausgabe nie erschienen ist, weil ihr Druck nicht lange danach sistiert wurde, so würden wir von ihr wahrscheinlich nichts wissen, wenn nicht der Conventus ecclesiasticus in Basel (vgl. Hagenbach a. a. O. S. 111) bei der gegen W. geführten Untersuchung darauf bestanden hätte, daß W. von seinem im Druck befindlichen NT ihm eine Probe vorlege. W. hatte ihm infolge davon die vier ersten Bogen, welche bis zum Anfang von Mt 13 reichten, eingehändigt und der Konvent hat dann in seinem „theologischen Bedenken", das in den gedruckten Akten des Prozesses wider W. veröffentlicht ist, nicht nur eine Beurteilung dieser Ausgabe gegeben, sondern auch den Abschnitt Mt 1, 1 bis 2, 12 mit dem kritischen Kommentar abdrucken lassen; vgl. Acta oder Handlungen, betreffend die Irrtümer und anstößige Lehren H. J. J. W. [d. h. Herrn Johann Jacob Wettsteins] gewesenen Diac. Leonh. u. s. f. (Basel 1730, LXXII und 466 Seiten, 4°), S. 48 ff. und S. 309—313. Die Beurteilung des Konventes, in welchem sich vier Professoren der Theologie befanden, zeugt von einer doch auch für die damalige Zeit staunenswerten Unfähigkeit, den Wert textkritischer Arbeiten zu verstehen; aber sie macht uns doch möglich, unter Hinzunahme des Abdruckes der ersten Seiten, uns eine Vorstellung von dem, was W. in dieser Ausgabe leisten wollte, zu machen. Das wichtigste ist, daß die dem textus receptus vorgezogenen Lesarten in den Text selbst aufgenommen sind; unter ihnen befinden sich, so weit wir sehen oder von ihnen hören, beinahe nur solche, die heutzutage in allen kritischen Ausgaben Aufnahme gefunden haben (eine Ausnahme macht z. B. die Weglassung von *καὶ δαιμονιζομένους* Mt 4, 24); die Anmerkungen, die wir, weil uns ein Schlüssel zu den Abkürzungen fehlt, nicht völlig verstehen können, sind nur textkritischer Art; in ihnen werden Versionen und

Väter citiert und auf die vorhandenen Ausgaben und den außerbiblischen Sprachgebrauch Rücksicht genommen. — Als W. im Jahre 1730 von Basel nach Amsterdam zu seinen Verwandten gekommen war, ließ er dort noch im Jahre 1730 die Prolegomena, die er seiner Ausgabe des N. T. gr. hatte beigeben wollen, zunächst allein erscheinen und zwar ohne seinen Namen: „Prolegomena ad Novi Testamenti graeci editionem accuratissimam, e vetustissimis codd. mss. denuo procurandam, in quibus agitur de codd. mss. Ni Ti, scriptoribus graecis, qui No To usi sunt, versionibus veteribus, editionibus prioribus et claris interpretibus; et proponuntur animadversiones et cautiones ad examen variarum lectionum Ni Ti necessariae" (Amsterdam 1730, apud R. et J. Wetstenios et G. Smith, 4 Bl., 201 S., 4°). Der Titel giebt den Inhalt vollständig an; im Vorwort, in welchem vom Verfasser in der dritten Person geredet wird, wird er als ein vir doctissimus, nec minori pietate, quam doctrina, bezeichnet; von der Ausgabe des NT selbst, die er vorhabe, „qualem et ipse et eruditissimus quisque iam dudum desideraverant", heißt es: in procinctu vero quum iam starent operae et iam pararetur editio, mora, quae differre coëgit, quod iam pene coeptum erat, aliunde est iniecta". Was damals, im Jahre 1730, den Weiterdruck seiner Ausgabe des NTs verhindert hat, wissen wir nicht; wir möchten vermuten, daß W. in der mißlichen Lage, in welcher er sich nun befand, und nach den Erfahrungen, die er gemacht, doch nicht für geraten fand, ein NT mit solchen Abweichungen vom textus receptus drucken zu lassen; vielleicht war auch seinen Verwandten der Mut vergangen, obgleich dies nach dem Vorwort zu den Prolegomenen, das doch in ihrem, der Verleger, Namen ausging, kaum anzunehmen scheint. Über diese Prolegomena, welche für die Geschichte der Textkritik von bedeutendem Interesse sind, weiteres zu berichten, müssen wir uns hier versagen; wir wollen nur erwähnen, daß W. die später von ihm eingeführte Bezeichnung der Handschriften (vgl. hernach) noch nicht anwendet, dagegen eine später von ihm wieder aufgegebene Einteilung der griechischen Handschriften in vier Klassen, deren dritte diejenigen, qui a latinis librariis exarati sunt, und deren vierte die Minuskeln (?) umfaßt, vorgenommen hat. Als im Jahre 1731 Johannes Clericus, Professor der Philosophie am Remonstrantenkollegium zu Amsterdam, wegen seines Alters emeritiert wurde, wollten die Vorsteher der Brüderschaft der Remonstranten W. zu seinem Nachfolger erwählen; sie verlangten aber von ihm, daß er vorher in einer gedruckten Schrift oder persönlich öffentlich vor dem Rate zu Basel sich von dem Verdachte, heterodoxe Ansichten zu hegen, reinigen solle. W. ging deshalb gegen Ende des Jahres 1731 wieder nach Basel zurück und beschwerte sich über die Herausgabe der Akten, welche ohne die Zensur zu passieren veröffentlicht waren. Es gelang ihm, sich in Betreff einiger häßlichen Verleumdungen seines Charakters in denselben, wie z. B. daß er von Bentley ihm gegebene Gelder unterschlagen habe, glänzend zu rechtfertigen; auch war inzwischen die Stimmung der Regierung gegen ihn schon eine merklich andere geworden. Seine Sache ward neu untersucht, und das Ergebnis war, daß die Regierung am 22. März 1732 das frühere Urteil, ohne weiter auf W.s Gegner zu hören, aufhob und erklärte, „daß der Diakonus W. eo ipso zu dem Predigtamt und der Verrichtung aller geistlichen Funktionen admittiert sei". W. predigte darauf wieder in der Stadt, wie er angiebt, sechzigmal, und teilte sogar in der Spitalkirche das Abendmahl aus. Aber seine Feinde, namentlich Iselin und Frey, ruhten noch nicht; der Konvent wandte sich in einer neuen Eingabe gegen ihn an den Rat; als W. sich in Basel zu der erledigten Professur des Hebräischen meldete, wurde er von dem akademischen Senate für nicht wählbar erklärt; und als der Rat nun gar eine Eingabe W.s an ihn vom Mai 1733, in welcher er sich sehr ungehalten über das Verfahren seiner Gegner aussprach, äußerst ungünstig aufnahm und die ihm im März 1732 erteilte Erlaubnis wieder aufhob, hielt W. es für geraten, sich schleunigst wieder nach Amsterdam zu begeben. Hier gestatteten ihm die Remonstranten jetzt, an ihrem Kollegium Vorlesungen zu halten; kaum hatte er aber damit begonnen, als ihm auch hier Hindernisse bereitet wurden. Der reformierte Kirchenrat hatte gegen seine Anstellung bei den Bürgermeistern Klage erhoben; außer W.s Heterodoxien kam noch in Betracht, daß das remonstrantische Kollegium dem reformierten Athenäum keine Konkurrenz bereiten sollte. Nach langen Verhandlungen, über welche Böttger (vgl. oben bei der Litteratur) eingehend berichtet, ward am 21. Dezember 1733 bestimmt, daß W. remonstrantischen Studenten in der Philosophie und im Hebräischen Unterricht erteilen dürfe unter der Bedingung, daß er 1. keine socinianischen Ansichten äußere, 2. „sein vorhabendes griechisches Testament weder hier noch anderswo, es sei direkt, es sei indirekt, auf welche Weise es auch sein würde, herauskomme", 3. daß er Schriften nur

unter der Aufsicht der Remonstranten herausgebe, und 4. daß er keine Apologie seiner Sache drucken lasse. W. fügte sich diesen Bedingungen. Während der Verhandlungen hatte er sich zur Professur der Beredsamkeit in Basel auf Drängen seiner dortigen Freunde gemeldet; als aber die Meldung nur angenommen wurde unter der Bedingung, daß er
5 specimina einliefere, zog er sie zurück; im Jahre 1734 wurde ihm nicht einmal gestattet, sich zur Professur der Ethik in Basel zu melden. Er ist fortan Professor am Remonstrantenkollegium in Amsterdam geblieben und schlug sogar die Professur der griechischen Sprache in Basel, als sie ihm im Jahre 1744 durchs Los zu teil ward, aus. Im Jahre 1745 machte er noch einmal eine Reise nach Basel, um seine betagte Mutter zu sehen;
10 er ward dort nur mit ehrender Auszeichnung aufgenommen, obschon sein Hauptgegner Frey noch lebte. Im folgenden Jahre ging er während der Sommerferien noch einmal nach England, um Handschriften des NTs, namentlich eine syrische, zu vergleichen. Seine textkritischen Arbeiten hat er für sich während der ganzen Zeit in Amsterdam fortgesetzt, aber seine Ansichten über die wichtigsten dabei in Betracht kommenden Fragen, namentlich
15 über den Wert der lateinischen Übersetzung und infolge davon der ältesten griechischen Handschriften, die er kannte, nach 1730 völlig geändert. Als er im Jahre 1733 zum zweiten Male nach Amsterdam kam, ließen seine Verwandten gerade eine zweite Ausgabe des N. T. gr. von Gerhard von Mastricht drucken; mehr als die Hälfte war schon gedruckt; für das noch Übrige ward W.s Hilfe erbeten. Er verbesserte eine Anzahl Versehen in
20 dem Variantenverzeichnisse und schrieb dann eine neue Vorrede zu der Ausgabe, die Amsterdam 1735 erschien. In dieser Vorrede, die er hernach auch in seiner großen Ausgabe (I, p. 178 ff.) abdrucken ließ und die natürlich ohne seinen Namen erschien, polemisiert er, ohne ihn zu nennen, gegen die kritischen Ansichten Bengels, dessen Ausgabe gerade erschienen war. W. wußte sich im Laufe der Zeit immer mehr Beschreibungen und Kolla-
25 tionen von Handschriften zu verschaffen, die er selbst nicht sehen konnte, und vervollständigte seinen kritischen Apparat außerordentlich, so daß in dieser Hinsicht die Verzögerung seiner Ausgabe dem Werte derselben sehr zu gute gekommen ist. Er unterhielt einen ausgebreiteten gelehrten Briefwechsel; so unterhandelte er im Jahre 1734 mit Johann Christoph Wolf in Hamburg über die Abtretung des Codex Fabri (Evg. 90, Act. 47,
30 Paul. 14) an die Bibliothek der Remonstranten in Amsterdam; vgl. Delitzsch, Handschriftliche Funde, 2. Heft, S. 54 ff. Wann und wie er von der Einhaltung der ihm im Jahre 1733 auferlegten Bedingungen seiner Anstellung, namentlich von der zweiten, befreit ist, vermögen wir nicht zu sagen; doch zeigt die allerdings erst in den Jahren 1751 und 1752 erfolgte Ausgabe seines NTs, daß es geschehen sein muß.
35 Sie erschien nach etwa vierzigjähriger Vorbereitung unter dem Titel: Novum Testamentum graecum editionis receptae cum lectionibus variantibus codicum mss., editionum aliarum, versionum et patrum necnon commentario pleniore ex scriptoribus veteribus hebraeis, graecis et latinis historiam et vim verborum illustrante opera et studio Joannis Jacobi Wetstenii, Amstelaedami ex
40 officina Dommeriana 1751 und 1752, 2 Bde Folio, in sehr schönem, aber nicht immer korrektem (vgl. z. B. den Text AG 1, 1) Druck. Wie schon der Titel sagt, konnte W. auch jetzt noch nicht wagen, die von ihm bevorzugten Lesarten in den Text selbst aufzunehmen, wie er es früher gewollt hatte. Der Text ist wesentlich derjenige der Elzevirausgabe von 1624, resp. 1633, doch mit Verbesserung einiger Druckfehler und einigen
45 stephanischen Lesarten. Die von W. bevorzugten Lesarten stehen zwischen dem Text und dem ausführlichen Variantenverzeichnis; die Verläßlichkeit dieses letzteren ist von Michaelis u. a. ungebührlich in Zweifel gezogen, obschon Fehler in den vielen tausend minutiösen Angaben natürlich vorkommen. Der Hauptwert der Ausgabe liegt in den ausführlichen Prolegomenen und in dem sachlichen Kommentar; beide zeugen von außerordentlichem
50 Fleiß und großer Belesenheit. Der Kommentar bringt sachliche und sprachliche Vergleichungen aus der klassischen und jüdischen Litteratur, die noch heute eine reiche Fundgrube bieten; sie lassen, ohne daß es ausgesprochen wird, die Neigung W.s zu rationalistischen Erklärungen merken, so daß Tregelles mit Recht von ihnen sagt: while some parts are useful, others are such, as only excite surprise at their being found
55 on the same page as the text of the N. T. (Account of the printed text, p. 76). Die Prolegomena enthalten auch einen ausführlichen Bericht über W.s Leidensgeschichte, vor allem aber eine ungemein wertvolle und in dieser Ausführung bisher nie versuchte Aufzählung sämtlicher W. bekannt gewordenen Handschriften und zwar im 1. Teil für die Evangelien, im 2. vor den betreffenden Abschnitten des Textes für die Paulinen, für
60 die Apostelgeschichte und die katholischen Briefe und für die Offenbarung. W. hat selbst

über hundert Handschriften, etwaige Teile derselben Handschrift nach der eben angegebenen Vierteilung besonders gerechnet, verglichen, andere haben andere für ihn verglichen. Bei dieser Anführung der Handschriften hat W. ihre noch jetzt übliche Bezeichnung eingeführt, nach welcher die Majuskeln mit großen lateinischen Buchstaben, die Minuskeln mit unsern gewöhnlichen (arabischen) Ziffern bezeichnet werden, eine Bezeichnung, die trotz ihrer bekannten Mängel, die niemand leugnen kann, bisher nicht durch eine bessere ersetzt ist. Dem zweiten Teil des Werkes sind hinzugefügt **animadversiones et cautiones ad examen variarum lectionum Ni Ti necessariae**, S. 851—874, und eine Abhandlung **de interpretatione Ni Ti**, S. 874—896, ferner **indices** u. s. f. bis S. 920, und schließlich als besondere Zugabe die beiden Briefe des Clemens nach einer syrischen Handschrift, über deren Wert W. sich täuschte. — W. starb nicht lange nach Vollendung dieser Arbeit am 9. März 1754 unverehelicht; seine Mutter und Frey überlebten ihn. Frey verfolgte ihn noch nach seinem Tode; als Jakob Krightout seine zum Andenken an W. gehaltene Rede hatte drucken lassen, ließ Frey eine **epistola** an ihn erscheinen (Basel 1754), in welcher er seine alten Vorwürfe gegen W. leidenschaftlich erneuerte, was Krightout zu einer Antwort Anlaß gab; vgl. Hagenbach 1839, S. 75. Die **prolegomena** und **animadversiones** u. s. f. gab Semler neu heraus mit eigenen Anmerkungen, **prolegomena**, Halle 1764, **libelli ad crisin et interpretationem Ni Ti**, Halle 1766. Einen Abdruck der ganzen Ausgabe unternahm A. Lotze, doch erschienen nur die **prolegomena**, Rotterdam 1831, 4°. Hingegen veranstaltete der gelehrte Londoner Buchdrucker W. Bowyer eine Ausgabe des NTs, in welcher er die von W. unter dem Text empfohlenen Lesarten in den Text aufnahm und was W. tilgen wollte, in Klammern einschloß, London 1763, 2 Bände klein 8°, und hernach wieder abgedruckt; vgl. Reuß, Geschichte der hl. Schriften des NTs, 5. Ausg., II, S. 146. Über W.s kritische Grundsätze, in denen sich von 1730 bis 1750 der heute bei den Textkritikern fast allgemein angenommenen Ansicht gegenüber ein Rückschritt nachweisen läßt, vgl. auch Scrivener und Tregelles in den angeführten Werken. **Carl Bertheau.**

Weyermüller, Friedrich, gest. 1877. — Litteratur: Dichterische Sammlungen erschienen folgende. Lutherische Lieder. Halle, Mühlmann 1854. Weihnachtsstimmen, Straßburg, Bomhoff 1864. Kriegs- und Friedenslieder eines Elsässers 1870—1871. Nürnberg, G. Löhe 1871. Dominikus Dietrich, ein elsässischer Glaubensheld. Historisches Gedicht. Hermannsburg, Missionsdruckerei 1874. Christus und seine Kirche (45. Psalm in Liedern), 1. Aufl. J. Naumann, Leipzig 1862. 2. Aufl. vermehrt mit 63 gleichartigen Liedern; Hermannsburg, Missionsdruckerei 1875. Harfe und Schwert. Gesammelt von s. Tochter M. F. W. (Vorrede von D. Besser i. Waldenburg) Reichhaltigste wertvollste Sammlung. Gotha, G. Schloeßmann 1881. Fr. Weyermüllers geistliche Lieder in einer Auswahl nebst einem Lebensbilde des Dichters von F. R. Borchers, Pastor. Kropp. Buchhandlung „Eben Ezer" 1887. Prosaschriften: Widerlegung des rationalistischen Konferenzkatechismus in Kraffts „neuen christlichen Mitteilungen" 1840; Das neue Gesangbuch, ein Wort an die Oberbehörde der K. Augs. Konf. in Frankreich und an das ev.-luth. Kirchenvolk 1851; Traktate der „Ev.-Luth. Kirche" Nr. III, VII, VIII bei Borchers a. a. O. Vom heiligen Ehestand, ein Wort ans deutsche Volk aller Stände. Gotha, G. Schloeßmann 1875. Paulus Gerhardt. Ein Bild für unsere Zeit. Zum 200jähr. Gedächtnis s. Todestages. Gotha, G. Schloeßmann 1876. Handbüchlein für Hebammen u. christl. Eheleute; ebend. 1877. Quellenschriften: Evangelisch-Lutherischer Friedensbote (Pfr. Ihme-Bärenthal) Nr. 52—54 Jahrg. 1877; Allgem. Ev.-Luth. Kirchenztg. 1877, Nr. 24; Lebensbild von Fr. Th. Horning von W. H. (Sohn des Verstorbenen), 4. Aufl. 1885, Seite 326—341; Borchers (s. oben); Geistl. Lieder im 19. Jahrhundert v. Otto Kraus (Gütersloh, Bertelsmann 1879), S. 569 ff. Ferner Monographien in AdB u. Meusel, Kirchl. Handlexikon. Der alte Glaube 1907 von dem Verf. dieses Art.

Friedrich Weyermüller, geb. am 21. September 1810 zu Niederbronn, einem anmutig gelegenen Badestädtchen am Fuße des Wasgau, ist einer der bedeutendsten lutherischen Kirchenliederdichter der Neuzeit. Auch auf dem Gebiete der Epik und Lyrik verdanken wir ihm einzelne wertvolle Gaben. Der Vater, seines Berufs ein Zimmermann, der nebenbei ein vom Dichter hernach fortgeführtes Spezereigeschäft betrieb, stammte aus Rheinpreußen her. Seine Mutter, eine geb. Zinßer, war die Tochter eines Schulmeisters in Niederbronn, der seinerseits aus dem Großherzogtum Hessen stammte. Frühzeitig übte die Mutter durch ihr zartbesaitetes frommes Gemüt einen wohlthuenden Einfluß auf den empfänglichen Knaben aus. Ihr verdankte er die erste segensreiche Bekanntschaft mit den alten Kirchenliedern. Bis zu seiner Konfirmation besuchte W. die Gemeindeschule und erhielt daneben durch den Ortspfarrer Unterricht in Geschichte und Geographie, Französisch und Litteratur. So lernte er zeitig die deutschen Dichter kennen. Auch versuchte er sich

damals schon selber in poetischen Produktionen. Von seinem 13. Lebensjahre an verband ihn eine innige, für beide Teile wertvolle Freundschaft mit M. Huser, dem nachmaligen volkstümlichen lutherischen Dorfpfarrer. Der Religionsunterricht, den W. genoß, bewegte sich ganz in den Bahnen des damals herrschenden Rationalismus. Das bei der Konfirmation abgelegte Glaubensbekenntnis nannte der später (durch Huser) zu tieferer Heilserkenntnis gelangte Dichter ein „Türkenbekenntnis".

Von 1838 an ertönten die Gesänge der „Elsässer Nachtigall" zur Ehre Gottes und seiner Kirche.

Als um die Mitte des Jahrhunderts der Kampf um die lutherischen Kirchengüter (nicht im materiellem Sinne!) entbrannte, trat W. mit Horning (siehe dens. S. 359 ff. Heft 75. 77), Huser, Magnus entschieden ein für das Recht und Bekenntnis der Reformationskirche. Diese heftigen Kämpfe förderten zahlreiche polemische Gedichte zu Tage, zumeist von mehr praktischem aktuellem als poetischem Werte. Übrigens war W. keineswegs eine zum Streiten geneigte Natur. Der schüchterne zart angelegte Mann bekennt treffend: „Fürwahr nicht Fleisch und Blut hat mich bewogen, die Harfe mit den liebewarmen Tönen zum ernsten Schlachtgesange zu gewöhnen: Es hat der Herr mich in den Kampf gezogen". Auch in Prosa veröffentlichte W. Artikel und Broschüren für bekenntnisgemäße Katechismen und Gesangbücher, wie er denn bei der Herausgabe des „Gesangbuches für Christen Augs. Konf." namhaft mitwirkte.

Nicht unerwähnt soll bleiben, daß W., wie er betend und ratend manchem Besucher ein Führer nach oben wurde, so auch vereinzelt auftrat als stellvertretender Pfarrer bei Beerdigungen in Gemeinden mit liberalen Geistlichen. Man hat ein solches Vorgehen getadelt. Es erklärt sich jedoch vollauf aus der Not der Zeit. Den Demütigen, aber wenn es die Sache erforderte, auch mutigen Mann focht es weiter nicht an, „wenn er von mancher Seite darob verkannt, ja geschmäht und gelästert wurde, während man es ihm hätte danken sollen". Seit 1852 war W. Mitglied des Kirchenvorstandes und Konsistoriums von Niederbronn. In solcher Eigenschaft wirkte er mit, daß ein lutherischer Pfarrer in seinem Heimatsort ernannt wurde. Als dies im Jahre 1866 geschah, ward W.s Hoffnung erfüllt und manches Lied an seinen Seelsorger und dessen Familie legt von seiner Freude beredtes Zeugnis ab. Für die Mission seiner lutherischen Kirche stand W. in Wort und That eifrig ein, dabei in bewußten Gegensatz tretend gegen nicht spezifisch lutherische Missionsanstalten (Basel). Seine Missionslieder in kernhafter, lehrmäßiger und volkstümlich packender Form werden noch immer an lutherischen Missionsfesten im Elsaß gesungen.

W. starb am 24. Mai 1877. Seine letzten Stunden sind durch die Gebete und Bekenntnisse des Sterbenden für die Seinen erbaulich und unvergeßlich geworden und bewahrheiteten im guten Sinn das Wort „wie gelebt so gestorben".

W.s Bedeutung als lutherischen Kirchenlieds- und Volksdichter ist von hervorragenden Hymnologen und Litterarhistorikern erkannt und festgestellt worden. So haben sich E. Koch (Gesch. d. Kirchenliedes und -gesanges 3. Aufl., IV. Band), H. Kurz (Gesch. der neuesten deutschen Litteratur), J. Knipfer (Kirchl. Volkslied i. s. geschichtl. Entwickelung., Bielefeld und Leipzig, Velhagen und Klasing 1875, S. 274), Wackernagel überaus anerkennend geäußert. Zu scharf wohl ist das Urteil der Luth. Kztg. (s. oben a. a. O.), die Gedichte W.s seien „meistens (!) der Widerhall anderer Lieder, Variationen über bekannte Verse, der warme weiche Nachklang des Gefühls, das der oder jener Sänger in ihm wachgerufen". Gewiß merkt man den Liedern W.s bisweilen die anregende Quelle an, wie auch der Dichter bewußterweise sich anlehnt an berühmte Muster. In seinen Kriegs- und Friedensliedern z. B. knüpft er wörtlich an an deutsche patriotische Volkslieder, die dann selbstständig verwendet und geschickt religiös gewendet werden. In den kirchlichen Liedern stößt man hie und da auf eine Zeile, die einem allbekannten klassischen Kirchenlied entstammt. Daneben hat aber W. eine Fülle durchaus eigenartiger Schöpfungen produziert, wie er denn auch ein recht zugänglicher und erfolgreicher Gelegenheitsdichter gewesen ist.

Seine kirchliche Richtung ist streng konfessionell („Ist dir die Bibel Gottes Wort von Anfang bis zu Ende?"). Ein geschworener Feind der die Lehrunterschiede verwischender Union zog W. scharf vom Leder gegen alles kirchlich Unlutherische. Charakteristisch sind Lieder wie „An die Baptisten (Wiedertäufer, Neutäufer), auch an andere Sektierer noch", „Geharnischte Sonette gegen den Liberalismus 1—24", „Zum Zeugnis (Wider das Pabsttum)", letzteres ein Schlachtgesang im alten Lutherstil. Durch die Betonung der ev.-luth. Bekenntniskirche als „der Kirche" hat W. den Schein erweckt, Reich Gottes und Konfession zu identifizieren. Doch verrät der Dichter auch Spuren echter

Weitherzigkeit. Und sein Pochen auf die Losung „Es steht geschrieben“ hat nichts mit veräußerlichter toter Orthodoxie zu thun. Die kleine anonyme Schrift „Reine Lehre, frommes Leben“ (Hermannsburg, Missionsdruckerei) hat zwar W. selbst nicht zum Verfasser, sondern seine Tochter Maria W., entspricht aber mit ihrem Dringen auf Heiligung der Sinnesrichtung des frommen Sängers. In der Bibel ist der Heilsinhalt das, was dem Dichter das Herz abgewonnen hat. „Da hört es (das Herz) von den großen Thaten, die der dreieinige Gott gethan und wird so freundlich eingeladen, das größte Glück zu nehmen an.“

Zum Beweise der Würdigung des Dichters in weiteren Kreisen dient die Thatsache, daß drei seiner Lieder im neuen „Evangelischen Gesangbuch“ für Elsaß-Lothringen Aufnahme gefunden haben. Eine Zierde mehrerer Volksschullesebücher ist sein längeres Gedicht „Mein Heimatland“.

Der Zukunft bleibt es vorbehalten, den Sänger und Helden noch besser zu würdigen. Die lutherische Kirche insbesondere schuldet ihm nächst dem, der ihn zum Werkzeug ausersehen hatte, innigen Dank. W. hat nicht nur der Kirche seines engeren Heimatlandes (auch als mehrjähriger Herausgeber des Ev.-Luth. Friedensboten), sondern und gerade durch seine Konzentrationsfähigkeit dem Reiche Gottes treulich Vorschub geleistet. Seine Grabinschrift kennzeichnet den Kern seiner Frömmigkeit: „Durch Christus und sein Blut allein will ich gerecht und selig sein“.

A. Lienhard.

Whately, Richard, Erzbischof von Dublin, gest. 1863. — Litteratur über ihn: E. J. Whately (W.s Tochter), Life and Correspondence of R. W., 2 Bde, 1866; Fitzpatrick, Anecdotal Memoirs of R. W., 1864; E. W. Whately, Personal and Family Glimpses of Remarkable People, 1897; A. P. Stanley, Life of Arnold; Newman, Apologia pro vita (bes. Chapt. 1), 1864; ders., Letters, ed. A. Mozley; Prothero, Life of A. P. Stanley, und Letters ... of Stanley; Mozley, Reminiscences, chiefly of Oriel College, 1882; Church, Oxford Movement, London 1891; J. B. Mozleys Letters; Blanco Whites Autobiography; Hampden, Memorials of Bishop Hampden; Liddon, Life of Pusey, 4 Bde, 1893; H. Martineau, Biographical Sketches; Foster, Alumni Oxon.; Greville, Memoirs; Fisher, Hist. of the Christian Doctrine; Overton, Engl. Church in the 19th Century, 1894; Stoughton, Religion in England from 1800—1850; Mc Carthy, Hist. of our Own Times, 1879; Tulloch, Movements of Relig. Thought in Britain, 1869; Pfleiderer, Entwickelung der Prot. Theologie ... in Großbrit., 1891. — Gentl. Magazine 1818, I, 379; 1860, I, 642; 1863, II, 640; 1864, I, 804; Notes and Queries III Ser. VII, 222; Westminster Rev. IX, 137; Edinb. Rev. LVII, 194; LVIII, 336; XC, 301 n; XCIII, 578; CXX, 372 ff.; Quart. Review XXVI, 82; XXVI, 46; XCIX, 287; North Brit. Rev. I, 486; Macmillans Magazine Dez. 1865; Blackwoods Magazine XCVI, 472; Spectator 1863, 17. Okt.; The Month VI, 100; Athenaeum 1854, 521; 1856, 456; 1859, II, 662; Hallam, Literature of Europe II, 428; Encycl. Brit. XXIV, 529; S. Lee, Dict. of Nat. Biogr. LX, 423.

W., einer vornehmen, in Südengland blühenden Familie entsprossen, wurde in London am 1. Februar 1787 geboren. Im April 1806 ging er nach Oxford. Hier trat er in das Oriel College ein, in dem damals von einer Anzahl begabter Männer eine freizügigere Theologie gepflegt wurde. Den nachherigen Zerbröckelungsprozeß und die Umbiegung zu dem hochkirchlichen Ideal, die durch die Namen Kebles, Froudes und Newmans bezeichnet ist, hat W. selbst mit eingeleitet. Den wissenschaftlichen Zug und die dort aufblühende Geisteskultur verdankte Oriel seinem Fellow, späteren Vorstand Dr. Copleston (zuletzt Bischof von Llandaff), um den sich außer den Genannten Thomas Arnold, Milman, Pusey, Edw. Hawkins, John Davison, Nassau William Senior u. a. sammelten. Arbeit und Erholung im College war seiner Natur kongenial. Er reifte langsam und litt schwer darunter, daß er, trotz rastlosen Fleißes, von seinen Freunden sich überflügelt sah. Voll Wahrheitsliebe und Edelmut, aber in seinen persönlichen Lebensformen eine rechthaberische Herrennatur, von freier, stolzer Größe und zum Dienen nicht gemacht, ein Mann scharfen, aber nicht tiefen Denkens, warmherzig, aber von grobkörniger Offenheit und rücksichtslosem Urteil, ohne das intuitive Verständnis für Persönlichkeitsmächte, gewann er auf der Universität nur wenige Freunde, zumal ihm mehr an Bewunderung als am Zusammenklang der Seelen lag. Selbst seine Freunde gaben zu, daß er eine hochmütige Art hatte, diejenigen, die dem commonsense seines Weltbegreifens nicht zustimmten, zu unterschätzen. Selbst scharf und klar die Dinge sehend, konnte er nicht glauben, daß es noch Dinge gebe, die er nicht sehen konnte: alles in allem also eine Natur, die mehr gefürchtet als geliebt wurde.

Hier im College führte er ein Tagebuch, das, aus seinem Nachlaß von der Tochter herausgegeben (u. d. T. Commonplace Book), in die Werkstatt seines Geistes und sein

verborgenes Innenleben Einblick gewährt: Gedanken, Eindrücke und Ausblicke in buntem Durcheinander, die zwar nirgends den Hochflug des schaffenden Genius verraten, aber die Wesenszüge des Mannes in Gegenwart und Zukunft aufweisen. Er hat sein eignes Urteil über die Dinge, prüft Menschen, Anschauungen und vorgetragene Lehren, ohne Beugung vor Autorität und Herkommen, immer bemüht, im Gegebenen den Wahrheitskern zu erfassen und die Lebensmächte des Gefundenen zur Wirkung in Kirche, Gesellschaft und Gemeinde zu bringen.

Alle diese Züge treten schon in den Oxforder Jahren, als er die litterarischen Schwingen zu heben begann, zu Tage. Nachdem er Juli 1820 und Januar 1821 einige Aufsätze (Emigration to Canada und Modern Novels) in der angesehenen Quarterly Review veröffentlicht hatte, wandte er sich gegen den damals von seinen Anhängern als die Philosophie gepriesenen Skepticismus Humes in einem längerem Aufsatze, der sein populärstes Buch geworden ist. Hume hatte behauptet, kein geschichtliches Zeugnis genüge, die Wirklichkeit der Wunder und anderer biblischer Vorgänge zu beweisen. Diesen Skepticismus nicht wissenschaftlich zu widerlegen, sondern aus seinen eigenen Prämissen heraus ad absurdum zu führen, schrieb W. die Historic Doubts relative to Nap. Buonaparte (1819), in denen er, die Humeschen Grundsätze mit feinsinnigem Spotte herübernehmend, nachwies, daß die Existenz des noch lebenden Napoleon „als authentische Thatsache" nicht anerkannt werden könne. Dies in seiner Art glänzende Jeu d'esprit gab eine vielbewunderte Geistesrichtung, die „in gewissen Fällen größere Unwahrscheinlichkeiten im Skepticismus als im Glauben zu erklären" sich vorbehielt, der Lächerlichkeit preis und verschaffte seinem Verfasser in den Universitätskreisen eine Folie; die Studenten erfreuten sich am Gedankenspiele ihres jungen Meisters, der nun auch zu den Predigten vor der Universität herangezogen und bald darauf mit den Bampton Lectures betraut wurde. Im Jahre 1821 hatte er, infolge seiner Verheiratung, seine Fellowship im College aufgeben müssen, übernahm die Pfarrei Halesworth (Suffolk), ohne seine Verbindung mit Oxford abzubrechen, wohin er, zum Vorstand von St. Alban's Hall gewählt, schon 1825 zurückkehrte. In der Muße seines dörflichen Amtes hatte er, nachdem die Quarterly Review weitere Arbeiten (On Miracles) von ihm gedruckt hatte, den Weg zur Theologie zurückgefunden. Er brachte seine Bampton Lectures (u. d. T. The Use and Abuse of Party Feeling in Matters of Religion) zum Drucke, in denen er die Via Media zwischen Indifferenz und Intoleranz auf eine Formel zu bringen suchte, wandte sich in den Essays on the Difficulties in the Writings of St. Paul, unter Anerkennung der Schwierigkeiten des Schriftbeweises, gegen die Calvinische Erwählungslehre, die er auf die arminianische Linie modifizierte und vertrat in den (anonym erschienenen) Letters on the Church by an Episcopalian, 1826 die Befreiung der Kirche aus der staatlichen Bevormundung; mit Frische und Kraft vorgetragene Thesen, welche namentlich auf Newman entscheidend eingewirkt haben. W. hat sie allerdings weder anerkannt noch abgeleugnet; aber die Sprache und die von ihnen vertretenen antievangelischen und anti-erastianischen Ideen sind die der reiferen Werke W.s; doch wird allgemein angenommen, daß er sie ohne die Empfindung ihrer Tragweite niederschrieb. Wie die Oxforder Bewegung (vgl. oben Bd XX S. 22 ff.), so verdankt auch die Katholikenemanzipation dieser Bedrohung des Establishment eine wesentliche Stärkung, obgleich W. selbst schon in den 20er Jahren sich keinen Illusionen über die Tendenzen des katholischen Prinzips an sich und in seinen Wirkungen auf die Staatskirche hingab (vgl. seine Errors of Romanism traced to their Origin in Human Nature, 1830; 5. Aufl. 1856; einen Auszug daraus ließ W.s Tochter u. d. T. Romanism the Religion of Human Nature, 1878 drucken).

Nach Oxford und zu seinen Freunden im Oriel College zurückgekehrt, ließ er diesen kleineren Untersuchungen sein litterarisches Hauptwerk, die Elements of Logic (1826, und zahlreiche Neudrucke; es ist die Buchform eines Aufsatzes in der Encyclop. Metropolitana) folgen, das, in England und Amerika als Lehr- und Schulbuch eingeführt, ihm seinen geschichtlichen Namen gegeben hat. Er hat damit die in Oxford gänzlich vernachlässigten logischen Studien zu neuem Leben erweckt und ist von hervorragender Bedeutung für diesen Wissenszweig geworden. Trotz seiner Mängel hat das Buch, das weder ein neues System aufstellt, noch mit den Forschungen der deutschen und französischen Schule sich auseinandersetzt, durch meisterhafte Anlage und Exposition wie durch glänzende, klare Sprache die Aristotelische Logik, auf die W. zurückgeht, mit neuem Reiz umkleidet und ihr das Feld wiedergewonnen; andererseits wies es bereits über sich hinaus auf die Notwendigkeit einer methodologischen Vertiefung der logischen Probleme, wie

Lewis und Mansell, namentlich aber J. Stuart Mill sie später herbeigeführt haben. — Die **Elements of Rhetoric** (1828), ebenfalls aus einem Aufsatze der **Encyclop. Metropolitana** entstanden, stehen wesentlich hinter der Logik zurück; geschätzt als eine gesunde und praktische Anweisung für sachgemäßen und wirkungsvollen Vortrag sind sie in dem Mechanismus der Schulwissenschaft der Epoche durch weite Partien hindurch befangen. Trotzdem kamen sie in den ersten 20 Jahren auf sieben Auflagen. Auch die „Vorlesungen über Nationalökonomie", zu denen die ihm übertragene Professur ihn veranlaßte, gehören diesen Jahren an. —

So wurde W.s Name unter denen der ersten Männer Oxfords genannt. Er bedeutete in einem gewissen Sinne ein Prinzip. Er vertrat in seinen Büchern den ehrlichen und echten Glauben an das Christentum, so wie er es verstand, aber seine Theologie trug den verstandesmäßigen Zug, dem die warmherzige Frömmigkeit der Evangelischen ebenso fern lag als die Ehrfurcht vor dem geschichtlich überkommenen Lehrgut.

Als er um diese Zeit vollends in einer kurzen Schrift die englische Sabbathfeier angriff, wurde seine Stellung an der Universität immer schwieriger und die Widerstände offener. Seine Bücher hatten ihn in Kämpfe verwickelt, die ihm seine Kräfte gestärkt hatten; aber nachhaltiger, tiefer und weiter wurden die Wirkungen, die in den folgenden Jahren von den Mächten seiner Persönlichkeit ausgingen. Geborner Gelehrter, den schriftstellerischer Ruhm schon zierte, feinsinniger Dozent und glänzender Redner, der in der Universität die Resonanz suchte und fand, schien seiner Eigenart der akademischen Beruf der am meisten entsprechende zu sein, als er im Herbst 1831 völlig unerwartet zum Erzbischof von Dublin erhoben wurde. Die Wahl machte ungeheures Aufsehen. Wie konnte die Regierung einen jungen Collegeprofessor vom Katheder weg auf einen Erzstuhl berufen, dazu einen full-bred Engländer nach Irland, wo gerade die englische Vormacht aufs tiefste erschüttert war, statt eines Konservativen einen Liberalen, der eben der Trennung der Kirche vom Staat das Wort geredet hatte, einen freisinnigen Theologen, dem als die Aufgabe seiner Mission die Versöhnung oder Bekehrung altgläubiger Katholiken mitgegeben war. Die Bischöfe und Prälaten, mit dem Bischof von Exeter als Wortführer, erhoben Einspruch gegen die Ernennung, während der Klerus auf der Kanzel und in den Kirchenzeitungen den neuen Mann schmähte. Und W.s Freunde begriffen nicht, wie W. seine glänzende und einflußreiche Oxforder Stellung aufgeben könne, um „eine kirchenfürstliche Null" zu werden, wie er mit seiner ehrlichen Gradheit auf einem Posten stehen könne, dessen Recht nur mit Gründen zu verteidigen war, die er bei anderen ohne weiteres verdammt hätte. Aber all diese Bedenken teilte er selbst nicht. Die eigenartige und gefährdete Stellung im irischen Erzbistum, die an Halbheit und Mittelmäßigkeit gescheitert wäre, reizte das Kraftgefühl seiner jungen Mannheit; er war bereit, Aufgaben und Schwierigkeiten, deren Überwindung eine kluge und durchhaltende Natur voraussetzten, auf sich zu nehmen. Die anglikanische Kirche in Irland war eine Missionskirche; er verkannte nicht, daß sie ihrer Aufgabe niemals genügt habe und daß „ihr bester Rechtstitel der Satz: **Cuius regio, illius religio**" war. So war es seine „Hauptleidenschaft" (**Commonplace Book I. 1818**), mit seiner starken Kraft anderen zu dienen und auf einem schwierigen Posten großzügige Arbeit zu thun.

Am 23. Oktober 1831 wurde er in der St. Patricks Kathedrale zum Erzbischof geweiht und mit andern Würden überhäuft (Präbendar von Cullen, Kanzler des St. Patrickordens, Inspektor des Trinity College, Vertreter des Lord Oberrichters u. a.). Und er that nichts, mit seiner Oxforder Vergangenheit zu brechen. Selbst in den erzbischöflichen Roben blieb er der burschikose Collegefellow, empfing seine Pfarrer mit Witzen statt gesalbter Reden, setzte sich in Hemdärmeln und die kurze Tonpfeife im Munde auf die Hängeketten, die seinen Palast gegen die Stadt abgrenzten, und lockte seine Besucher in geistreichelnde Unterhaltungen, deren Kosten immer diese zu bezahlen hatten. — Was ihm noch mehr schadete, war das Mißtrauen, das Klerus und Gemeinden seiner freisinnigen Theologie entgegenbrachten. Die Mystik und Engherzigkeit der Evangelischen bespöttelte er, die oberflächliche und einseitige Verurteilung des Katholicismus im Bausch und Bogen, der er bei den Protestanten begegnete, war ihm zuwider, und er sorgte mit Freimut dafür, daß sein Widerwille gegen die überreizte und fanatische anglikanische Progaganda unter den Römischen bekannt wurde. Als er in der Cholerazeit (1832) sich gegen den Wert der Reue auf dem Totenbett und gegen das letzte Abendmahl wandte (er erklärte, es sei wenig von der letzten Ölung verschieden) und sogar die Geistlichen vor der Ansteckung bei den Amtshandlungen am Krankenbette warnte, brach ein Sturm der Entrüstung gegen ihn los. Aber W. ging aufrecht und kraftvoll seinen eigenen Weg. Als die Hauptaufgabe seines

hohen Amts sah er nicht die traditionelle, d. h. die Bekehrung der Römischen, sondern die Herstellung eines friedlichen Nebeneinander beider Konfessionen an. Dies Ziel verlor er, trotz aller Hindernisse und Enttäuschungen, nicht aus den Augen. Als den in Irland einzig möglichen Weg dazu sah er die Hebung des religiös-sittlichen Lebens beider Konfessionen durch die Macht der Erziehung an. Waren die auf die innere Erhebung des irischen Volks auf Grund religiöser Gleichheit gerichteten Bemühungen der Regierung bislang am Widerstand der Bischöfe und Prälaten gescheitert, so reizte gerade die Schwierigkeit der Sache den neuen Erzbischof. November 1831 wurde eine Regierungskommission eingesetzt, die einer „einheitlichen nationalen Erziehung" die Wege ebnen sollte. Über zwanzig Jahre lang war W. hier die treibende Kraft. In öffentlichen Versammlungen suchte er von der nationalen Bedeutung der Sache zu überzeugen, verteidigte die neuen Ziele in der Presse, besuchte und überwachte die Schulen und übernahm im Verein mit dem katholischen Erzbischof Murray die Herausgabe von Schulbüchern, die freilich zuletzt an der Unmöglichkeit, grundsätzlich entgegengesetzte Wünsche und Überzeugungen zu versöhnen, scheiterten. Mit Murrays Zustimmung veröffentlichte er (u. d. T. Scripture Extracts) Biblische Auszüge, die ihn wegen ihrer Abweichungen vom überlieferten Texte (der Authorised Version) mit den extremen Protestanten verfeindeten, während die Introductory Lessons on Christian Evidences, London 1838 (7. Auflage London 1846), wenigstens in dem von Murray veranlaßten Auszuge, in den katholischen Schulen keinen Widerspruch fanden. So ging die Sache doch hoffnungsvoll vorwärts (1851 waren in 4800 Nationalschulen über $^1/_2$ Million Kinder vereinigt), als Murray starb und die Kurie, durch die Erfolge ihrer aggressiven Politik in England (Aufrichtung einer anglikanisch-römischen Hierarchie) ermutigt, mit dem bisherigen System brach und zum Angriff überging. Der ultramontane Dr. Cullen wurde zum Erzbischof von Armagh ernannt, wandte sich mit seinem ganzen Einfluß gegen die Extracts und Lessons, ließ die Musterschulen, deren Lehrplan nicht einheitlich sei, fallen und verlangte dagegen die Gründung einer katholischen Universität. Als die Kommissionsmehrheit die beiden Bücher vom Lehrplan strich, legte W. sein Amt nieder. Auch die Episkopalen, die mit der Ausmerzung des spezifisch protestantischen Lehrguts unzufrieden waren, gaben sie preis und unterstützten von da ab die Schulen der „Kirchlichen Erziehungsanstalt". Die Nationalschulen zwar wurden weitergehalten, aber mit getrenntem Religionsunterricht, d. h. Ausscheidung grade desjenigen Moments, das W. das Wesentliche am ganzen Unternehmen gewesen. Also ein völliger Mißerfolg, der allein aus halber und kritischer Stellung zu den religiösen Lebensmächten erklärlich wurde. War der sonst hellsichtige Mann auch das Opfer der ultramontanen und „evangelischen" Kirchenpolitik geworden, so versöhnte er durch seinen Rücktritt nicht nur die Protestanten; in der Folge wurde auch von beiden Seiten seinem Mute, seiner Gewissenhaftigkeit und seiner zähen Ausdauer rückhaltlose Anerkennung zu teil und zuletzt sogar ein freundliches Verhältnis zu der von ihm bekämpften Evangelischen Partei hergestellt. —

Auch sonst entsprach die pädagogische Arbeit seiner Eigenart; er hatte die seltene Gabe, schwierigere Probleme dem elementaren Verständnis nahezubringen. So haben seine Easy Lessons on Money Matters, London 1837, Easy Lessons on Reasoning, London 1843, Introductory Lessons on the British Constitution, London 1854, die Introductory Lessons on Morals, London 1855 und Introd. Lessons on Mind, London 1859 weite Verbreitung gefunden. —

Inzwischen hatte die Niederlage, die sein Kampf um die nationalen Schulen ihm gebracht, auf kirchlichem Gebiete durch ihre retardierenden Wirkungen auf sein stürmisches Draufgängertum doch zu einer wesentlichen Stärkung seines hohen Amtes beigetragen. Mit den jugendlichen Rücksichtslosigkeiten brach er in vorschreitenden Jahren, in seine Unternehmungen kam maßvolle Abwägung, und der edle Kern seines Wesens, Gütigkeit, Hilfsbereitschaft und Freigebigkeit, leuchtete immer mehr durch die rauhe Schale hindurch. Nicht nur durch seine unbestechliche Gerechtigkeit in der Verteilung von Ämtern oder Sinekuren, sondern auch durch seine stillen Gutthaten in den Hungersnotzeiten gewann er allmählich die Herzen vieler.

Auch in seiner theologischen Beurteilung vollzog sich eine Änderung. Er war nicht der Ketzer, für den ihn viele, nicht ohne seine Schuld, zuerst gehalten hatten, am wenigsten der seinem Klerus verhaßte, verkappte Römling. Bei aller Rücksichtnahme auf die nationalen Wünsche der Katholiken ist er theologisch immer ihr grundsätzlicher Gegner geblieben. Soweit Rom auf offene Aktion hielt, blieb er unbewegt; die geheime Propaganda fürchtete er. Den päpstlichen Vorstoß in England (1850 die Papal Aggression) belächelte er, die Eccle-

siastical Titles Act (vgl. Art. Traktarianismus Bd XX S. 34) beklagte er humoristisch als „eine Donquixoterie gegen leere Titel", die weder das Geschehene gut machen, noch Zukünftiges abwenden könne. Die Society for Protecting the Conscience rief er (1852) ins Leben, um die zum Protestantismus übertretenden Katholiken vor religiöser Verfolgung zu schützen, und gegen das Dogma von der unbefleckten Empfängnis Marias 5 wandte er sich (in den Thoughts on the New Dogma of the Church of Rome, London 1855) hauptsächlich mit dem Absehn, die völlig fruchtlose Kontroverse über die Sache zu verhindern. Andererseits bekämpfte er die Tendenzen der Ev. Allianz (Thoughts on the Evang. Alliance, London 1846) und goß seine Zornschalen über die Vertreter der historischen Kritik in Deutschland, über die calvinistischen Heißsporne in England 10 und das Hochkirchentum in Oxford aus. Die den aufrührerischen Iren gewährte Katholikenemanzipation sah er als ungenügende Abschlagszahlung an, stimmte, gegen den ergrimmten Protest der englischen Prälatur, für die Aufhebung der Hälfte der irischen Bistümer (1833) als einen Akt der Gerechtigkeit gegen das irische Volk und verlangte aus dem gleichen Grunde die Befreiung der armen katholischen Pächter von der alten 15 Zehntpflicht; endlich trat er gegen den erregten Einspruch der ultraprotestantischen Orange Lodge in der Maynooth Bill für die Errichtung einer katholischen Universität ein.

Alle diese Maßnahmen waren freilich nicht geeignet, ihm die ohnehin geringen kirchlichen Sympathien, die ihm von Oxford nach Irland folgten, zu verstärken. Auch nach innerer Art und theologischer Anschauung stand er zu denen, auf die ihn sein hohes Amt zu- 20 nächst wies, im Gegensatz; und er that in seiner trotzigen Selbstbehauptung nichts dazu, den Weg zu ihnen zurückzufinden. Erst gegen sein Lebensende, nachdem seine Gemeinden das, was gut und tüchtig an ihm war, erkannt hatten, trat eine Wendung ein. Dazu trug, neben seiner unermüdlichen bischöflichen Arbeit, seiner fürstlichen Freigebigkeit und seinem Bemühn um die geistliche und leibliche Fürsorge für sein Volk (Vortragskurse, 25 Lesehallen, Armen- und Missionsschulen), vor allem sein freier, aufrechter und stolzer Protestantismus bei, der es ihm in Irland nicht verbot, den mißhandelten Katholiken gerecht zu werden, aber das in England aufkommende Hochkirchentum mit seinem ganzen Hasse zu verfolgen. Von ihren Anfängen an war er der Oxforder Entwickelung gram; nach dem Erscheinen von Wards Ideal of a Christian Church brach er mit flammenden 30 Worten gegen die „Totengräber des englischen Protestantismus" los und warf sich der hochgehenden traktarianischen Flut, die selbst englische Bischöfe mitzureißen drohte, mit seiner ganzen Kraft entgegen. —

Seine Theologie ist in ihren Grundzügen durch die starken Einflüsse, die sein Oxforder Meister und Freund, Th. Arnold auf ihn auch noch in der Dubliner Zeit ausübte, be- 35 stimmt. Er hat kein größeres theologisches Werk, das neue Bahnen ginge, hinterlassen. Er war auch kein gelehrter Theolog und kein schöpferischer Denker, am allerwenigsten Systematiker. Er hat darum auch keine Schule gemacht und so gut wie keine Nachwirkungen auf das theologische Denken in England ausgeübt. Seine Ansichten sind in Ansprachen, Predigten, Abhandlungen, Äußerungen zu Tagesfragen enthalten; in Frage 40 dafür kommen die Essays on some of the Peculiarities of the Christian Religion, London 1825, 8. Aufl. 1880; The Right Principle of the Interpretation of Scripture considered in reference to the Eucharist and the Doctrines connected therewith, London 1856; The Scripture Doctrine of the Sacrament, London 1857; View of the Scripture Revelations concerning a Future State, London 45 1829; 2. Aufl. 1830; The Kingdom of Christ delineated, London 1841 (abgekürzt als The Apostolical Succession considered von seiner Tochter London 1877 herausg.); Essay on the Omission of Creeds, Liturgies and Codes of Ecclesiastical Canons in the New Test., London 1831 und Essays on some of the Dangers of Christian Faith, London 1839; 2. Aufl. 1847. — 50

Im wesentlichen sind seine theologischen Grundanschauungen die des Kantschen Supranaturalismus. Von Paley, dessen Christian Evidences und Moral Philosophy er herausgegeben hat, ist er vielfach abhängig, lehnt aber dessen utilitarisches Prinzip ab und faßt die übernommenen Gedankenreihen schärfer und selbstständiger als jener. Metaphysische Spekulation und theologische Systematik schätzte er gering ein. In den 55 20er Jahren stand er praktisch auf dem Standpunkt, den später Mansell und Herbert Spencer als Agnostiker vertraten. Für transscendenten Gedankenflug und für die Ansätze der höheren Kritik hatte er nur Spott und überlegenes Lächeln. Chillingworth verdankte er den formalen Grundsatz seiner Theologie: „die Bibel und zwar die Bibel allein ist die Religion der Protestanten", und von diesem Satze aus lehnte er Dogma, Kanon 60

und Formel ab. Die protestantischen Centrallehren erkannte er im wesentlichen, doch hie und da mit modifizierenden Vorbehalten an, bekämpfte aber alle Versuche, sie aus den lebendigen biblischen Zusammenhängen zu scheiden und in theoretische Formeln zu zwängen. Denn die Bibel enthält keine spekulative Theologie, sondern lebensvolle Wahrheiten, in volkstümlicher Form: religiöse, das Heil angehende und weltlich-praktische (naturgeschichtliche, geologisch-geschichtliche u. ä.) Lehren; diese haben relativen, jene absoluten Wert, d. h. sie kommen von Gott und sind dem Wortlaut oder doch dem Inhalt nach eingegeben. „Man muß," sagt er, „die hl. Schrift nicht nur für sich oder im Zusammenhang studieren, sondern die Worte auch überall so fassen, wie die Personen, von denen und an die sie gingen, sie verstanden und verstehen konnten"; und nur die triftigsten Gründe gestatten Abweichungen von dieser Regel. Was sich den ersten Christen als der nächste Sinn bot, das mußte auch der richtige Sinn sein; sonst hätte der hl. Geist nicht so mißverständlich zu ihnen geredet. Zu dem ursprünglichen Schriftverständnis aber gelangt der Bibelfreund, indem er die Veranlassung, die näheren Umstände und den Zweck der Worte oder die Erziehung und Gedankenwelt ihrer Hörer in Untersuchung zieht. Eine unbedingte Autorität für die Schrifterklärung giebt es nicht und braucht es nicht zu geben. Die Schrift selbst, die sich aus sich selbst erklärt, ist eben ausreichende Autorität. Ihrer bedarf der einzelne wie die Kirche. Denn die Vernunft kann zwar manches selbst erforschen, das nicht Offenbarungsgut ist, aber für das, was sie nicht ergründen kann und was ihr nicht widerspricht, genügt die Bezeugung durch die hl. Schrift. Was indes gegen die Vernunft ist, muß aufs stärkste bezeugt sein, um Inhalt des Glaubens zu werden. Steht es aber dort klar und bestimmt ausgesprochen, so muß es angenommen werden; es hat eben die Aufgabe, den Glauben zu prüfen. Es sind die Ideen der Evidenzenschule, von denen er trotz des von ihm beanspruchten Rechtes zu denken sich nicht losmachen kann. Das Letzte ist doch das äußere Zeugnis, das den Glauben erzwingt; denn dieser ist nichts anderes als der Schluß aus den geschichtlichen Prämissen; darum müssen diese, die Voraussetzungen und Quellen des Glaubens Gemeingut der Christen werden. Aber indem seine souveräne Verachtung wie des deutschen Nationalismus so der höheren Kritik überhaupt ihn von der Untersuchung der Herkunft, Entstehung und Zusammenhänge der biblischen Zeugnisse abhielt und er diese einfach als sicher und verläßlich voraussetzte, blieb er auf halbem Wege stehn trotz der wissenschaftlichen Ansätze in seinen Forderungen. Dies eben war sein Verhängnis, daß er, trotz allen Scharfsinns und oft glänzenden Gedankenflugs dem Systematisieren und Theoretisieren abhold, sich immer unter den Nötigungen der Lebenswirklichkeiten fühlte und die wissenschaftliche Folgerichtigkeit den sittlich-praktischen Bedürfnissen opferte. —

Dies tritt gleich in seiner Lehre vom Heil zu Tage. Die kirchliche Prädestinationslehre deckt sich, sagt er, nicht mit der paulinischen. Die Vorausbestimmung ist keine absolute und bezieht sich nicht auf Individuen, sondern auf die ganze Gemeinde, der die Gnadenverheißung nahegebracht wird, „damit sie sie durch Gehorsam verdiene". Alle Glieder des neuen Bundes sind berufen zum Heil in Christo, weil ihnen Wort und Sakrament geboten werden, aber von ihnen hängt es ab, ob sie die gebotene Gabe annehmen; denn Gottes Vorherwissen bestimmt nicht notwendig den religiös-sittlichen Wandel des Christen, der in der Freiheit besteht.

Seine Christologie, die am eingehendsten in seinem Kingdom of Christ behandelt wird, ist beherrscht von der Idee der Gottessohnschaft Christi. Gegen das Gesamtzeugnis des NT, gegen das Selbstzeugnis Jesu, der sich ganz zweifellos in einem viel höheren Sinne, als im Alten Bunde das Wort verstanden wurde, Gottes Sohn nannte, endlich gegen seinen feierlichen Schwur vor Pilatus und Synedrium, die nicht in seinem Messiastum, sondern in seiner Gottessohnschaft die Gotteslästerung fanden, lassen sich Einsprüche nicht erheben. Ist also die Gottheit durch Jesu Selbstaussage gesichert, so ist weiter die Menschwerdung als eine besondere Offenbarung der Gottheit, als „die Manifestation der göttlichen Natur an die Menschen" zu verstehen, die zwar auch die Gottheit dem menschlichen Verständnis nahe bringen, vor allem aber in dem Menschgewordenen ein Vorbild höchster sittlicher Vollendung darbieten will. Das ist der Inhalt von Christi Inkarnation, ihr Zweck die Darstellung des Reiches Gottes als eines sittlichen Gebildes. Der Opfertod Jesu ist zwar durch Schriftstellen bezeugt und darum nicht aufzugeben, aber eine Notwendigkeit war er nicht. — Gerechtfertigt wird in Konsequenz dieses Satzes der Christ nicht durch Christi Heilswerk, durch die justitia imputata, sondern durch die Sündenvergebung, die an die Voraussetzung sittlichen Wandels geknüpft ist. Der Heilswert der christlichen Offenbarung steht darin, daß sie „eine Offenbarung der Wahrheit

im Wort und Vorbild Christi“ ist. Und von diesem Gesichtspunkt aus verlangt das Christentum grundsätzlich soziale Bethätigung und strebt zum Zusammenschluß seiner Glieder, die eben aus jenem Grundsatz heraus zugleich andern Gemeinschaften angehören können. — Die Unabhängigkeit der einzelnen Kirchen voneinander ist neutestamentliche Lehre (aus Pauli Ordination abgeleitet), eine Berufung an andere Kirchen, an die römische oder auch die primitive giebt es nicht, sondern nur an die hl. Schrift. Die hochkirchliche Idee von der apostolischen Succession, die die Wirksamkeit der Sakramente garantieren soll, widerspricht der Geschichte und dem Denken; die Garantie, darin liegt ihre Wahrheit, hat diejenige Kirche, die in der apostolischen Lehre steht.

An dieser gemessen, wird die traktarianische Sakramentslehre ins Unrecht gesetzt. Die Taufe ist, wie sie es den Aposteln war, ein Aufnahmeritus und macht aus Kindern des Zorns Kinder der Gnade, denen durch sie Sündenvergebung und Geistesmitteilung verheißen wird. Im Abendmahle sind die Elemente nur Symbole, genauer Symbole für Symbole, da Christus selbst seinen Leib (Jo 6) ein „Zeichen des Geistes, der lebendig macht“, nennt. Die römische Wandlungslehre wie die Real Presence der Traktarianer, die er immer im Auge hat, wenn er auf die Sakramentalien kommt, sind menschliche Lehren. — Die natürliche Unsterblichkeit der Seele ist nicht beweisbar; die Philosophie ist weder ihre Wirklichkeit noch Unmöglichkeit über jeden Zweifel zu erheben fähig. Erst Christus hat Leben und unvergängliches Wesen ans Licht gebracht; er hat diese den Seinen als freie Gnade Gottes verheißen, darum haben beide festen Grund. Die leibliche Auferstehung der Toten wird geleugnet, aber die Bedeutung der Lehre von der Ewigkeit der Strafe scheint er anerkannt zu haben. — Endlich trat er in seinen Thoughts on the Sabbath der überlieferten Sabbathstheorie entgegen, deren Rigorosität durch nichts gerechtfertigt sei und dem Geiste des Neuen Bundes widerspreche, weil mit der Aufhebung der mosaischen Legalien auch das Sabbathsgesetz für die Christen abrogiert sei. Er nimmt damit unbewußt eine schon von Wiclif vertretene These auf, die die Feier geistlich, als Abstehen von der Sünde faßt (vgl. De Veritate S. Scr. vol. III: sabbati servacio, quantum ad moralitatem attinet, manet perpetuo, cum semper debemus quiescere a peccato). In diesem Sinne nur habe Christus den Sabbath gehalten, im übrigen aber seinen Jüngern keinen Befehl zu einer äußeren Feier gegeben. Eben als freie Einrichtung der Kirche zur Förderung des religiös-sittlichen Wohles der Menschheit habe sie ihr Recht. —

Als Erzbischof von Dublin hat W. auch in den politischen Fragen und Sorgen des Landes seine Hand gehabt. Er saß als Führer des irischen Klerus im englischen Oberhaus, war Mitglied vieler Kommissionen und hat seinen freisinnigen Standpunkt in den Fragen des Staatshaushalts, der Reform des Armenwesens, der Todesstrafe, die er ablehnte, und der Transportation von Verbrechern mit Nachdruck vertreten; vorübergehend war dem auch mit den Staatsgeschäften Vertrauten einmal die Stellvertretung des Lordlieutenants von Irland überwiesen worden. Liberal als Parteimann, aber ohne Interesse für die rein politischen Fragen, trat er in die parlamentarische oder sonstwie öffentliche Diskussion immer von dem philosophischen oder ethischen Gesichtspunkte aus, von dem allein aus die verhandelten Fragen zu ihrem Rechte kommen könnten, ein. So verfocht er die Abschaffung aller Strafen, soweit sie nicht vom Verbrechen abschreckten. Die Sklaverei in den Kolonien bekämpfte er, verlangte aber statt sofortiger Befreiung aus erziehlichen Gründen die stufenweise; ebenso kämpfte er für die Beseitigung der Klausel, die die Heirat mit der Schwägerin verbot. —

W. war ein Mann von Kraft und innerer Freiheit, von Selbstvertrauen und Eigenwillen, der mit festem Schritte durch seine Zeit ging, mit aufmerksamem Ohr auf das Rauschen der Lebenswellen lauschte und in die auseinanderstrebenden Wünsche und Forderungen seiner Umwelt mit seiner zielbewußten Art, die Welt zu sehen, wie sie war, Einheit zu bringen und mit Aufrichtigkeit und unbeugsamem Rechtssinn den Dingen auf den Grund zu gehen suchte. Auf ein Parteiprogramm hat er sich niemals festlegen lassen, so wenig, daß er bei Behandlung kirchlicher oder politischer Programme ein unbequemer und gefürchteter Kämpfer wurde, den selbst die unbedeutendste Meinungsabweichung auf die Seite der erst bekämpften Gegner treiben konnte. Denn der Grundzug seines Wesens war Wahrheitsliebe; Schein und Halbheit und Schwanken und Vermitteln haßte er; auch wohlgemeinte Absichten konnten ihn „mit der Halbheit und Hohlheit“ einer Sache nicht versöhnen; darum goß er über die Oxforder die Schalen seines Zorns aus, in den „künstlichen Schaumwein“ der Evangelischen Mystik die Wasser nüchternen Denkens und für die Verschwommenheiten der Alliance wie für die schwärmerischen Treibereien, die sich in

manchen Sekten breit machten, hatte er nur verächtliches Lächeln oder höhnische Worte. Bei ihm war alles mehr auf den Verstand gestellt als auf das Herz, und sein Urteil, über diejenigen, die in warmherziger Frömmigkeit, in dem persönlichen Innewerden Gottes mystische Selbsttäuschung suchten, war oft nicht ohne Härte. — Gesunder Menschenverstand und Logik waren ihm das Maß aller Dinge und die einzigen Mittel der Forschung. Selbst seine Freunde mußten zugeben, daß ihn die Tendenz beherrschte, diejenigen zu unterschätzen, die mit seiner common-sense Auffassung vom Christentum nicht einverstanden waren. Aber sein Glaube an das Christentum, wie er es verstand, war durchaus ehrlich und seine Religion ihm eine Realität und eine Notwendigkeit. In seiner gutherzigen Vielgeschäftigkeit hat er den Blick für das tiefe Sehnen der Herzen, das seine Zeit bewegte, nicht verstanden, und durch und durch Verstandesmensch ist dieser fein- und freigesinnte Mann der Typus einer rückständigen Theologie, derjenigen des 18. Jahrhunderts geworden, des Christentums der Theologen, die den Rationalismus mit rationalistischen Waffen zerschlagen wollten, des Glaubens an gewisse Thatsachen, die man annehmen oder ablehnen muß nach Prüfung ihrer evidences, in denen sie die Quelle des Glaubens zu erkennen meinten. Daher seine Überschätzung der rein logischen Kräfte, an der nicht nur seine Theologie, sondern auch seine Erziehungskunst gescheitert ist. Es war eine Selbsttäuschung, wenn er in den Nationalschulen die sittliche Kraft der Kinder durch das Studium der Logik wecken und heben oder durch logische Schlüsse „den Bauernknechten Nationalökonomie beibringen" wollte. Sie hat ihm aber den Blick für Beurteilung vieler Fragen in Wissenschaft und Leben geschärft, seiner Sprache Glanz und Klarheit und körnige Kraft verliehen und ihm zu der heiteren Ruhe verholfen, mit der er auf die aufeinanderplatzenden Gegensätze und das wilde Parteigetriebe der Zeit herabschaute. Sie war ihm die Waffe, an die er glaubte, die er im Ernst und Scherz brauchte, das Schwert, das er nicht in der Scheide verrosten ließ, mit dem er freilich auch viele verletzte. So war weder seine Gesellschaft noch seine Freundschaft gesucht; aber die wenigen Freunde, die er hatte (u. a. Th. Arnold und R. Hampden), behielt er bis zum Tode. Durch seine geistreichen Einfälle und Witzworte unterhielt er je und dann ganze Gesellschaften, oft auf die Kosten der andern, denen er in seinen Scherzen bittre Pillen, wohl auch eindringliche Lehren gab. Und die Verachtung der äußeren und gesellschaftlichen Formen, ein nonchalantes, ans Renommistische streifendes Naturburschentum bewahrte er sich bis ins Alter.

Auch in anderer Beziehung gab er seinen zahlreichen Gegnern Anlaß zu Angriff und Schmähung. Der klare Logiker und nüchterne Denker glaubte an die Schwindeleien des Tischrückens, der Klopfgeister, der Clairvoyance und des Mesmerismus und gab auf phrenologische Deutungen viel. Von andern wollte er sich nur durch gute, klare Gründe überzeugen lassen, war aber verletzt, wenn andere seine Gründe nicht ohne weiteres beweiskräftig fanden. Und anderer Widersprüche mehr; sie sind der Tribut, den der klar sehende Mann der menschlichen Schwachheit bringen und für die er im Urteil seiner Feinde teuer zahlen mußte. — Sein Leben lang hat er mit den zwei Seelen, die in seiner Brust wohnten, im Kampfe gestanden; geliebt von wenigen, angefeindet von vielen, verketzert von der Masse, in deren Dienste er seine Kraft und seine großen Einkünfte opferte, ein lauter Redner des Tages, dem dann flammende Worte zu Gebote standen, der aber von dem Heiligtum seiner Seele vor anderen den Schleier nicht hob. —

In seinem 76. Jahre (8. Oktober 1863) erlag er einer schmerzhaften Krankheit, die er mit christlicher Mannhaftigkeit ertrug. Als seine Kräfte verfielen und seine Freunde ihn mit dem Hinweis auf seine ungeschwächten Geisteskräfte trösten wollten, sagte er: „Davon redet mir nicht; für mich giebt es jetzt nichts mehr als Christus allein". Th. Arnold, der Freund, der ihn wohl am tiefsten verstanden hat, nannte ihn darum an eminently holy man. Beigesetzt wurde er in seiner Kathedrale zu Dublin. —

W.s Hauptschriften (außer den im Text vermerkten): **Remarks on some Causes of Hostility to the Christian Religion**, Dublin 1838; **Essays on some of the Dangers to the Christian Faith which may arise from the Teaching and Conduct of its Professors** (mit drei Discourses), London 1839; 2. Aufl. 1847; **The Search after Infallibility**, Dublin 1847; **Statements and Reflections respecting the Church and the Universities**, Dublin 1848; **Introductory Lessons on the History of Religious Worship**, London 1849; **Introductory Lessons on the Study of the Apostle Paul's Epistles**, London 1849; **Tractatus de locis quibusdam difficilioribus Ser. S. (De Arboribus Scientiae et Vitae; Unde primitus mansuefacti et exculti homines? De Turri Babil.)** 2. Aufl., Stuttg. 1849; **Lectures on our Lord's, Apostles**, [illegible] 1851; **Lectures on the Scripture Revelations concerning Good**

Digitized by Google

and Evil Angels, London 1851; Lectures on Prayer, London 1860; The Judgment of Conscience, London 1864; Christian Evidences, London 1864; Miscellaneous Remains (aus seinem Commonplace Book genommen), London 1864; 3. Aufl. 1866. — **Rudolf Buddensieg.**

Whiston, William, englischer Theolog und Mathematiker, gest. 1752. — Hauptquelle über ihn und seine Arbeiten sind die von ihm selbst u. d. T. Memoirs of the Life and Writings of Mr. W. W., containing several of his friends also, written by Himself, London 1749 (2. Aufl. 1753) herausgegebenen Lebenserinnerungen, die nach Lage der Sache vorsichtig zu benutzen sind; dazu vgl. Biogr. Britannica, London 1747, VI, 2. Teil; Nicol, Liter. Anecdota I, 494—506; Whitacker, History of Arianism; Dallaway, Life of Bishop Rundle; Sidney Lee, Dict. of National Biography, Bd LXI, 10ff.; Encycl Britann. Bd XXIV, 548ff.

W. ist eine der eigenartigsten Gestalten in der englischen Gelehrtenwelt. Seine Gedankenwelt wird von zwei unverwandten Wissenschaften, der Theologie und der Mathematik beherrscht. In beiden hat er Werke geschrieben, die auf den strengen Wissenschaftsbetrieb der Nachwelt zwar keinen bleibenden Einfluß gehabt, aber als zeitgeschichtliche Leistungen auf die besten Männer der Epoche bedeutsam eingewirkt und die Aufmerksamkeit der gelehrten Kreise auf wichtige Probleme der kirchengeschichtlichen Forschung gelenkt haben. Er ist der Typus für ein Phänomen des Geistes, das nicht häufig wiederkehrt, für die Verbindung scharfen, je und dann paradoxen Denkens mit hervorragender Leistungsfähigkeit auf dem Gebiete der exakten Wissenschaften; und noch eigenartigeres Interesse bietet die andere Beobachtung, wie er ohne jeden rationalistischen inneren Zug zuletzt, immer wieder zur eignen Verwunderung, zu den rationalistischesten Schlußfolgerungen seiner Zeit kam. Er stand im wesentlichen auf den latitudinarischen Linien der Zeittheologen, aber sein Weg zu ihnen war nach Voraussetzung und Mitteln durchaus von dem der Latitudinarier verschieden. Ein leidenschaftlicher Wahrheitssucher und von opferfreudiger Uneigennützigkeit — Tugenden, in denen wenige ihn übertroffen haben —, hat er sein geschichtliches Bild doch durch seine leidenschaftliche Neigung zum Paradoxen und seine an Bigotterie grenzende Intoleranz in hohem Maße getrübt und dieser ethischen und intellektuellen Unberechenbarkeit in seiner Gelehrsamkeit kein Gegengewicht geboten. —

Geboren am 9. Dezember 1667 in Norton (Leicestershire), wurde er von seinem Vater, einem aus dem Presbyterianismus zur Staatskirche übergetretenen Geistlichen, unterrichtet, und als dieser bereits in den mittleren Lebensjahren blind und lahm, dazu noch taub wurde, von ihm als Amanuensis bei seinen Arbeiten verwendet. Im Jahre 1686 trat er in Clare Hall, Cambridge ein, warf sich mit Eifer auf das Studium der Mathematik und wurde, nachdem er 1690 zum B. A., 1693 zum M. A. graduiert, vom Bischof Lloyd von Lichfield im September 1693 ordiniert. Seiner Studien halber blieb er in Cambridge. Hier wurde er mit den Ideengängen des großen J. Newton bekannt, brach infolgedes mit den „trügerischen Hypothesen der Cartesianischen Philosophie", warf sich in rastlosem Eifer auf das Studium der Newtonschen „Prinzipien" und veröffentlichte (damals Kaplan des Bischofs Moore von Norwich) sein erstes Buch A new Theory of the Earth, from its Origin to the Consummation of all Things, 1696 (5. Aufl. mit einem Anhang 1736), das durch seine neuen Ansätze und originale Gedankenführung (die Genesisdarstellung wird mit Newtonschen Gründen verteidigt und die Sintflut durch eine Kollision mit einem Kometen erklärt) das Interesse der Gelehrten in Anspruch nahm. Neben Newton, Owen und Bentley trat auch Locke mit ihm in Verbindung, der (in einem Briefe an Molineux, 22. Februar 1696) den jungen Gelehrten, der neue Hypothesen vertrete, fortzufahren ermutigte. Daß hervorragende Gelehrte seine Theory mit Achtung und Ernst bekämpften, gewann ihm in der akademischen Welt um so größeres Ansehen. Als Belohnung wurde ihm (1698) die Pfarrei Lowestoft, Suffolk überwiesen, die er schon nach wenigen Jahren eifriger Arbeit aufgab, um als Nachfolger Newtons die Lucasianische Professur in Cambridge zu übernehmen (1703). — Die nun folgenden Jahre wurden die fruchtbarsten seines Lebens; er druckte eine Reihe mathematischer Untersuchungen (Praelectiones Astronomicae und Physico-Mathematicae; A Course of Mechan., Optical, Hydrostat. and Pneumat. Experiments, eine Neubearbeitung von Newtons Arithmetica Universalis), ohne dabei die theologischen Studien aus den Augen zu verlieren. Im Jahre 1707 hatte er die Boyle Lectures zu halten, die er u. d. T. The Accomplishment of Scripture Prophecies 1708 veröffentlichte und deren Gedankengänge sich noch auf der orthodoxen Linie hielten. Er war durch diese

Arbeit auf die litterarischen Bewegungen in der Urkirche geführt worden und versuchte in der Bearbeitung der Apostolischen Konstitutionen des Clemens Romanus den Nachweis, daß der Lehrtypus der ersten zwei Jahrhunderte nichts anderes als Arianismus in der Eusebianischen Modifikation, die Trinitätslehre der Kirche also ein Irrtum und die Konstitutionen 5 „das heiligste unter den kanonischen Büchern des NT" seien. Zweifel an der Echtheit der schon in den Magdeburger Centurien preisgegebenen Canones traten wie bei andern englischen Theologen bei ihm hinter das Interesse, den staatskirchlichen Kultus und Hierarchismus in das apostolische Altertum hinaufzudatieren, zurück. Um so wirksamer wurde der Schlag ins Antlitz der traditionellen Theologie. Der Kanzler der Universität 10 verbot den Druck des Buches, wies den Verfasser von der Hochschule aus, und die College-Vertreter nahmen ihm seine Professur ab; dazu kamen von allen Seiten die Schmähungen auf den Arianer, der, um den Sturm unbekümmert, in seinem überschwenglichen Enthusiasmus alles that, um die Sache vor der Öffentlichkeit zu halten, und trotz der Warnungen seiner Freunde offene Propaganda für seine Ideen machte. So wurde von da ab sein 15 Leben ruheloser und gereizter Kampf. Er ging nach London und druckte als wissenschaftliche Rechtfertigung seines Standpunktes sein Hauptwerk **Primitive Christianity revived** 1711—12 in 5 Bden (in Bd I legt er seine antitrinitarischen Gründe und das Unrecht seiner Maßregelung dar; Bd II enthält den griechischen (und englischen) Text der Clementinischen Konstitutionen; Bd III die eben genannte Untersuchung der Konsti- 20 tutionen; Bd IV den Nachweis der antitrinitarischen Lehrmeinungen aus den Vätern der beiden ersten Jahrhunderte (deren Gedankengänge er gegen die Regeln einer gesunden Exegese im Interesse seiner Idee vielfach vergewaltigt), und das 2. Buch Esras; Bd V die Clementinischen Rekognitionen). Seine Untersuchungen laufen auf eine völlige Revolutionierung der Zeitanschauungen von der Provenienz der biblischen Bücher A und NT hinaus. 25 Die seit 200 Jahren von der theologischen Wissenschaft behauptete Unechtheit der Sammlung wird ignoriert, den Konstitiutionen die gleiche Autorität mit den vier Evangelien zugesprochen, der Hirt des Hermas, der Brief an Diognet, die zwei Briefe des Clemens an die Korinther, die Briefe des Barnabas als gleichwertige Bücher in den neutestamentlichen Kanon hereingenommen und deren Zahl von 27 auf 56 erhöht (am Schlusse seines 30 **Primitive New Test. in English**, 1745 hat er die Titel der „übrigen, dem christlichen Volk bis jetzt noch unbekannten Bücher des NT" verzeichnet); ebenso werden u. a. das Buch Baruch, der Brief Baruchs an die neun Stämme, das 2. Buch Esra, das Buch Henoch, die Testamente der zwölf Patriarchen kanonisiert, dem Hohen Lied dagegen der kanonische Charakter abgesprochen.

35 Um den Gegenschlag der College-Vorstände gegen diese unerhörten Anschauungen kümmerte er sich nicht, suchte vielmehr in propagandistischem Übereifer seinem Antitrinitarismus die praktische Folge zu geben durch Gründung einer englischen Urchristengemeinde, der **Society for promoting Primitive Christianity**, 1715, die wöchentlich in seinem Hause in Hatton Gardens zusammenkam, aber, schon nach 2 Jahren eingehend, 40 ihn schwer enttäuschte und seine Freunde — die vorsichtigeren und wissenschaftlich angesehenen, wie Dr. Sam. Clarke waren überhaupt nicht beigetreten — über die Tragweite seiner excentrischen Ideen vollends ernüchterte. Ihn selbst aber erhob der starke und trotzige Glaube an seine Idee über den Mißerfolg. Ein **Athanasius contra mundum** stand der Arianer in neuen Schriften (**Letters to the Earl of Nottingham**, 1719 und 45 6. Aufl. 1721 [über die Ewigkeit des Sohnes und Geistes]; **The true Origin of the Sabellian and Athanasian Doctrines of Trinity**, 1720; **Essay towards restoring the True Text of the Old Test.**, 1722, mit **Supplement** 1723; **The Primitive Eucharist revived**, 1736 [Nachweis der urkirchlichen A. Ms-lehre und -praxis aus den Vätern]; **The Sacred History of the Old and New Test.**, 1748 [eine Text- 50 untersuchung von der Schöpfung bis Konstantin in 6 Bden]; **Athanasian Forgeries, Impositions and Interpolations by a Lover of Truth**, 1736) wider eine Welt von Feinden auf, bewundernswert durch die Schärfe seines sprühenden Geistes und den durchhaltenden Glauben an den endlichen Sieg; aber diese Welt zu überzeugen, „die Vorurteile der überkommenen Formel" zu zerbrechen, dazu fehlte ihm die Kraft. Nicht einmal 55 die „Arianer" in England traten rückhaltslos auf seine Seite, während (nach einer Bemerkung in einem Briefe Menkens an Dr. Hudson in Oxford vom Jahre 1710) seine Sätze in Deutschland Aufsehn machten. Dort, im Lande des **Common Sense**, standen seinem Emporkommen zur geistigen Führung die Widersprüche in seiner Seele, hochgespannte Leidenschaftlichkeit und Intoleranz neben großer Klugheit, entgegen. Ich wollte, 60 sagte er einmal, Dr. Gill morgen predigen hören; als ich aber hörte, daß er einen

Folianten über das Hohe Lied geschrieben, lehnte ich ab hinzugehen. Unter derartigen sittlichen und intellektuellen Unzulänglichkeiten litt sein persönlicher Wert, auf den er mit seiner Gelehrsamkeit, seinem Scharfsinn und seiner Leidenschaft für die Wahrheit einen Anspruch hatte. So ist er die Lösung der wissenschaftlichen und persönlichen Aufgaben, die er zumal an ein laues und laxes Geschlecht hatte, seiner Zeit schuldig geblieben. Zu „ketzerischen" Anschauungen durch seine Studien gelangt und trotzig in ihnen beharrend, vertrat er im übrigen supranaturalistische Lehrmeinungen, hielt an der Geschichtlichkeit der Wunder fest, glaubte an die Ewigkeit der Höllenstrafen (The Eternity of Hell Torments considered, 1740) und verteidigte die wörtliche Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie (The Accomplishment of Scripture Prophecies, 1708 Boyle Lectures). Diese Widersprüche im Wesen eines Mannes, der über eine glänzende Begabung verfügte und mit aufrechten Überzeugungen seinen Weg ging, sind die Erklärung dafür, daß er mit seinen Ideen keine Resonanz, weder in der Masse noch bei den Gelehrten fand.

Auch litterarischen und historischen Untersuchungen wandte sich sein vielseitiger Geist zu. Im Jahre 1730 druckte er die Historical Memoirs of the Life of Dr. Sam. Clarke, mit dem er nah befreundet war und der die Bekanntschaft mit seiner späteren Gönnerin, Königin Karoline vermittelte; 1737 The Genuine Works of Flav. Josephus, the Jewish Historian, in English, die bis 1879 viele Neudrucke aufweisen; eine noch immer gerühmte Übersetzung der Jüdischen Geschichte, die sein einziges Erbe an die Nachwelt geblieben ist; endlich eine Autobiographie Memoirs of the Life and Writings of Mr. W. W. (vgl. oben die Litteratur), die im Reflex der berichteten Thatsachen und Äußerungen ein treues Spiegelbild seiner von auseinanderstrebenden Gewalten gehaltenen Seele sind.

Nachdem er infolge seiner trinitarischen Kämpfe aus der anglikanischen Kirche ausgetreten war — er verließ am Trinitatissonntag, als der Geistliche das ihm so sehr verhaßte Athanasianische Credo zu verlesen anhob, den Gottesdienst, — wandte er sich den Baptisten zu, die ihn in seiner Eigenart gewähren ließen. Als er viel Rühmens über die Herrnhuter hörte, wollte er sich diesen zuwenden, stand aber davon ab, weil „ihre Milde und ihr Enthusiasmus" ihm zuwider war. Zuletzt nahmen ihn chiliastische Ideen in Anspruch; in Tunbridge Wells kündigte er (1746) den „Eintritt des Milleniums in 20 Jahren" an; dann würden in England „keine Spieltische und in der Christenheit keine Ungläubigen mehr" sein. — Am 22. August 1752 starb er, 85 Jahre alt, im Hause seines Schwiegersohnes zu Lyndon (Rutland); hier fand er auch seine letzte Ruhestatt. —

Von seinen zahlreichen theologischen Werken nenne ich (außer den oben vermerkten): A Short View of the Chronology of the Old Test., 1702; Essay on the Revelation of St. John, 1706 (deckt sich im wesentlichen mit seiner Synchronismorum Apostolicorum Series, 1713); Athanasius convicted of Forgery, 1712; Three Essays (enth. Council of Nice; Ancient Monuments relating to the Trinity; The Liturgy of the Church of England reduced nearer to the Primitive Standard), 1713; Commentary on the Three Catholic Epistles of St. John, 1719; The true Origin of the Sabellian and the Athanasian Doctrine of the Trinity, 1720.

Rudolf Buddensieg.

Whitby, Daniel, englischer (Kontrovers-)Theolog, gest. 1726. — Ueber ihn vgl. Wood, Athenae Oxon. (Tanner) II, 1068; ders., Ath. Oxon. (Bliß) IV, 671; ders., Fasti (Bliß) II, 198; 223; 332; Le Neve, Fasti (Hardy) 1854, II, 644; 657; 664; Foster, Alumni Oxon. 1892, IV, 1612; Sykes, Short Account (Vorwort zu W.s Last Thoughts); Burnet, History of his own Times, Oxf. 1833; Disney, Life of Sykes; Dict. of National Biogr. LXI, 30 ff.

W., am 24. März 1638 in Rushden geboren, trat nach seinen Schuljahren 1653 in das Trinity College Oxford ein, wurde 1664 dort Fellow und erwarb sich die herkömmlichen Grade. Durch einen Angriff auf die römische Wandlungslehre in der litterarischen Welt bekannt geworden, erhielt er vom Bischof Ward von Salisbury, dessen Kaplan er seit 1668 war, die Pfründen Yatesbury und Husbon-Tarrant, 1669 die Hauptpfarre St. Edmunds, Salisbury und wurde, zum Praecentor an der Kathedrale ernannt, am 13. September 1672 gleichzeitig zum Baccalaureus und Doktor der Theologie promoviert.

Die Neigungen des kleinen, schwächlichen Mannes bewegten sich auf der wissenschaftlichen Linie; den Lebenswirklichkeiten stand er mit hilfloser Unbefangenheit gegenüber, genoß aber um der offenen Ehrlichkeit seiner Überzeugungen willen, denen freilich Rückgrat und

Stetigkeit fehlten, die Achtung seiner Zeitgenossen. Er war ein Mann der Wandlungen, der gebrochenen Überzeugungen, die ihn mehr als einmal zu demütigenden Rückzügen zwangen. Im engeren Sinne ohne die schöpferische Kraft, die das Werk wollte und durchsetzte, reizte ihn mehr der Gedanke als seine Ausführung, ein Anreger, aber kein Erfüller, Kämpfer ohne Sieg, ein Mann, an dem das Größte seine Pläne waren.

Er hatte sich durch seine römische Fehde in jenen Jahrzehnten hochgespannter konfessioneller Entwickelungen, da Englands Freiheit durch jesuitische Umtriebe schwer gefährdet war, kaum die Anerkennung der Staatskirchlichen gewonnen, als er durch den Druck des **Protestant Reconciler, humbly pleading for Condescension to Dissenting Brethren**, London 1663, die Freunde zu ebenso erbitterten Feinden machte. Um die Dissenters, gerade die mannhaftesten Gegner der Hochkirchlichen, der Kirche zurückzugewinnen, verlangte er, daß diese in allen unwesentlichen Dingen den Nonkonformisten nachgebe, und versuchte nachzuweisen, daß dergleichen Nebendinge zu Unrecht zum Maßstab der staatskirchlichen Zugehörigkeit gemacht würden: Gedanken und Forderungen, die dem Geiste der Zeit in alle Wege widersprachen und erst von freigerichteten Kirchenmännern des 19. Jahrhunderts (Th. Arnold und Dean Stanley) vorsichtig zur Diskussion gestellt worden sind. So erhob sich von der hochkirchlichen Seite ein Sturm von verärgertem Unwillen und von Schmähungen, die vielfach auch im Gewande des Spottes und der Ironie sich vortrugen, wider den ketzerischen Friedensstifter; „Mr. Wigby" wurde zu einem andern Titus Oates, und Dankvoten wurden ihm zugeschickt, die „von den Münsterischen und sonstigen Wiedertäufern" kamen. Als vollends die Universität in einer Konvokation vom 21. Juli 1683 das Buch verurteilte und es im großen Schulhof öffentlich verbrennen ließ, zwang der Bischof von Salisbury seinen Kaplan zu einem demütigenden Widerruf, indem W. für die beiden von der Universität verdammten Sätze (daß die Pflicht, einen schwachen Bruder nicht zu ärgern, mit aller menschlichen Autorität, die auch über Adiaphora Gesetze zu geben befugt sei, sich nicht vertrage, und daß die Kirchenoberen nicht berechtigt seien im Gottesdienst irgend etwas anzuordnen, was Herkommen und Sitte nicht verlangt,) öffentliche Abbitte thun mußte. In dem nun folgenden zweiten Teile des **Reconciler** kroch er vollends zu Kreuze, indem er sich selbst der „Unklugheit und des Mangels an Gehorsam" beschuldigte, „alle unehrerbietigen und unpassenden Wendungen" zurücknahm und sich dazu herbeiließ, die Dissenters zur Rückkehr in die Kirche aufzufordern, unter dem Hinweis darauf, daß die vom Dissent gegen die Unterwerfung unter die Staatskirche geltend gemachten Einwürfe hinfällig seien; alles in allem also das hochkirchliche Gegenteil von dem, was der freigerichtete Protestant und Romfeind kaum ein halbes Jahr vorher vor aller Welt vertreten hatte.

Auch die Veröffentlichung seines Hauptwerkes **A Paraphrase and Commentary on the New Test.**, 1703 erschienen in 2 Bden (letzte Ausgabe 1822), hatte für ihn ähnliche Beschämungen zur Folge. Das Buch, dem ein **Examen Variantium Lectionum ... in Nov. Test.** und eine Untersuchung über das **Millennium** beigegeben ist, hält sich auf den Linien der überlieferten orthodoxen Schriftforschung und fand anfangs viel Beifall; auch auf die englische kirchliche Theologie des 19. Jahrhunderts ist es nicht ohne Einfluß geblieben. Als W. aber einige Jahre später im Laufe der Entwickelungen die ungern getragenen kirchlichen Fesseln abzustreifen und antitrinitarischen Anschauungen sich zuzuwenden begann, in einer Dissertation von 1713, in der er die Autorität der Väter (zu Gunsten der Schrift) als Schriftausleger ablehnte und ihnen das Recht, über die Trinitätsfrage zu entscheiden, absprach — verleugnete er abermals und verurteilte in seinen **Last Thoughts** gerade die entscheidenden Sätze, die seiner Paraphrase den Ehrennamen eines **magnum opus** eingetragen hatten. „In meinem Kommentar", sagte er, „bin ich, ich gestehe es, zu eilig — auf dem breiten Wege der alten Ausleger einhergegangen. Jetzt bin ich überzeugt, daß der konfuse Begriff der göttlichen Dreieinigkeit, den ich damals für unbedingt richtig ansah, ein Ding der Unmöglichkeit und voll der gröbsten Widersprüche und Unüberlegtheiten ist".

Als er diese tief beschämende Retraktation schrieb, war er eben im Begriff, auf dem Wege des Deismus und Arminianismus völlig in das arianische Lager hinüberzugleiten. Wiederum nicht ohne würdelosen Rückzug. Durch die deistische Bekämpfung der Erbsünde veranlaßt, griff er in mehreren Schriften (den **Four Discourses**, London 1710, die Rö 9 als nicht auf eine persönliche Erwählung oder Verwerfung gehend und das **absolutum dei decretum** als „falsch und lächerlich" nachzuweisen versuchten, in dem **Discourse concerning Election and Reprobation** [u. d. T. **On the five Points** bekannt geworden], endlich in **De Imputatione divina peccati Adami posteris eius universis in reatum**),

1711 die calvinistische Erwählungslehre an, hielt aber, im übrigen auf der arminianischen Linie verharrend, an der Lehre von der Gottmenschheit Christi, die er in den 90er Jahren noch öffentlich verteidigt hatte, fest, bis er in seinem haltlosen Gleiten in die von Dr. S. Clarke in seiner Scripture Doctrine of the Trinity, 1712 angestellten Gedankengänge geriet und nun abermals die alten Götter, die er angebetet, verbrannte. In der Dissertatio de S. Scripturarum Interpretatione secundum Patrum Commentarios, 1714 versuchte er den Nachweis, daß die Trinitätslehre weder aus dem Lehrgut der Väter, noch der Konzilien, noch der kirchlichen Tradition endgiltig festzustellen sei, und gegen Waterland (vgl. oben S. 19) behauptete er, daß die antitrinitarischen Ansätze Clarkes den vornicänischen Vätern nicht widersprächen. Da er nicht lange nach dieser Kontroverse starb, 10 hat er die Zeit zu einer abermaligen Wandlung nicht gefunden; in den Last Thoughts, die Dr. A. A. Sykes nach seinem Tode 1727 mit Five Discourses herausgab (Neudruck mit Zusätzen von der Unitarian Association 1841) hält er Gericht über seine orthodoxen Anfänge und „wissenschaftlichen Entwickelungen" mit dem Ergebnis, daß „alles, was er trinitarisch gedacht und geschrieben, ein großer Irrtum" gewesen sei. — 15

Trotz alledem hatte seine Heterodoxie ihn in seinem kirchlichen Weiterkommen nicht wesentlich gehindert. Nach Wilhelms und Annas Thronbesteigung 1689 hatte er in der Nonjurorkrisis die königliche Sache verteidigt, indem er den Bischofseid an den neuen Herrscher als rechtmäßig nachzuweisen versuchte; so erhielt er, bald nach seinem Bruche mit der Universität, noch die Pfründe Taunton-Regis, die er lebenslänglich inne behielt. 20 Am 24. März 1726 starb er nach kurzer Krankheit. —

W.s Hauptarbeiten sind im Texte vermerkt; von den übrigen nenne ich diese: Romish Doctrines not from the Beginning, 1664; A Discourse concerning the Idolatry of ... Rome, 1674; The Fallibility of the Rom. Church, 1687; Treatise of Traditions, vol. I 1688; II 1689. — *Λόγος τῆς Πίστεως*, or the Certainty 25 of Christian Faith, 1671; Tractatus de vera Christi Deitate adversus Arii et Socini Haereses, 1691; The Necessity of ... Revelation 1705; *Ἡ λογικὴ Λατρεία*, or Reason is to be our Guide in ... Religion, 1714. — Personal Election or Reprobation, 1710. — A Discourse, showing that ... the Ante-Nicene Fathers ... are ... agreeable to the Interpretations of Dr. Clarke, 1714. — 30 Confutation of the Doctrine of the Sabellians, 1716. **Rudolf Buddensieg.**

Whitefield, G., s. d. A. Methodismus Bd XII S. 755, 42 ff.

Wibel, Johann Christian, Hofprediger in Langenburg, fruchtbarer theologischer Schriftsteller und tüchtiger Kirchenhistoriker des 18. Jahrhunderts, geb. 1711 3. Mai, gest. 1772 10. Mai. — Neubauer, Nachricht von den jetzt lebenden ev.-luth. und reform. 35 Theologen in und um Deutschland, Züllichau 1743 S. 10, 20 ff.; Bidermann, Nova Acta scholastica Lips. et Isenaci 1748—51, 2, 57; Zedler, Universallexikon 55, 1602, AdB 42, 300—301 (R. Günther).

Wibel entstammte einer alten, ursprünglich augsburgischen Theologenfamilie und war als Amtmannssohn zu Ernsbach, O.-A. Öhringen, geboren. Auf dem hohen- 40 lohischen Gymnasium in Öhringen vorgebildet, studierte er 1728 bis 1732 unter Buddeus und J. G. Walch in Jena, wo er sich besonders mit Kirchengeschichte und dem AT beschäftigte; 1732—46 war er Kaplan oder Diakonus in Wilhermsdorf bei Nürnberg, dessen Geschichte er dort schrieb. Zum Lehrer am Gymnasium und Hilfsprediger in Öhringen berufen, machte er 3 Jahre lang sehr ausgedehnte Studien im 45 dortigen hohenlohischen Hausarchiv. 1749 zum Hofprediger in Langenburg bestellt, gewann er sich eine sehr einflußreiche Stellung und gesegnete pastorale Thätigkeit, erlag aber 1772 einer Seuche. 1733 begann W. seine schriftstellerische Thätigkeit mit Herausgabe von Liedern über die Ordnung des Heils. Sein Amt in Wilhermsdorf, wo eine jüdische Druckerei war, gab ihm Veranlassung, mit der jüdischen Litteratur bekannt zu 50 werden, auf die er in Recensionen und Abhandlungen aufmerksam machte. Er plante eine neue Ausgabe der Massora parva und sammelte Urkunden für einen Codex diplomaticus zur Geschichte der Juden, wozu ihm das Archiv der Herren von Weinsberg in Öhringen vieles Material bot. Er trat mit Callenberg in Verbindung, da ihm die Judenmission sehr am Herzen lag. In Langenburg verarbeitete W. das seit langer 55 Zeit und besonders in Öhringen gesammelte Material zu einer hohenlohischen Kirchen- und Reformationsgeschichte, die zu Ansbach in vier Teilen 1752—1755 erschien. Wenn er versprach, die Kirchengeschichte seines Heimatlandes „gründlich, unparteiisch und voll-

ständig" zu schreiben, so hat er sein Wort treulich gehalten. Denn sein Werk ist eine wahre Fundgrube für die süddeutsche Provinzialkirchengeschichte, welche zugleich eine Geschichte des Hauses Hohenlohe giebt. Ganz besonders wertvoll ist der beigegebene Codex diplomaticus mit bisher unbekanntem Urkundenmaterial. Entspricht dieser Kodex keineswegs den Ansprüchen der heutigen Forschung, leidet W.s Werk auch stark an dem Mangel schöner Ordnung und Darstellung, so ist es doch heute noch eine unentbehrliche Quelle. W.s kleinere Publikationen finden sich in den theologischen Zeitschriften seiner Zeit. Als Schüler der Jenaer vertrat W. die gemäßigte, vom Pietismus nicht unberührte Orthodoxie. Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit kennzeichnen seine ganze Wirksamkeit als Seelsorger und Leiter der Kirche in der Herrschaft Hohenlohe-Langenburg, wie seine wissenschaftliche Arbeit, deren Wert die Universität Erlangen schon 1789 bei ihrer Einweihung durch Verleihung der Magisterwürde anerkannte. Den ihm von Rinteln angebotenen Dr. theol. lehnte W. aus Bescheidenheit ab. **G. Bossert.**

Wibert, Erzbischof von Ravenna, als Papst Clemens III., 1080—1100. — Jaffé I, S. 649—655; Köhncke, Wibert v. Ravenna, Leipzig 1888; vgl. im übrigen die Litteraturangaben bei Gregor VII., Victor III., Urban II. und Paschalis II.

W. war der Sprößling einer oberitalienischen, mit den MG. von Canossa verwandten Familie, s. Köhncke S. 2. Das Jahr seiner Geburt ist nicht bekannt; es wird um 1025 fallen. Seine Heimat war Parma, Bonizo VI, S. 600. In die politischen Geschäfte trat er als Kanzler für Italien ein; als solcher amtierte er von 1057—1063. Er verdankte diese Stellung der Kaiserin Agnes, Bonizo VI S. 593, 5. Pfingsten 1058 war er in Augsburg gegenwärtig, als die Kaiserin dem Wunsch der römischen Gesandtschaft entsprechend Gerhard von Florenz zum Papst designierte, vgl. die Urkunden Stumpf 2554, 2556, 2557. Auf der ersten Synode des neuen Papstes zu Sutri, Jan. 1059, war er anwesend, Bonizo VI S. 593. Auch findet sich sein Name in dem gefälschten Text des Papstwahldekrets von 1059 (C. I. I, S. 543, 13). Es ist indes wenig wahrscheinlich, das er wirklich als Nuntius des Kaisers an der Synode im Lateran teilgenommen hat. Denn so wenig er die Reformziele der kirchlichen Partei an und für sich verwarf, so ablehnend stand er doch ihren kirchenpolitischen Absichten gegenüber: es ist nicht glaublich, daß er das neue Wahldekret ohne Protest hingenommen hätte. Offen schied er sich von der kurialen Partei nach dem Tode Nikolaus' II. 1061. Jetzt bestimmte er die lombardischen Bischöfe gegen die Wahl Alexanders II. Stellung zu nehmen und Anlehnung an den Hof zu suchen, Bonizo VI, S. 594. Die Wahl des Bischofs Kadalus von Parma zum Gegenpapst, Basel, Oktober 1061, geschah wahrscheinlich in seiner Gegenwart (s. Stumpf 2596a, datiert 31. Oktober Schachen bei Waldshut) und entsprach seiner Auffassung der Lage. Ein Jahr später treffen wir ihn vielleicht auf der Augsburger Synode (s. St. 2612 u. 2613). Aber der dort gefaßte Beschluß, der zur Anerkennung Alexanders II. führte und führen mußte, hatte schwerlich seine Zustimmung. Vielleicht erklärt es sich daraus, daß er nach der Augsburger Synode aus dem Kanzleramte schied; seit dem Sommer 1063 fungierte der Bischof Gregor von Vercelli als italienischer Kanzler (s. Stumpf 2621 und 2630). Ein Jahrzehnt lang wird nun Wiberts Name nicht wieder genannt. Er scheint in Parma gelebt zu haben. Aber der deutsche Hof hat ihn nicht aus den Augen verloren. Zwar der Wunsch, das Bistum seiner Vaterstadt zu erhalten, wurde ihm nicht erfüllt. Aber als im Beginn des Jahres 1072 der Erzbischof Heinrich von Ravenna starb, übertrug ihm Heinrich IV. auf Fürsprache der Kaiserin dieses wichtige Erzbistum, Ann. Altah. z. 1072. Nach Bonizo hatte Alexander II. Bedenken, ihm die Weihe zu erteilen; es war Hildebrand, der ihn bewog, in diesem Falle dem König nicht entgegenzutreten (VI, S. 600). Der Eid, der von W. gefordert wurde, verpflichtete ihn nicht nur zum Gehorsam in kirchlicher Hinsicht, sondern ist ein eigentlicher Treueid (Deusded., Coll. can. IV, 162, S. 503 der Ausgabe von Martinucci). W. hat ihn geschworen. Allein Alexanders Bedenken waren begründet. Denn während Wibert im Beginn des Pontifikats Gregors VII. bereit schien mit dem Papste zusammenzugehen (Teilnahme an der Synode von 1074) trat er, wahrscheinlich noch im Laufe des Jahres 1074, auf die Seite der Opposition (Bonizo VII, S. 602f.). Die Gregorianer warfen, vielleicht nicht mit vollem Rechte, ihm vor, daß er mit den römischen Gegnern des Papsts, Cencius und dem Kard. Hugo d. Weißen, in Verbindung stehe. Die Fastensynode von 1075 bewies die eingetretene Entfremdung. W. hielt sich von der Synode fern und Gregor VII. suspendierte ihn daraufhin von seinem Amte (Bonizo VII, S. 604f.). Damit war der Bruch zwischen den beiden Männern geschehen; er ist nie wieder geheilt worden. Als im

Beginn des Jahrs 1076 der Streit zwischen Heinrich IV. und Gregor entbrannte, muß W. sofort in die erste Reihe der Gegner getreten sein; denn er gehörte zu den lombardischen Bischöfen, die Gregor auf der Fastensynode von 1076 exkommunizierte (Greg. Reg. III, 10a S. 223; daß W. mitbetroffen wurde, ergiebt sich aus Bonizo VIII, S. 611, 3: Guib. cum aliis excommunicatis, vgl. Greg. Reg. V, 14a S. 305: Olim iam factum anathema). Andererseits war W. der Führer der Lombarden, als sie auf der Synode zu Pavia kurz nach Ostern 1076 die Exkommunikation Gregors aussprachen (Bonizo VIII, S. 609; Arn. Gest. ae. Med. V, 7, S. 30). Gregor erwiderte den Schlag, indem er auf der Fastensynode von 1078 den Bann namentlich über ihn verhängte (Greg. Reg. V, 14a S. 305; vgl. Cod. Udal. 69, S. 141; über Wiederholungen Köhncke S. 34). Es lag somit in der Natur der Sache, daß, als die kaiserliche Partei sich zur Aufstellung eines Gegenpapstes entschloß, die Wahl W. traf. Er ist am 25. Juni 1080 zu Brixen — wahrscheinlich nach der Nomination durch Heinrich IV. — gewählt worden, Ekkeh. chr. z. d. J. S. 203, Bonizo IX, S. 612, Vita Benn. Osnabr. 18, S. 24, doch dauerte es bis zum Frühjahr 1084, bis es Heinrich gelang, ihn nach Rom zu führen. Erst am 24. März 1084 wurde er in der Laterankirche inthronisiert, Bf. Heinrichs Gesta Trev. cont. I, 12 S. 185, Ekkeh. S. 305, Ann. Aug. S. 131, vgl. d. Bf. Gebhards v. Salzb. Cod. Udalr. 69, S. 141; Bonizo IX, S. 614. Es scheint, daß der Inthronisation ein Akt vorherging, durch den die Römer ihren Konsens zu der Brixener Wahl aussprachen, De unit. eccl. II, 21 S. 238, 9, W. also auch ihrerseits wählten ib. II, 7 S. 218, 25. Er nahm nun den Namen Clemens III. an. Der deutsche Episkopat erkannte ihn auf der großen Synode zu Mainz, im April 1085 als rechtmäßigen Papst an, Sigib. chr. S. 365. Von seiner Wahl an gerechnet hat W. die päpstliche Würde zwei Jahrzehnte lang inne gehabt. Aber man wird schwerlich sagen können, daß seine Erhebung dem Kaiser den Zuwachs an Macht brachte, den dieser erwartete. Persönlich stand W. bei Freund und Feind in Achtung: man schätzte seine Gelehrsamkeit und man erkannte an, daß er sich von sittlichen Verfehlungen frei hielt (vgl. z. B. Dicta cuiusdam, Lib. de lit. I, S. 460, Wido Ferr. de schism. Hildebr. 20 S. 548, Vita Gelas. bei Watterich, Rom. pont. Vit. II, S. 92, Cas. mon. Petrish. II, 30 S. 645; Wilh. Malm. Gesta pont. Angl. I, 49 SS XIII, S. 136; feindselig urteilen natürlich Bonizo und andere Parteimänner). Aber es fehlte ihm offenbar an Initiative. Er konnte deshalb wohl ein brauchbares Parteimitglied sein; aber zum selbstständigen Vorkämpfer der kaiserlichen Sache war er nicht gemacht. Demgemäß hat er unverrückt an Heinrich IV. festgehalten. Unmittelbar nach seiner Konsekration, am 31. März 1084 krönte er ihn zum Kaiser, Bf. Heinrichs in den Gest. Trev. contin. I, 12, S. 185; auf seiner römischen Synode im Jahre 1089 (über die Zeit s. Köhncke S. 77 ff.) erklärte er die Exkommunikation Heinrichs für nichtig, zugleich legte er Widerspruch gegen die von kirchlichem Standpunkte aus anfechtbaren Sätze der Gregorianer über die Ungiltigkeit der Sakramente schismatischer Priester ein und erhob er die alten Reformforderungen: Beseitigung der Simonie und des Nikolaitismus, auch seinerseits (Decret. Wib. Lib. de lit. I, S. 622 ff.). Aber über solche Maßregeln ging seine Thätigkeit nicht hinaus. Niemals vermochte er einen entscheidenden Einfluß auf die kirchliche Lage auszuüben. Das Doppelpapsttum war somit zwar eine Schwierigkeit für die Nachfolger Gregors und ein Hindernis für die Herstellung des Friedens, aber nicht eigentlich ein Moment der Macht auf seiten Heinrichs. Gleichwohl hat Heinrich W. gehalten; wie dieser in der Treue gegen ihn niemals schwankte, so war auch er nie zu bewegen, ihn fallen zu lassen.

W. starb am 8. September 1100 in Civita Castellana. Die italienischen Parteigänger Heinrichs IV. gaben ihm in Theoderich, dem Bischof von S. Rufina, einen Nachfolger; aber die Bedeutung des Gegenpapsttums war mit W.s Tod dahin.

Hauck.

Wichern, Johann Hinrich, gest. 1881. — Litteratur: PRE 2. Aufl. Bd XVII S. 40 ff. (Schäfer); Oldenberg, J. H. Wichern, sein Leben und Wirken, Hamburg 1882—87, 2 Bde; J. H. Wichern, Vorträge und Abhandlungen, Hamburg 1891; D. J. H. Wicherns gesammelte Schriften, Bd 1 und 2 Briefe und Tagebuchblätter, Bd 3 Prinzipielles zur Inneren Mission, Bd 4 Zur Gefängnisreform, Bd 5 und 6 Zur Erziehungs- und Rettungshausarbeit, Hamburg 1901—08; Hennig, D. J. H. Wicherns Lebenswerk in seiner Bedeutung für das deutsche Volk, Hamburg 1908; Schäfer, Monatsschrift für Innere Mission 1882, S. 443 ff. und 1894, S. 489 ff. und 1898, S. 313 ff.; O. Schnizer, J. H. Wichern, Calw 1904; E. Knodt, J. H. Wichern, Herborn 1908; H. Petrich, J. H. Wichern, Hamburg 1908.

Johann Hinrich Wichern, der „Vater der Inneren Mission", wurde am 21. April 1808 in Hamburg geboren. Sein Vater Johann Hinrich Wichern war Notar, vereidigter Übersetzer und Mitvertreter einer Schiffsregistratur, ein wegen seiner Rechtschaffenheit, Sprachkenntnis und Arbeitsamkeit geachteter Bürger, der den Unterhalt seines Hauses mit dem Opfer seiner Gesundheit erwarb. Seine Mutter, Caroline, geb. Wittstock, war eine ebenso verständige als gemütvolle, besonders thatkräftige Frau. Das häusliche Leben erbaute sich auf dem Grunde der Gottesfurcht und Christentreue voll stiller, edler Fröhlichkeit, die besonders durch Beider Liebe für Gesang und Musik gepflegt wurde. Aber es war die Schreckenszeit der Franzosenherrschaft; die Lebensader der Vaterstadt, der Welthandel, war durch die Kontinentalsperre unterbunden; die fremdländischen Truppen übten Erpressungen und Gewaltthätigkeiten aller Art. Die Not wurde so groß, daß die Eltern mit ihrem 5jährigen Knaben sich nach einem Pächterhofe in Kulau flüchten und durch Züge von Armen und Kranken, Greisen und Krüppeln sich hindurchschleppen mußten, bis endlich die Sieges- und Friedensbotschaft erklang und die Wiederkehr geordneter Verhältnisse neues heimatliches Leben ermöglichte. Das Gemüt des frühgeweckten Knaben nahm tief und unauslöschlich den Eindruck des göttlichen Strafgerichts nach allem Frevel und der göttlichen Retterhand nach allem Elend in sich auf. Mit zehn Jahren Schüler des städtischen Gymnasiums geworden, drohten innere Gefahren durch den in der Anstalt herrschenden rationalistischen Geist. Aber das tiefe Verständnis des Vaters für alles, was in dem Sohne zum Lichte emporstrebte und der Mutter kernige, den Nagel auf den Kopf treffende Weise, gestärkt durch Pastor Rautenbergs glaubenerweckende Zeugnisse, halfen ihm so treulich zurecht, daß es sein Herzenswunsch wurde, Theologie zu studieren, um dann die lautere Wahrheit von Christo auszubreiten. Der Vater starb bereits 1823. Da stand der Sohn, erst 15 Jahre alt, mit Mutter und sechs Geschwistern unversorgt und erfaßte sofort mit größter Hingebung seine Aufgabe, der Mutter Stütze zu werden. W. gab Privatstunden in alten Sprachen, Mathematik und Musik, meist sich nur vier Stunden Schlaf gönnend, wovon sein späteres hartnäckiges Kopfweh herrührte. Gleichzeitig empfing er den Konfirmandenunterricht bei einem Kandidaten Wolters, der selbst durch Zweifel und Kämpfe zum biblischen Heilsglauben sich emporgerungen hatte. Danach nahm er eine Stelle als Erziehungsgehilfe in einer Knabenanstalt von Pluns nahe bei Hamburg an, wo er selbst schon bald zum Erzieher innerlich heranwuchs. Unter den Knaben wurde er auch wieder jugendlich froh und war im Singen und Turnen sowie mit echtem Humor das belebendste Element. Nach Möglichkeit besuchte er dabei zu seiner Fortbildung noch das sog. akademische Gymnasium, eine Art Hochschule seiner Vaterstadt, wo besonders ein in christlicher Erkenntnis tiefgegründeter Geschichtsprofessor Hartmann seinen Blick in die sittlichen Zusammenhänge des Geschehens erweiterte. Ein Kreis bedeutender christlicher Persönlichkeiten that sich ihm auf, der Sohn des „Wandsbecker Boten", der kraftvolle Kieler Pfarrer Claus Harms, ein frommer, dem Jacob Boehme nachsinnender Schuhmacher und edle, musikliebende Hamburger Senatorenfamilien. Bald mußte er sich nun auf seine Vorbereitung für die Universität beschränken und darum seine Stelle aufgeben. Da wurde freilich die Not groß, weil das kleine Geschäft, das seine Mutter angefangen, keinen genügenden Ertrag lieferte und ihm Stipendien durch die rationalistischen Kirchenmänner Hamburgs wegen Verdachts des Pietismus verweigert wurden. Die erste Hilfe kam unerwartet durch die edle Amalie Sieveking (Bd XVIII S. 324 ff.), die ihm 1827 für die Übersetzung der griechischen Stellen in Tholucks Schriftauslegungen ein jährliches kleines Legat aussetzte. Besondere wunderbare Durchhilfen folgten in Stunden größter Not, sichtliche Gebetserhörungen, wie sie A. H. Francke so reichlich erlebt; und es fanden sich auch jenem Hamburger Freundeskreise nahestehende vermögende Gönner zur Darbietung von Studiengeldern bereit. Aufzeichnungen von ihm aus der Zeit seines Übergangs zur Universität bekunden, wie ernst er es mit seiner persönlichen Heiligung für den künftigen Dienst am Reiche Gottes nahm. Sich selber die innersten Schäden seiner Natur aufdeckend setzte er allein sein Vertrauen auf die Gnade und hoffte, durch sie ein Glaubenszeuge und auch ein Menschenfischer für den Herrn zu werden. In Göttingen wurde ihm besonders die Auslegung der Schriften des Apostels Johannes durch den frommen und geistvollen, heilsgewissen und wissenschaftlich weitherzigen Professor Lücke zum Segen. In Berlin schloß er sich am meisten an den bewährten geistlichen Führer Professor Neander an, der ihm besonders über Zeitfragen der Kirche und der Wissenschaft in persönlichem Verkehr zu vollerer Klarheit verhalf und ihn mit zwei Männern bekannt machte, deren Betätigung rettender Nächstenliebe ihm die bedeutsamsten Anregungen gab, dem Baron von Kottwitz (s. Bd XI der 3. Aufl. S. 48 ff.) und dem

Arzt Dr. Julius, der für die Vereinigung des Besserungs- mit dem Strafzweck im Gefängniswesen nachdrücklich eintrat. Zugleich eröffneten ihm Schleiermachers Vorlesungen neue Gesichtspunkte für die Wertschätzung der Gemeinschaft und machten Goßners Predigten ihm noch entschiedener als bisher das Kreuz Christi zum Mittelpunkte seines ganzen theologischen Denkens und persönlichen Lebens, wovon seine öfteren Predigten in Spandau ein beredtes Zeugnis gaben. — In seine Vaterstadt zurückgekehrt war sein erstes wieder die alte treue Fürsorge für Mutter und Geschwister durch Privatunterricht; dabei wurde das Kandidatenexamen ehrenvoll bestanden; und dann ging es fröhlich ans Werk im freien Hilfsdienst an der von Pastor Rautenberg nach englischem Vorbild begründeten St. Georgen-Sonntagsschule, als deren erwählter Oberlehrer er mit aller Kraft der Liebe an den Kinderseelen arbeitete und deren Familien fleißig besuchte, auch der Mitarbeiter innere Förderung sich gründlich angelegen sein ließ. Da gewann er die tiefsten Einblicke in die traurigen und verrotteten Zustände der Armenviertel und gewann immer mehr die Überzeugung, daß den am meisten verwahrlosten Kindern nur durch ein Rettungshaus zu helfen sei. Infolge seiner zündenden Ansprache bei einer Sonntagsschulfeier 1833 im Schneiderzunfthause wuchs sein Helfer- und Mitbesucherkreis über Erwarten zu einem stattlichen arbeitsfreudigen Stadtmissionsverein (wenn auch ohne diesen Namen), der ihn zum Vorsteher eines künftigen Rettungshauses erkor, nach den Vorbildern von Johannes Falk (Bd V, 3. Aufl., S. 735 f.) und Graf Adalbert von der Recke-Volmarstein.

Nun begann sein eigentliches, vom Herrn ihm bestimmtes und durch alles Vorige wohlvorbereitetes Lebenswerk. Für die Ausführung des Anstaltsplanes schlug er neue, in seiner besonderen Erziehergabe begründete Bahnen ein. Es durfte nach seiner Überzeugung keine Kaserne werden, sondern ein Rettungsdorf, in dessen Häuschen jedes Kind nach seiner Eigenart erkannt, gepflegt und zur Freiheit eines Gotteskindes geführt werde, eine Familie in einzelnen Gruppen, deren Glieder als Geschwister Leben und Arbeit teilten, eine jede von einem miterziehenden Bruder geleitet, wozu er sein Augenmerk auf schlichte junge Christen, wie seine Gehilfen in der Sonntagsschule und im Armenbesuchsverein richtete. Ein angesehener Hamburger Syndikus, Sieveking, Verwandter der genannten Amalie S., bot ihm ein Häuschen mit Garten und Ackerland, das sog. „Rauhe Haus" im Vorort Horn an. In einer öffentlichen Versammlung unter dessen Vorsitz 12. September 1833 legte W. bereits eine Farbenskizze für ein ganzes kleines Rettungsdorf vor und stellte die Notwendigkeit und den Segen eines solchen Liebeswerkes mit so hinreißender Beredtsamkeit dar, daß die ganze große Versammlung freudig zustimmte und namhafte Spenden folgten. Schon am Reformationstage desselben Jahres zog W. mit seiner Mutter und seiner Schwester Therese unter das Strohdach des „Rauhen Hauses" ein. Noch vor Jahresschluß wurden zwölf der verkommensten Knaben aufgenommen (acht uneheliche, die anderen: Kinder von trunksüchtigen und verbrecherischen Eltern, einer hatte bereits 92mal gestohlen, die meisten früher ihre Nächte auf Steinhaufen, Wegen und Treppen zugebracht). Ein Haupterziehungsmittel in seiner Hand wurde die Arbeit zur möglichsten Herstellung des zum täglichen Gebrauch Erforderlichen (Flicken der Kleider unter Anleitung eines Schneiders, Schneiden von Pantoffeln aus dem Holz der Pappeln am Teich, Ausbesserung des Fahrwegs, Reinigung des Häuschens und Bestellung des Gartens machte den Anfang. Abends unterrichtete W. im Lesen, Schreiben, Rechnen, Gesang und biblischer Geschichte). Ende 1835 führte er seine frühere treue Sonntagsschulhelferin Amanda Böhme heim, die fortan die rechte, sorgsame, liebevolle und thatkräftige Hausmutter wurde. Bald kam eine besondere Arbeitstätte hinzu, der sog. „Goldene Boden" und ein Betsaal, in dem seine schlichten, kernigen Andachten dem Gemeinschaftsleben die volle Weihe gaben. Ein Familienhäuschen nach dem andern wurde nötig und von den Burschen unter Führung der Brüder und sachverständiger Meister möglichst selbst errichtet (fast ganz allein durch sie der sog. „Bienenkorb"). Nach dem Brande von Hamburg 1842 wurde besonders auch die Aufnahme von Mädchen Bedürfnis; für sie erstand ein Doppelhaus, „die Schwalbennester" genannt; ein Ökonomiegebäude und ein Häuschen am Teich, genannt die „Fischerhütte" kam hinzu. Viele der Ersten und Besten im Lande förderten mit warmer Herzensteilnahme gebend und betend das fröhliche Wachstum der sichtlich gesegneten Anstalt. W. war ein Erzieher von Gottes Gnaden. All sein Streben ging dahin, jedes Kind in seiner ihm entsprechenden Art zu Christo zu ziehen, es von Sünde und böser Gewohnheit zu befreien und zu einem christlich tüchtigen Menschen zu bilden. Wenn er ein Kind aufnahm, geschah es nur mit Einwilligung der Eltern oder Pfleger, mit denen er erst unter vier Augen als Seelsorger

redete. Das Kind sollte wissen, daß was hinter ihm lag, völlig vergeben und vergessen sei und daß nun ein ganz neues Leben beginne. In der nächsten Andacht wurde es feierlich in Jesu Namen aufgenommen und von dem Gehilfen wie den Kindern der ihm bestimmten Familie fröhlich begrüßt. Jedes einzelne trug er auf seinem Herzen, als wäre es das einzige, und sprach es besonders am Vorabend seines Geburtstages; in der Morgenandacht bekam es dann ihm gegenüber den Ehrenplatz und wurde ausdrücklich in die Fürbitte der ganzen Anstaltsgemeinde eingeschlossen. Ernstlich mied er dabei flüchtige Rührungen. Seine Strafen bestanden meist in der Entziehung von den kleinen Freuden des häuslichen Lebens. Zu den heilsamsten Arzeneien, mit denen er die beginnende sittliche Genesung förderte, gehörte das oft erstaunliche Vertrauen, das er dem Kinde schenkte und das dieses bewog, aus eignem Antriebe vor ihm sein Gewissen zu erleichtern. Die Anspruchslosigkeit der Lebensweise, oft durch Mangel an Mitteln erhöht, brachte es allen Anstaltsgliedern zum Bewußtsein, daß Armut für den erlösten Menschen kein Hindernis wahren Glückes ist, vielmehr eine Quelle reichen Segens werden kann, und übte sie miteinander im Gottvertrauen und im Trachten nach dem Heil der Seele. Dabei wurde keine Gelegenheit versäumt, für Gottes Durchhilfe fröhlich Dank zu opfern, wovon ein reicher Liederstrom Zeugnis gab; an den Freudenfesten des Kirchenjahrs durften die Hausgenossen einander bescheren, was sie selbst erarbeitet hatten. Vor allem ließ W. das Licht des Lebens von Christi Person und Werk hineinleuchten in das ganze Erdenleben, daß die Kinder es inne würden, wie das neue Leben nichts echt Menschliches ausschließe, sondern alles, was zum Erdenwandel gehöre, läutere und erkläre. Wenn Kinder entlassen werden konnten, brachte er sie am liebsten selbst bei guten Handwerksmeistern unter; und er blieb ihnen auch danach mit väterlicher Treue nahe und sammelte sie oft auch als Gesellen um sich.

Noch bedeutungsvoller aber für Kirche und Volksleben insgesamt als seine reichgesegnete Rettungsarbeit an den Kinderseelen wurde seine völlig bahnbrechende Ausbildung ihrer Familienhelfer, der Brüder, zu geeigneten Persönlichkeiten nicht nur für die Kindererziehung sondern auch für den immer mehr als notwendig erkannten Dienst an der Volkserziehung, auf neuen Arbeitsfeldern. Seine dahingehenden, weitausschauenden Bestrebungen, anfangs selbst von Freunden nicht gewürdigt noch gefördert, setzten sich mit der ihm eigenen Zähigkeit und durch die mit dem Liebesdrange des neuerwachten Glaubenslebens in immer weiteren Kreisen sich mehrende Nachfrage nach Berufsarbeitern begünstigt und gerechtfertigt immer verheißungsvoller durch (über Bedeutung, Einrichtung und Entwickelung der „Brüderhäuser" s. Bd IV, S. 605—610 unter „Diakonenhäuser"). Kurz erwähnt sei noch, daß dem großen „Menschenbändiger" auch wohlhabende Eltern schwer zu erziehende Söhne anvertrauten, für die W. das „Pensionat" einrichtete, ihre Ausbildung über das Maß der Volksschule hinausführend, aber in ihrer Erziehung dieselben bewährten Grundsätze wie bei den andern Kindern befolgend; der erste Leiter war Kandidat Oldenberg, sein späterer litterarischer Hauptmitarbeiter und Biograph (wie W. auch in der Ausbildung der Brüder Kandidaten der Theologie als „Oberhelfer" einstellte, damit zugleich künftigen Dienern am Wort zu wahrhaft praktischer Förderung verhelfend).

Immer mehr wurde das „Rauhe Haus" bekannt, besucht, zum Vorbild genommen und sein Begründer um Rat gefragt, um Hilfskräfte gebeten. Nicht überallhin konnte er mündlich wirken, nicht alle Verbindungen mit den immer zahlreicheren Trägern verwandter Reichsgottes-Arbeiten persönlich pflegen. Darum gab er seit 1844 „Die Fliegenden Blätter aus dem Rauhen Hause" heraus mittels eigens begründeter Druckerei und Verlagsbuchhandlung. Sie wurden zum Organ der gesamten Liebesthätigkeit der lebendigen Kreise in den verschiedensten deutschen evangelischen Landeskirchen, die alsbald den Sammelnamen „Innere Mission" erhielt (im Unterschied von der Mission unter den Heiden, aber auch mit der bewußten Abzielung auf eine wirkliche Mission an den ihrer bedürftigen Gliedern der heimischen Christenheit). Mit prophetischem Ernst wies er auf das im Volke gärende, im Unglauben wurzelnde Verderben hin („Die Notstände der protestantischen Kirche und die Innere Mission" 1844) und sagte die drohende Flutwelle der kommenden Revolution voraus, wenn er auch bei den Einflußreichen zunächst noch tauben Ohren predigte. — Zu neuer Thätigkeit wurde er im Januar 1848 aufgerufen. In Oberschlesien hatten mehrjährige Mißernten und zerstörende Wasserfluten unter der sonst schon armen Bevölkerung ein unsägliches Elend herbeigeführt, so daß der Hungertyphus ausbrach. Scharen von Bettlerkindern irrten obdachlos und jammernd umher, Tausende von Waisen kamen auf den verödeten Gehöften in Schmerz und Schmutz um.

W. eilte mit 11 Brüdern hin; ein öffentlicher Aufruf, von der Regierung und vom Fürsten Pleß unterstützt, schaffte ihm Mittel zu Kleidern, Wäsche, Decken und Brot. Er brachte Ordnung in die Pflege der Kranken und sammelte besonders die verlassenen und verkommenen Kinder. Die bleibende Frucht war das Waisenhaus zu Warschowitz. — Da brach im Februar der Straßenaufstand in Paris los und fegte das „Bürgerkönigtum" 5 hinweg. Auch in Deutschland waren die Verhältnisse (Teuerung, gärende Unzufriedenheit bei wachsender Gottentfremdung, politische Mißverständnisse aller Art) derart gespannt, daß es nur dieses Funkens bedurfte, um in Wien und Berlin die wilde Empörung aufflammen zu machen. Die Throne wankten, über die Regierenden und Besitzenden kam lähmender Schrecken, die Herzen Aller bebten vor der ungewissen Zukunft. W., in jenen 10 verhängnisvollen Märztagen auf der Rückreise zur Audienz bei König Friedrich Wilhelm IV. berufen, sah mit tiefster Bewegung geschehen, was er warnend angekündigt, und schrieb unter dem unmittelbaren Eindruck nach Hause: „Die Innere Mission hat längst auf den nun geöffneten Abgrund hingewiesen und gemahnt, Festungen der rettenden und bewahrenden Liebe in den Städten und auf dem Lande, mit kirchlichen und staatlichen Kräften, 15 vor allem aber mit den Kräften freier und mächtiger christlicher Vereinigungen zu bauen, um den Feinden im Herzen unseres Volkes das Terrain abzugewinnen. Man hat zum Teil diesen friedenreichen Krieg des Heils nicht gewollt; so ist der heillose Krieg des Verderbens im Innern entbrannt. Die Innere Mission hat dennoch damit ein Unberechenbares gewonnen. Das seit jenem Ereignis enthüllte Europa, Tausende von Thatsachen 20 und Besorgnissen diktieren die Notwendigkeit der Inneren Mission. Der Tag ihrer vollen Entfaltung ist angebrochen. Jetzt oder vielleicht nie hat sie die Veranlassung und den Beruf, sich in ihrer, das ganze Volk erfassenden Kraft zu erheben". — Namentlich wies er hin auf das neu gewonnene „Recht der freien Vereinigung, welches von feindseligen Mächten zur Zerstörung des Bestehenden ausgenutzt, von den Bekennern des Evangeliums 25 den höchsten Zwecken der göttlichen Liebe dienstbar gemacht werden müsse". Zugleich kam er auf den längst von ihm gehegten aber bis dahin unausführbaren Gedanken zurück, „die in Deutschland zerstreuten, den verschiedenen Zwecken der Inneren Mission dienenden Vereine miteinander in eine organische Verbindung zu bringen". Gleichzeitig regten Dr. von Bethmann-Hollweg, Universitätskurator in Bonn, Dr. Ph. Wackernagel 30 in Frankfurt a. M. und mehrere Professoren der Theologie und andere warmherzige Pfleger evangelisch-kirchlichen Lebens die Berufung eines Kirchentags nach Wittenberg für das gesamte evangelische Deutschland an, um unter den hochernsten Eindrücken der Zeit gemeinsame Schritte zur Überwindung der religiös-sittlichen Notstände zu beraten (s. Bd X S. 476). Auf ihren Wunsch unterzeichnete auch W. die Einladung mit der ausdrücklichen 35 Bedingung, daß die Innere Mission besonderer Verhandlungsgegenstand werde. Der so unter den Stürmen des Revolutionsjahres an der Geburtsstätte der Reformation zu stande gekommene erste deutsche evangelische Kirchentag (21.—23. September 1848) erweckte mächtig wieder den Geist der Buße und des Glaubens unter Hervorhebung des den Bekenntnissen Gemeinsamen und vereinigte Hunderte wackerer evangelischer Männer 40 verschiedener Stände und Gaue zu neuer rüstiger Arbeit an der Erneuerung des christlichen Volkslebens. Am bedeutungsvollsten und folgenreichsten wirkte W.s Heroldsruf. Ohne Vorbereitung, in Kraft unmittelbarer Geisteseingebung und des Stoffes Herr, wie kein anderer, quoll ihm die Rede von den Lippen aus tiefbewegtem Herzen. Er schilderte zuerst die Verwahrlosung ganzer Volksgruppen, z. B. der wandernden Handwerksgesellen, 45 der Auswanderer, der nomadisierenden Erd- und Eisenbahnarbeiter, der kirchenlosen Proletarier in den Großstädten und namentlich der von kommunistischer Propaganda Verführten. Die große Schuld der Kirche und das große, erst hie und da in Angriff genommene Arbeitsfeld aufzeigend schloß er: „Es thut Eins Not, daß die evangelische Kirche anerkenne: Die Arbeit der Inneren Mission ist mein; die Liebe 50 gehört mir wie der Glaube! Wie der ganze Christus im lebendigen Gottesworte sich offenbart, so muß er auch in den Gottesthaten sich bezeugen, und die höchste, reinste, kirchlichste dieser Thaten ist die Liebe; durch sie muß Christus dem Volke wiedergebracht werden". — Die ganze Versammlung erhob sich wie ein Mann und gab mit gen Himmel erhobenen Händen die freudige Bereitwilligkeit kund, ans Werk zu gehen und 55 die Innere Mission als einen der Hauptgegenstände für die konföderierte Kirche aufzunehmen.

W. selbst schrieb am Abende des großen Tages seiner Gattin: „Mir ist, als könnte ich hier den Beruf meines Lebens schließen!" Am folgenden Tage wurde ein „Centralausschuß für die Innere Mission der deutschen evangelischen Kirche" eingesetzt, dessen 60

Seele W. blieb und in dessen Auftrage er zunächst den Inhalt seiner zündenden Rede näher ausführte (seine klassische „Denkschrift" 1849).

Über sein umfassendes und tief durchdachtes Programm sowie über die Art und das Maß der Verwirklichung desselben in der Folgezeit s. „Innere Mission" Bd XIII S. 90—100. W. selbst stand noch über zwei Jahrzehnte im Mittelpunkt der Ausführung. In seiner Vaterstadt erweiterte sich der Besuchsverein zum Gesamtverein für Innere Mission, der seine Arbeit nach Kirchspielen einteilte und mit der weiteren Pflege der Stadtmission (s. Bd XVIII S. 729ff.) begann, sowie mit der Verbreitung guter christlicher Volksschriften, deren W. selbst manche schrieb unter dem Namen „Schillingsbücher". In Süd- wie in Norddeutschland diente er auf allseitige Bitten nach Möglichkeit mit seiner Kraft und Erfahrung, Neues ins Leben zu rufen und Bestehendes mit neuen Geist zu erfüllen, überall mit prophetischer Kraft auf die Bethätigung des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen dringend.

1852 verlieh ihm die Universität Halle die theologische Doktorwürde, weil er „ohne Hirtenamt Hirtentreue vielen Tausenden erwiesen, auch die evangelische Kirche zur Erneuerung und Mehrung ihrer alten Diakonie unter dem Namen Innere Mission erweckt und sie von leidenschaftlich geführten Streitigkeiten zu dem, was der Kirche not thue, zurückgeführt" habe. — Um dieselbe Zeit gab König Friedrich Wilhelm IV. ein für allemal den Brüdern des Rauhen Hauses die Anstellungsberechtigung als Aufseher im preußischen Gefängnisdienst; und im folgenden Jahre bekam W. von der preußischen Regierung den Auftrag, sämtliche Gefängnisse der ganzen Monarchie zu besuchen, die Zustände darin zu prüfen und zur Abhilfe vorhandener Übelstände Vorschläge zu machen. Zur Durchführung der letzteren wurde er selbst zum vortragenden Rate im Ministerium des Innern und zum Mitgliede des Evangel. Oberkirchenrats berufen. Konnte er fortan darum auch nur den Sommer noch in seinem Rauhen Hause zubringen, so glaubte er sich doch dem Rufe nicht entziehen zu können, um der Durchführung der Einzelhaft und einer ausreichenden zweckdienlichen Gefangenen-Seelsorge willen, wobei er freilich auf viel ärgerlichen, aufreibenden Widerstand von Bureaukraten und liberalen Parlamentariern stieß. Doch wurde ihm in der Hauptstadt auch eine neue Herzensfreude zuteil in der Begründung des „Evangelischen Johannisstifts" vor ihren Thoren als zweiter Brüderanstalt (1858) besonders zur Kinderrettungsarbeit und zur Ausbildung von Gefängnisaufsehern und Stadtmissionaren für Berlin. — Im dänischen Kriege 1864 eilte er mit 12 Brüdern auf den Kriegsschauplatz, um den kranken und verwundeten Soldaten Hilfe und Pflege und ihren Seelsorgern Unterstützung zu bieten — ein neues Segenswerk, das solche Anerkennung fand, daß seine „Felddiakonie" auch 1866 und wieder 1870/71 von den maßgebenden Stellen der Heeresleitung begehrt wurde (s. Bd V S. 792). W. begleitete die unter viel Opfern siegreichen Truppen nach Böhmen mit 110 und nach Frankreich mit 360 freien Hilfskräften, Tausende in der letzten Not an Leib und Seele pflegend. Der letzte Krieg forderte von ihm selbst ein schweres Opfer; sein jüngster Sohn erlag einer in der Schlacht vor Orléans erlittenen schweren Verwundung. Das schnitt ihm so tief ins Herz, daß W.s ohnehin durch alle Überarbeitung geschwächte Kraft bald zusammenbrach. Noch einmal hielt er auf einer großen kirchlichen Versammlung Oktober 1871 einen geistesmächtigen Vortrag, wie er es stets auf den regelmäßigen, die Kirchentage überdauernden Kongressen für Innere Mission gethan (die bis in die Gegenwart vom Centralausschuß unter reichem Segen in den verschiedensten Gegenden Deutschlands treulich weitergehalten werden, der 34. jüngst 1907 in Essen). Er sprach über die sozialen Aufgaben der Inneren Mission, reich an neuen Gesichtspunkten für die mit der Begründung des Deutschen Reiches anhebende neue Zeit deutsch-evangelischer Glaubens- und Liebesarbeit, Stoff für Generationen darbietend — leider aber nicht mehr mit der alten Kraft des Vortrags. Im folgenden Jahre fühlte er sich von geistiger und leiblicher Müdigkeit übermannt, so daß er seinen Abschied aus dem Staats- und Kirchendienste begehrte, den er in ehrendster Weise erhielt. Bald mehrten sich Schlaganfälle, auch die Sprache versagte. Sein Sohn Johannes setzte sein Werk im Rauhen Hause in seinem Geiste fort. Der hohe Geist voll Arbeitsfreudigkeit und ungewöhnlicher Leistungsfähigkeit war gebunden in siebenjährigem Siechtum, bis ihn am 7. April 1881 sein Herr aus dieser Gebundenheit erlöste zur vollen Freiheit der Kinder Gottes. Auf seinem einfachen Grabdenkmal steht sein Wahlspruch geschrieben: „Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat". — Dankbar für die von ihm ausgegangenen Lebensströme und deren befruchtende Wirkung auch für die ernsten Aufgaben der Gegenwart erhoffend rüstet sich zur Zeit die deutsche evangelische Kirche zur Feier seines hundertsten Geburtstags. **H. Rahlenbeck.**

Wiclif und der Wiclifismus. — Litteratur: 1. Quellen. Von Wiclifs Werken war bis ins 19. Jahrhundert nur der kleinste Teil gedruckt. Man kannte den Trialogus, der zum erstenmal 1525 in Basel, dann 1753 in einem schlechten Neudruck in Leipzig und Frankfurt ausgegeben wurde und der nun in der trefflichen Ausgabe Gotthard Lechlers unter dem Titel Joannis Wiclif Trialogus cum supplemento Trialogi, Oxoniae 1869 vorliegt. Da der Trialogus im wesentlichen eine knappe Zusammenfassung von Wiclifs großer, zwölf Bücher umfassenden Summa Theologiae enthält, hatte man auch schon bisher im ganzen einen richtigen Einblick in seine Lehre, wie sie sich am Ende seines Lebens gestaltet hat, gewinnen können; nur der Gang ihrer Entwickelung war nicht zu ersehen, so lange nicht die einzelnen Werke nach ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge kritisch bestimmt waren. Erst jetzt, wo dies im wesentlichen geschehen ist, wird man nicht bloß seine Lehre, sondern auch deren Werdegang bis ins Einzelne darzustellen vermögen. Neben dem Trialogus kannte man Wiclifs Buch De Officio Pastorali, das Lechler 1863 herausgab. Von den englischen Schriften (s. Fasciculi Zizanniorum 529 ff.) erschien zuerst seine Predigt „Wycket", Nürnberg 1546 (Oxford 1612, dann 1828 in 4° u. 8°), hierauf die Two Short Treatises against the Orders of the Begging Friars ed. by Thomas James, Oxford 1608, dann die Uebersetzung des NT: New Testament translated of the Latin Vulgat by John Wiclif about 1378 ed. by John Lewis 1730 (die späteren Ausgaben s. bei Buddensieg in der Vorrede zur Ausgabe der Pol. Works p. II); drei Traktate wurden 1851 durch Todd in Dublin herausgegeben: Three Treatises by John Wycklyffe, D. D. 1. Of the Church and her Members, 2. Of the Apostacy of the Church, 3. Of Antichrist and his Meynee. Einen wichtigen Traktat „Determinatio quedam Magistri Johannis Wyclyff de Dominio contra unum monachum" hatte John Lewis in seinem Buche The History of the Life and Sufferings of . . . John Wicliffe mitgeteilt. Aber dieser Traktat ist unvollständig und indem man seine Abfassungszeit auf ein ganzes Jahrzehnt früher verlegte, hat man auch das Auftreten Wiclifs als Kirchenpolitiker um diesen Zeitraum zu früh angesetzt.

Die für die Kenntnis von Wiclifs reformatorischen Gedanken wichtigeren Bücher sind nicht die englischen, sondern die lateinischen, von denen man, abgesehen vom Trialogus, die meisten nur aus den Citaten seines Gegners Thomas Netter von Walden kannte, dessen Doctrinale Antiquitatum Ecclesiae catholicae (um 1427 geschrieben und 1572 zu Venedig gedruckt) für die Kenntnis von W.s Schriften nicht weniger wichtig ist, als die demselben Autor zugeschriebenen Fasciculi Zizanniorum magistri Johannis Wiclif cum tritico ed. by W. W. Shirley, London 1858 in Rer. Brit. SS. medii aevi tom V. Einige kleinere Schriften sind im Pseudo-Knighton und den Werken von Lewis und Vaughan abgedruckt. Zu übersehen sind nicht die Schriften des Karthäuserpriors Stephan von Dolein (bei Olmütz), eines Hauptgegners von Johannes Huß, vornehmlich sein Antiwiclef, der zahlreiche Citate aus Wiclifs Werken enthält (s. Loserth, Die litter. Widersacher des Huß in Mähren, Zeitschr. für Gesch. Mährens und Schlesiens 1 Bd).

Epochemachend wurden erst die Arbeiten Walter Waddington Shirleys, mit dem überhaupt die neuere Wicliffforschung beginnt. Er hat zuerst ein genaues Verzeichnis aller Schriften Wiclifs zusammengestellt: A Catalogue of the Original Works of John Wiclif, Oxford 1865. Hier werden nicht weniger als 96 lateinische und 65 englische Schriften Wiclifs mit ihren Fundorten aufgezählt; desgleichen wird von verlorenen und unterschobenen Werken W.s berichtet, so daß erst von jetzt an ein kritisches Studium derselben möglich wurde. Eine Oxforder Kommission beschloß, eine Auswahl lateinischer und englischer Schriften Wiclifs herauszugeben, ließ sich hierbei aber mehr von sprachlichen und kulturhistorischen als von kirchengeschichtlichen Beweggründen leiten. So wurden denn die englischen Werke W.s zuerst in Angriff genommen. Es erschienen die „Selects English Works of John Wyclif ed. by Thomas Arnold 1869—71, 3 Bde, von denen der 1. und 2. Predigten, der 3. eine Anzahl exegetischer, didaktischer und polemischer Traktate enthält. Neun Jahre später ließ F. D. Matthew, der bedeutendste Wicliffforscher des heutigen England, seine Ausgabe The English Works of John Wiclif, hitherto unprinted, London 1880 erscheinen. Hier sind nicht weniger als 38 kleinere Schriften Wiclifs enthalten.

Mehr als in England wurde und zwar noch vor Shirley für die Wicliffforschung in Deutschland geleistet, wo schon Böhringer vor mehr als einem halben Jahrhundert ein treffliches Bild von dem Lebenswerke Wiclifs entwarf (s. unten). Zu beachten ist, daß Gotthard Lechler seiner Geschichte W.s reiche Auszüge aus dessen Schriften beigab. Vereinzelt ließ dann R. Buddensieg eine der wichtigsten Streitschriften W.s De Christo et suo adversario Antichristo, Gotha 1880 erscheinen. Er hatte damals auch schon eine vollständige Ausgabe der Streitschriften in Angriff genommen und beendet (Leipzig 1883), als die Fünfhundertjahrfeier des Todestages Wiclifs (1884) den Anlaß zur Gründung einer Wiclif-Society gab, die sich die Aufgabe stellte, sämtliche noch ungedruckte Schriften Wiclifs herauszugeben. Bisher liegen 34 Bände vor: 1. und 2. John Wiclifs Polemical Works in Latin ed. R. Buddensieg, London 1883; enthalten 26 Traktate Wiclifs gegen die Bettelorden und das Papsttum, unter ihnen wichtige Flugschriften wie die Cruciata oder De Christo et suo adversario Antichristo u. a. 3. De Civili Dominio 4 Bde, 1. von Reginald Lane Poole, 2.—4. von Loserth herausgegeben, London 1885—1905; wichtig, weil am Beginn der sog. ref.

Periode geschrieben. 4. De Composicione hominis ed. Beer, London 1884. 5. Tractatus de Ecclesia ed. Loserth (dies ist äußerer Umstände wegen der wichtigste Traktat W.s. Von Huß excerpiert, ist er in dieser Gestalt bisher als Hussens geistiges Eigentum bekannt gewesen und bildete die Grundlage zu seiner Verurteilung). 6. Dialogus sive speculum militantis ecclesie ed. Pollard 1886. 7. Tractatus de Benedicta Incarnatione ed. Harris 1886. 8—11. Sermones 1—4 ed. Loserth 1887—1890 (für den böhmischen Wiclifismus wichtig. Viele Predigten und zwar die aufregendsten gingen in Böhmen unter dem Namen des Huß). 12. De Officio Regis ed. Pollard u. Sayle 1887. 13. De Apostasia ed. Dziewicki 1889. 14. De Dominio Divino ed. R. L. Poole 1890. (Beigegeben ist Fitz-Ralph: De Pauperie Salvatoris. Man entnimmt, wie W. von F. R. beeinflußt war.) 15. Quaestiones. De Ente Praedicamentali ed. Beer 1891. 16. De Eucharistia, Tractatus maior ed. Loserth 1893. (Von besonderer Wichtigkeit: er enthält die Abendmahlslehre der Taboriten (mit Ausnahme des Kelches.) 17. De Blasphemia ed. Dziewicki 1894. 18—20. Logica ed. Dziewicki 1895—99. 21—24. Opus Evangelicum (Teil 3 u. 4 führen auch den Sondertitel de Antichristo) ed. Loserth, London 1898. 25. De Simonia ed. Herzberg-Fränkel u. Dziewicki 1898. 26—28. De Veritate Sacrae Scripturae ed. R. Buddensieg, London 1905. 29—30. Miscellanea Philosophica ed. Dziewicki, London 1905 (die Einleitung zu Bd 1 enthält eine Darstellung der Philosophie W.s). 31. Tractatus de Potestate Pape ed. Loserth, London 1907 (bildet neben De Ecclesia die Hauptquelle von Hussens De Ecclesia). Demnächst werden die kleineren kirchenpolitischen Schriften W.s erscheinen, von denen jene besondere Wichtigkeit beanspruchen, die den Jahren 1377 und 1378 angehören, weil sie die innere Entwickelung des Reformators zur Anschauung bringen. Sonstige noch ungedruckte Bücher W.s s. in dem Katalog Shirleys. Ueber einige verlorene Flugschriften W.s s. Loserth HZ 75, S. 475.

Das urkundliche Material bei Rymer Foedera, Raynald Annales, Wilkins Conc. Magnae Brit. vol. III. Die vatikanischen Register, soweit sie durchforscht sind, bringen W.s Namen erst in seiner Verbindung mit Huß, ein Beweis, daß man während der Wirren des Schismas seiner Sache nicht die zu erwartende Aufmerksamkeit geschenkt hat. Zwei Urkunden für W. teilt Twemlow mit in Engl. Hist. Rev. XV, 529. Acts and Monuments by John Foxe II. Urkundliches Material über englische Verhältnisse jener Zeit s. in Loserth Studien zur engl. Kirchenpolitik 1. Teil, SWA 136. (Der zweite Teil enthält in den Beilagen die 33 Konklusionen W.s). Litterae Cantuarienses. Rolls Ser. 85. — Viel brauchbares Material enthält die Historia Eccl. Anglic. v. Harpesfield, Duaci 1622, der aus bischöflichen Archiven schöpfte.

Von zeitgenössischen englischen Geschichtsschreibern kommen in Betracht das Polychronicon Ranulphi Higden ed. by C. Babington and Lumby, vol. 1—9, 1865—86, das W. bei seinen historischen Reflexionen gern zu Rate zog. Der letzte Teil enthält schon Angaben über W. selbst. Auf W. feindlichem Standpunkt, aber wegen der Bannbullen wichtig ist Th. Walsingham, Hist. Anglicana 2 voll. ed. Riley, London 1862/6. Chronicon Angliae 1328—1388 auctore monacho St. Albani ed. Thompson, London 1874. Gesta abbatum monasterii St. Albani, London 1867—69. Ypodigma Neustriae ib. Eulogium Historiarum ed. Haydon ib. 1863. Henrici Knighton Leycestrensis Chronicon ed. Lumby, London 1889—95. Einzelnes zur Geschichte W.s und der Lollarden in Capgrave, The Chronicle of England, London 1858. Von W.s Gegnern: Willelmus Wodeford, Contra Trialogum Wiclefi (Articuli Joh. Wiclefi Angli impugnati a Wilhelmo Wideford) in Brown, Fasc. rer. expetendarum f. 96 ff.

2. Hilfsschriften. Von älteren sind wegen der darin enthaltenen urkundlichen Materialien noch unentbehrlich: Lewis, The History of the Life and Sufferings of the Reverend and Learned John Wicliffe, DD., London 1720; Lowth, The Life of William of Wykeham Bishop of Winchester 2. ed., London 1759; Vaughan, The Life and Opinions of John de Wycliffe, DD., London 1828 (2. ed. 1831). Nicht zu übersehen ist die Einleitung Shirleys in seiner Ausgabe der Fasc. Ziz. (s. oben). Von älteren deutschen Werken über W. verdient die tüchtige Arbeit Friedrich Böhringers, Die Vorreformatoren des 14. u. 15. Jahrhunderts, 1. Hälfte Johannes v. Wykliffe, Zürich 1856 auch jetzt noch genannt zu werden. Sie wurde nur in Bezug auf die Kenntnis der originalen Werke W.s selbst überholt von Gotthard Lechler, Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation. 2 Bde, Leipzig 1873. Der zweite Teil enthält die Geschichte des Wiclifismus (nach dem Tode W.s) in England und Böhmen. Dasselbe in englischer Uebersetzung: Lorimer, John Wycliffe and his English Precursors by Lechler . . . A new edition revised, London 1884. Mehrere biographische Arbeiten erschienen anläßlich der Fünfhundertjahrfeier. Die bedeutendste ist R. Buddensieg, Joh. Wiclif u. seine Zeit, Gotha 1885; M. Burrows, Wiclifs Place in History, London 1881; Pennington, J. Wiclif, Life, Times and Teaching, London 1884; R. Buddensieg, John Wiclif, Patriot and Reformer 1884; Sergeant, John Wyclif, last of the shoolmen and first of the English Reformers 1893; Stevenson, The truth about John Wiclif 1885; Vallier, John Wycliffe, Sa vie, ses oeuvres, sa doctrine 1886.

Einzelne Partien seiner Geschichte behandeln: Loserth, Ueber Wiclifs erstes Auftreten als Kirchenpolitiker in der Zeitschrift für Krones 1895; ders., The beginnings of Wyclifs activity in ecclesiastical politic. Engl. Hist. Rev. 1896; ders., Studien zur englischen Kirchenpolitik, 1. Teil bis zum Ausbruch des großen Schismas (1378), SWA Bd 136; 2. Teil, die

Genesis v. Wiclifs Summa Theologiae und seine Lehre vom wahren und falschen Papsttum. Ebenda Bd 156; ders., Wiclifs Lehre vom wahren u. falschen Papsttum, HZ 99, 237—255. Ueber den Beginn des Angriffs W.s auf die Abendmahlslehre handelt F. D. Matthew, The Date of Wyclifs Attack on Transubstantiation, in Engl. Hist. Rev. 1890 April; ders., The Autorship of the Wycliffite Bible ebenda 1895; R. S. Storrs, John Wyclif and the First English Bible, New York 1880; Wiegand, De Ecclesiae notione quid Wiclif docuerit, Lipsiae 1891. Ueber seinen theologischen Lehrbegriff im allgemeinen handelt Lewald, Die theol. Doctrin Johann Wycliffes nach den Quellen dargestellt und kritisch beleuchtet, ZhTh 1846/47; Delplace, Wycliffe and his teaching concerning the primacy. The Dublin Rev. 1884; Fürstenau, J. v. Wiclifs Lehren von der Einteilung der Kirche und der Stellung der weltlichen Gewalt, Berlin 1900; Heine, W.s Lehre vom Güterbesitz 1903. Für die allgem. Verhältnisse in England: Pauli, Gesch. von England IV, Gotha 1855; ders., Aufsätze zur engl. Geschichte 1870; Green, Gesch. des engl. Volkes 1. Bd; Höfler, Anna von Luxemburg, Denkschriften d. W. Akad. 1870; Trevelyan, England in the age of Wycliffe, London 1899; Oman, The History of England 1377—1485, London 1906 (mit Litteraturvermerken S. 511 ff.); ders., The Great Revolt of 1381, Oxford 1906 (Wycliffes teaching does not influence the rebels). Die übrigen Schriften über den Aufstand von 1381 s. in Groß, The sources and literature of English history, London, New York u. Bombay 1900; Moberly, Life of William of Wykeham, London 1880; Sidney Armitage-Smith, John of Gaunt, Westminster 1904 (wenig brauchbar). Den Wiclifismus in Böhmen behandelt: Loserth, Hus u. Wiclif, Prag 1884, in engl. Uebersetzung: Wiclif and Hus, London 1884 (s. auch den populären Aufsatz v. R. Buddensieg, Wiclif and Huss in „Unsere religiösen Erzieher" 1907); Loserth, Ueber die Beziehungen zwischen englischen und böhmischen Wiclifiten in den Mt des Inst. für österr. Geschichtsforschung XII; Poole, On the intercourse between Engl. and Bohemian Wiclifittes E. H. Rev. 1892; Loserth, Die lateinischen Predigten W.s und ihre Ausnützung durch Hus, ZKG IX; ders., Die Wiclifsche Abendmahlslehre und ihre Aufnahme in Böhmen, Mt des Ver. f. Gesch. d. Deutschen in Böhmen XXX; Förster, Wiclif als Bibelübersetzer, ZKG XII; Ward, Wyclif and the beginning of the Reformation, London 1888; Loserth, Neuere Erscheinungen der Wicliflitteratur, HZ 41. Die gesamte Litteratur über die Lollarden s. RE XI, 615—626 (Buddensieg). S. auch W. Capes' History of the English Church in the Fourteenth and Fifteenth Centuries (in Stephens and Hunts History of the Engl. Church), London 1900.

1. Wiclifs Leben. Man nennt heute Johannes von Wiclif den hervorragendsten unter allen Vorreformatoren. Und mit Recht. Denn von allen ist er es fast allein, dessen Wirken heute noch deutliche Spuren aufweist und auf den heute noch große kirchliche Gemeinschaften als auf ihren Ursprung zurückführen. Wiewohl sich schon die Reformatoren des 16. Jahrhunderts mit seinem Leben und Wirken befaßt und die eine und andere seiner Schriften gekannt und ihn selbst danach gewürdigt haben, so wächst er doch an Bedeutung und in der Wertschätzung der Welt erst in unseren Tagen, seitdem man seine Schriften näher kennt, von denen bis in die letzten Jahre herab nicht wenige an Zahl und bedeutsamem Inhalt durch den Druck veröffentlicht worden sind. Wohl steht die Forschung über sein Leben und Wirken auch heute noch vor manchem Rätsel, namentlich sind noch manche Ereignisse aus der Zeit seines akademischen Wirkens in Dunkel gehüllt, im wesentlichen aber läßt sich sein Werdegang doch schon ziemlich erkennen und damit auch der Grund, weshalb er über die anderen Vorreformatoren hinaus eine so bedeutende Stellung in der Geschichte gewann.

Wiclif ist die nach Lechlers Vorgang in Deutschland angenommene Schreibung seines Namens, richtiger ist nach den Ergebnissen der Forschung Matthews die Schreibung Wyclif. Das Haus, dem er entstammte, ein altsächsisches in Yorkshire angesessenes, ist in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ausgestorben. Es ist bis an sein Ende katholisch geblieben. Das Geschlecht war in den Tagen Wiclifs ein sehr ausgebreitetes. Seine Familie hatte ihren Sitz in Wycliffe-on Tees, zu dem ein kleiner heute verschwundener Weiler — Spreswell — gehörte, der eine gute Meile von Richemont entfernt war. Hier wurde Johann von Wiclif geboren. Sein Geburtsjahr wird in gleichzeitigen Quellen nicht vermerkt, und die Angaben über sein Alter, die sich in seinen Schriften finden, sind so allgemein gehalten, daß man ihnen nichts Sicheres zu entnehmen vermag. Nur so viel lassen sie doch erkennen, daß man sein Geburtsdatum eher etwas vor als nach 1320 ansetzen muß.

Seine Kindheit und Jünglingszeit fällt in die Jahre, in denen England nach außen hin ein steigendes Ansehen gewann und die kirchenpolitische Stellung des Landes durch eine großzügige Politik gezeichnet war. Er gewann Eindrücke, die in der Folge schwer zu verwischen waren. Man darf annehmen, daß er die Anfangsgründe seiner Ausbildung in der Heimat erhalten hat. Wann er die Universität Oxford, mit der er fortan bis in

seine letzten Lebensjahre aufs engste verbunden blieb, bezog, darüber fehlen alle Nachrichten. Es ist ja sicher, daß an den mittelalterlichen Universitäten auch Knaben inskribiert wurden, aber das gehörte doch zu den Ausnahmen. Der Gang, den die Universitätsstudien jener Zeit nahmen und den sonach auch Wiclif einschlug, ist bekannt. Es werden die Vierziger Jahre gewesen sein, in die — etwa seit 1345 — Wiclifs Oxforder Studium fällt. Die Universität war durch eine Reihe glänzender Namen wie Roger Bacon, Robert Grosseteste, Thomas Bradwardine, Wilhelm Occam, Richard Fitzralph u. a. in hohen Ruf gekommen. Den Schriften Occams dankte Wiclif reiche Belehrung. Lebhaft war sein Interesse für Naturwissenschaften und Mathematik. Am eifrigsten freilich wandte er sich dem Studium der Theologie und des Kirchenrechtes zu. Als Philosoph gewann er frühzeitig Anerkennung. Selbst seine Gegner bewundern die Schärfe seiner Dialektik. Seine Schriften erweisen ihn endlich auch als Kenner des römischen und vor allem des heimischen Rechtes und der vaterländischen Geschichte, für die er mit Vorliebe das große Werk Ranulphs von Higden (Cestrensis) zu Rate zog.

An der Universität fehlte es nicht an scharfen Reibungen politischer und wissenschaftlicher Natur. Wie andere Universitäten des Mittelalters war auch die Oxforder in Nationen geteilt; es gab hier zwei: die nördliche — Boreales — und die südliche — Australes, von denen eine jede ihren selbstgewählten Prokurator besaß. Folgten die Borealen — und ihnen schloß sich Wiclif an — antikurialen Überlieferungen, so hielten sich die Südländer an das kuriale System. Nicht minder heftig war der Widerstreit zwischen den Nominalisten und Realisten. Unter diesen Streitigkeiten ging Wiclifs Studienzeit hin. Eine in der Nähe von Wiclifs Geburtsort — auf Bernard-Castle — ansässige Familie hatte in Oxford das nach ihr genannte Balliol-College gestiftet. Ihm gehörte Wiclif zuerst als Scholar, dann als Magister an, bis er, spätestens 1360, zum Vorstand gewählt wurde. Als er auf die Präsentation des Colleges hin im Mai 1361 die Pfarre Fylingham in Lincolnshire erhielt, mußte er zwar die Vorstandschaft von Balliol aufgeben, war aber doch nicht genötigt, sein Pfarramt zu versehen, vielmehr erhielt er die Genehmigung, in Oxford leben zu dürfen; so bewohnte er urkundlichen Zeugnissen zufolge 1363 einige Räume in den Gebäuden des Queen-Colleges. Sein Emporkommen an der Universität zeigt den regelmäßigen Gang. Hatte er sich als Baccalaureus in den Artistenfakultät vornehmlich mit naturwissenschaftlichen und mathematischen Studien beschäftigt, so hatte er als Magister die Befugnis, auch über Gegenstände der Philosophie zu lesen. Gewann er durch seine philosophischen Studien schon früh einen klangvollen Namen: von ausschlaggebender Bedeutung wurden seine Bibelstudien, die er, seitdem er Baccalaureus der Theologie geworden, eifrig betrieb. „Seine Treue, seine Umsicht und sein Fleiß" bewogen den Erzbischof von Canterbury, Simon Islip, ihn zum Vorstand der von ihm gestifteten Canterbury Hall zu ernennen (1365, Dezember 9), in der zwölf junge Männer für ihr geistliches Amt ausgebildet werden sollten. Islip hatte die Stiftung ausschließlich Weltgeistlichen zugedacht; als er aber im April des folgenden Jahres gestorben war, übertrug sein Nachfolger Simon Langham, ein Mann mönchischer Denkart, die Leitung des Kollegiums einem Mönche. Wohl appellierte Wiclif dagegen nach Rom, aber die Entscheidung in dem Prozesse, der sich sehr in die Länge zog, fiel zu seinen Ungunsten aus. Man würde der Sache kaum gedenken, hätten nicht schon Zeitgenossen Wiclifs wie William Woodford darin ganz irrigerweise die Genesis seiner späteren so wuchtigen Angriffe auf Papst- und Mönchtum gesehen.

Zwischen den Jahren 1366—1372 wurde er Doktor der Theologie. Als solcher hatte er das Recht, Vorlesungen über systematische Theologie zu halten, und er wird dies Recht wohl eifrig ausgeübt haben. Wenn man freilich die Entstehung seiner Summa mit diesen Vorlesungen in Zusammenhang bringt, so ist das ein großer Irrtum, denn die Summa dankt anderen Anlässen ihre Entstehung. Im Jahre 1368 gab Wiclif seine Pfarre Fylingham auf und übernahm die Rektorei von Ludgershall in Buckinghamshire, nicht allzuweit von Oxford gelegen, ein Amt, das ihm gestattete, seine Verbindungen mit der Universität aufrecht zu halten. Sechs Jahre später erhielt er durch königliches Dekret die Kronpfarre Lutterworth in Leicestershire, die er bis zu seinem Tode inne hatte. Eine Pfründe an der Kollegialkirche von Westbury hat er bald aufgegeben, wohl weil es seiner Ueberzeugung widersprach, mehrere Pfründen in einer Hand zu vereinigen, ohne in allen die Seelsorge ausüben zu können.

In Oxford entfaltete er eine umfassende Thätigkeit als akademischer Lehrer; hier schrieb er seine ersten reformatorischen Schriften und errang auch als Kanzelredner bedeutende Erfolge. All das hätte Wiclif seine hohe Stellung in der Geschichte nicht ver-

schaffen können; diese erlangte er durch seine kirchenpolitische Thätigkeit, in die er in der Mitte der Siebenziger Jahre eintritt und mit der er sein Wirken in reformatorischem Sinne beginnt. Wir finden ihn 1374 mit unter den englischen Gesandten beim Friedenskongreß in Brügge. Man hat seitens der älteren und neueren Wicliffforschung die Meinung vertreten, daß er diesen ehrenvollen Ruf der mutigen und temperamentvollen Haltung verdankte, mit der er im Jahre 1366 die Interessen seines Vaterlandes berechtigten oder unberechtigten Ansprüchen des Papsttums gegenüber vertrat. Man meint, er müsse sich damals schon einen bedeutenden Namen „als Patriot und Reformer" erworben haben. Dies führt uns naturgemäß zur Beantwortung der Frage, wie Wiclif zu seinen reformatorischen Ideen gekommen ist. Man hat auch hierüber viele falschen Annahmen, namentlich was seine angebliche Abhängigkeit von älteren Reformparteien in der Kirche betrifft. Am wenigsten darf man hierbei an die Waldenser denken, die es in England kaum gegeben, wohl aber muß man als die Quelle seiner eigenen reformatorischen Thätigkeit das durchdringende Studium der Bibel und vor allem der kirchenpolitischen Gesetzgebung seiner und der unmittelbar vorhergehenden Zeit ansehen. Er kennt die kirchenpolitischen Tendenzen, von denen die ruhmvollen Regierungen, die England im 14. Jahrhundert besaß, getragen waren, auf das genaueste; die Vorgänge unter Eduard I., dem populärsten Könige Englands, sind ihm geradezu vorbildlich gewesen; er hat sich nicht bloß die damalige Begründung des Widerspruchs des Parlaments päpstlichen Anmassungen gegenüber angeeignet, sondern sich auch in der Methode des Kampfes und in dem Verhalten zur Frage des weltlichen Besitzes der Kirche an das von Eduard I. gegebene Beispiel gehalten. Manche Sätze aus seinem Buche von der Kirche erinnern geradezu an die Einsetzung jener Kommission von 1274, deren Thätigkeit dem englischen Klerus so viel Schmerz und Kummer bereitete. Das Beispiel Eduards I. sollte nach Wiclifs Wünschen von den Regierungen seiner Zeit nachgeahmt werden: nur mit verschärften Mitteln und zu höheren Zwecken — zu solchen, die eine Reformation des gesamten kirchlichen Wesens bezweckten. Und nicht anders ist es um die kirchenpolitische Gesetzgebung Eduards III. bestellt, die Wiclif in allen ihren Phasen kennt — er war hier schon Zeitgenosse — und billigt. Die Motive dieser Gesetzgebung finden sich später fast wortgetreu in den politischen Flugblättern Wiclifs wieder. Seine Tendenzen fußen durchaus auf der englischen Gesetzgebung unter Eduard I. und dessen gleichnamigen Enkel.

Wiclifs erstes Auftreten als Kirchenpolitiker wird von älteren und neueren Forschern mit der Frage des Lehenszinses in Verbindung gebracht, den England seit den Tagen Johanns ohne Land an die Kurie zu zahlen, aber schon seit 33 Jahren nicht mehr entrichtet hatte, bis er endlich 1365 von Urban V. in drohendem Tone verlangt wurde. Es wird gesagt, daß das ganze Land über diese Forderung des Papstes in eine patriotische Aufregung geraten sei und das Parlament sie im Mai des nächsten Jahres mit der Motivierung abgelehnt habe, daß weder König Johann noch ein anderer das Recht hatte, England ohne dessen eigene Zustimmung einer fremden Macht zu unterwerfen. Sollte der Papst den Versuch machen, seine Forderung mit Gewalt durchzusetzen, so werde man ihm mit geeinten Kräften entgegentreten. Urban V. erkannte den Fehler, den er gemacht, und ließ seinen Anspruch fallen. So sicher gestellt die Forderung des Papstes auch ist, von einer patriotischen Aufregung im Lande war keine Rede. Auch wurde das Geld nicht drohenden Tones verlangt, vielmehr sollte es den Intentionen des Papstes zu Folge dazu dienen, um das englische Staatsgebiet auf dem Kontinent von den „bösen Gesellschaften" (**comitivae**), die ganz West- und Südeuropa mit Plünderungen heimsuchten, befreien zu helfen. Daß im Parlamente übrigens scharfe Worte gehört wurden, steht fest und war bei den engen Beziehungen des Papsttums zu dem Erbfeinde Englands — dem französischen Königtum — auch nicht anders zu erwarten. Bei dieser Nationalangelegenheit soll auch Wiclif beteiligt gewesen sein; man meint, er habe als theologischer Beirat der Regierung gedient und über die Lehenszinsfrage eine Streitschrift verfaßt, die einem ungenannten Mönch gegenüber die Haltung der Regierung und des Parlamentes verteidigt. Das erste Auftreten Wiclifs als Kirchenpolitiker in vollem Sinne des Wortes würde demnach in das Jahr 1365 bezw. 1366 fallen. Aber diese Streitschrift, die wir bisher aus dem unvollständigen und unkorrekten Abdruck von Lewis kennen, gehört nicht in die genannten Jahre, sondern dankt Fragen ihr Entstehen, die erst ein Jahrzehnt später aufgeworfen wurden.

Wiclifs kirchenpolitische Thätigkeit, sie mochte sich bisher schon in den engeren Oxforder Kreisen geltend gemacht haben, wird erst seit seiner Anteilnahme an dem Friedenskongreß von Brügge eine bedeutendere. Dort wurden nämlich (1374) zwischen Frankreich und

England Verhandlungen über den Frieden gepflogen und gleichzeitig von Beauftragten der englischen Regierung mit Vertrauensmännern des Papstes über Abstellung der kirchlichen Beschwerden Englands verhandelt. Unter den Mitgliedern dieser Kommission, die durch ein Dekret vom 26. Juli 1374 dahin abgeordnet wurde, befand sich auch Wiclif. Wenn man nun gemeint hat, daß er diesen Beweis von Vertrauen seinem bisherigen Auftreten gegen die Übergriffe des Papsttums dankte, so vergißt man dabei ganz, daß die Wahl eines schroffen Gegners des avignonesischen Systems die Friedensverhandlungen eher gestört als gefördert hätte und daß er beigezogen wurde als „purer" Theologe, wie er selbst sich bezeichnet, da neben Civilisten und Kanonisten auch ein tüchtiger Bibelkenner gehört werden sollte.

Hierzu bedurfte es keines glänzenden Namens noch weniger eines schroffen Anwalts der staatlichen Interessen. So war beispielshalber Wiclifs Vorgänger in einer ähnlichen Aufgabe der Mönch John Owtred, der noch bei einer Gelegenheit den Satz verteidigt, der hl. Petrus habe geistliche und weltliche Macht in seiner Hand vereint, also just das Gegenteil von dem, was Wiclif lehrte. Dieser Mönch gehörte in den Tagen der Mission von Brügge noch zu Wiclifs guten Freunden. Man wird nach alledem begreifen, daß die bisherige Wicliffforschung diese Mission, bei der Wiclif übrigens keineswegs eine leitende Stelle zugedacht war, für die Entwickelung des Reformators viel zu hoch angeschlagen hat. Wird sie doch sogar in eine Parallele gestellt zum Aufenthalt Luthers in Rom!

Bis jetzt konnte Wiclif aber, selbst in den Augen strenger Kurialisten noch als Vertrauensmann gelten. Seine Opposition gegen das herrschende Kirchenregiment hat sich ganz unbemerkt entwickeln können. Daher klagt eine etwas jüngere aber gut unterrichtete Quelle, daß es im Anfange schwer hielt, seine Ketzereien zu erkennen. Es sind mehr philosophische als rein theologische oder kirchenpolitische Fragen gewesen, über die man zuerst in Oxford in akademisch-scholastischer Weise stritt. Man kennt aus den Angaben Waldens die Männer, mit denen Wiclif zu thun hatte, aber die wenigsten Schriften, die im akademischen Streite gewechselt wurden, sind erhalten geblieben. Man kennt seine Polemik mit dem Karmelitermönche Johannes Kyningham (Fasc. Ziz. S. 3): Der Streit betrifft philosophische Probleme, erst später treten die theologischen (utrum Christus esset eius humanitas) und kirchenpolitischen (de dominatione civili, de dotatione ecclesie) in den Vordergrund. Völlig unbekannt waren bisher seine Kämpfe mit John Owtred und William Wynham (oder Wyrinham) und so auch die älteren Streitigkeiten mit seinem ungleich bedeutendern Gegner William Wadeford. Wenn man bedenkt, daß es einst Owtreds Aufgabe war, die staatlichen Interessen Englands gegen die Ansprüche Avignons in Schutz zu nehmen, so wird man in ihm eher einen Gesinnungsgenossen als einen Gegner Wiclifs zu erblicken haben. Das war er auch. Doch rückt Wiclif schon ein Stück von Owtred ab. Behauptet dieser z. B. noch, daß ein jeder eine Sünde begeht, der die weltlichen Herren dahin hält, den Klerus, selbst jenen, der sich in sündhaftem Zustand befindet, seiner Temporalien zu berauben, so tritt schon hier der vollste Gegensatz zu Wiclif in die Erscheinung, der seinen Satz dahin formuliert, daß jene Priester eine Sünde begehen, die den Papst anreizen, weltliche Herren zu exkommunizieren, wenn diese dem sündhaften Klerus die Temporalien entziehen; oder wenn er schon jetzt seinen späteren Lieblingssatz ausspricht: Ein Mensch im Zustand der Sünde hat kein Anrecht auf Herrschaft. — Über einen anderen Gegner Wiclifs haben erst die Forschungen der letzten Tage einiges Licht verbreitet: es war der Mönch William Wynham vom Benediktinerkloster des hl. Alban, in welchem die wicliffeindliche Strömung noch andere Wortführer fand. Dieser Benediktiner — Professor der Theologie in Oxford — war es, der, wie Wiclif auf das Bitterste klagte, die Streitigkeiten, die bisher auf akademischem Boden ausgefochten worden waren, auf die Gasse trug. Das wäre wohl auch sonst geschehen, da sie in letzter Linie doch jene Grundsätze berührten, die im englischen Parlamente der Kurie gegenüber laut wurden. Wiclif selbst hat uns erzählt (Sermones III, 199), wie er unter dem tiefen Eindruck seiner biblischen Studien auf die grellen Kontraste zwischen dem, was die Kirche ist und sein soll, und auf die Notwendigkeit, sie zu reformieren, gekommen. Seine Reformideen betonen zunächst die Verderblichkeit der weltlichen Herrschaft des Klerus und ihre Unvereinbarkeit mit der Lehre Christi und der Apostel, berührten sich demnach mit den Tendenzen, von denen das sog. gute Parlament getragen war. Da wurde eine lange Bill — sie zählte 140 Titel — zusammengestellt, in welcher laute Beschwerden über die Übergriffe der Kurie erhoben wurden: alle Reservationen und Provisionen sollten beseitigt, die Ausfuhr des Geldes verboten und die fremden Kollektoren entfernt werden.

In dieser Zeit erst tritt Wiclif bedeutender auf. Seine Gönner findet er unter den „Herren“, bei denen der Gedanke einer Säkularisierung des englischen Kirchengutes Anklang findet. Kein Geringerer als der Herzog Johann von Lancaster ist sein Beschützer. Jetzt genügt ihm seine Lehrkanzel nicht mehr, um seine Ideen zu verkünden. Schon seit seiner Heimkehr von Brügge hatte er begonnen, sie in Flugschriften und in größeren Werken zu verkünden. Im Kampfe um sie ist sein großes, zwölf Bände fassendes Werk: die Summa Theologiae entstanden. Schon in den ersten Büchern „von der göttlichen Herrschaft“ und „von den zehn Geboten“ tritt er gegen die weltliche Herrschaft des Klerus auf. In weltlichen Dingen steht der König höher als der Papst. Das Einsammeln von Annaten und Ablaßgeldern sei eine Simonie. Aber erst mit seinem großen Werke De Civili Dominio greift er in die Politik des Tages ein. Hier finden sich als Niederschlag jener Ideen, von denen das gute Parlament beherrscht war, Lehren, die der Kirche jede weltliche Herrschaft absprechen. Von seinen Sätzen scheinen einzelne förmlich der langen Bill des guten Parlaments entnommen zu sein. Hier finden sich die vehementesten Klagen gegen das ganze avignonische System mit seinen Provisionen, Exaktionen, der Vergeudung des Armengutes durch untaugliche Priester u. s. w. Hierin Wandel zu schaffen, ist Sache des Staates. Treibt der Klerus mit dem Kirchengut Mißbrauch, muß es ihm genommen werden, und thut es der König nicht, so verletzt er seine Pflicht. In diesem Werke finden sich 18 scharf markierte Thesen, die ihre Spitze insgesamt gegen das herrschende Kirchenregiment und den weltlichen Besitz der Kirche richten. Wiclif hatte sie im Herbste und Winter 1376 seinen Schülern in Oxford vorgetragen, nachdem er sie schon zuvor in akademischen Streitschriften gegen Männer wie William Wadeford, William Wynham und andere in Erörterung gezogen hatte. Wiclif hätte, wie bemerkt, es gern gesehen, wenn der Streit auf die Katheder beschränkt geblieben wäre, bald aber, klagt er, „pfiffen die Spatzen von allen Dächern davon“, geistliche und weltliche Würdenträger nahmen hiervon Kenntnis und während die ersten ihn in einen lebhaften Streit verflochten und um die kirchlichen Zensuren für ihn nachsuchten, empfahl er sich den weltlichen Machthabern durch seine lebhaften Angriffe auf den weltlichen Besitz des Klerus. Für Wiclif war damit eine Zeit außerordentlicher Fruchtbarkeit auf litterarischem Gebiete gekommen, die erst mit seinem Tode endet.

Es ist ganz zweifellos, daß Wiclif von dem Wunsche beseelt war, daß die einzelnen seiner Sätze in die Wirklichkeit umgesetzt würden: die Kirche muß arm sein, wie sie es in den Tagen der Apostel gewesen, ist jetzt einer seiner Hauptsätze. Noch ist er ein warmer Freund der Bettelmönche, und sie sind es, die der Herzog von Lancaster beauftragt, den kühnen Mann zu verteidigen. Wiclif mag in den Erläuterungen, mit denen er später notgedrungen seine Thesen versah, noch so eifrig versichern, es sei seine Absicht nicht, die weltlichen Herren zur Einziehung des Kirchengutes anzuspornen: die wahre Tendenz liegt doch unverhüllt da, wie denn auf diese Lehren hin das an kirchlichen Stiftungen reichste Land — Böhmen — in kürzester Zeit fast das gesamte Kirchengut eingezogen und einen ungeheuren Umsturz in den Besitzverhältnissen zuwege gebracht hat. Da es solche Ansichten sind, die ihm die Anklagen bei der Kurie und ihre Verurteilung zugezogen haben, so müssen sie stark betont werden. Den Plänen Lancasters mußte es durchaus entsprechen, eine Persönlichkeit wie Wiclif an seiner Seite zu haben. In London gewannen dessen Lehren überall Boden; zahlreiche Mitglieder des Herrenstandes schlossen sich an ihn an, aber auch das niedere Volk hörte seine Predigten gern. Er trat in verschiedenen Kirchen Londons als gefeierter Kanzelredner auf: ganz London war seines Rufes voll.

Die ersten, die sich wider die Thesen erhoben, waren Mönche aus den besitzenden Orden, denen seine Theorien zunächst Gefahr drohten. Die Universität Oxford und den Episkopat traf später der Tadel des Papstes: sie hätten ihre Pflicht nicht erfüllt, so daß man den Einbruch des bösen Feindes in den englischen Schafstall eher in Rom als in England merke. Doch waren auch die Bischöfe nicht unthätig geblieben, wenngleich sie die Sache lieber auf heimatlichem Boden entschieden hätten. Wiclif wurde auf den 19. Februar 1377 vor den Bischof von London William Courtenay geladen, um, wie eine Quelle ironisch sagt, „von den Wunderdingen Kunde zu geben, die seinem Munde entströmt waren“. Man kennt die Anschuldigungen nicht, auf die hin er zur Verantwortung gezogen wurde, da es zu einer eigentlichen Verhandlung nicht kam. Der Herzog von Lancaster, der Großmarschall Heinrich Percy und andere Freunde begleiteten Wiclif. Lancaster hatte ihm vier Bettelmönche als Verteidiger mitgegeben, die in einer das Armutsideal berührenden Frage gewiß gern mitwirkten. Eine große Volksmenge sammelte sich

in der Kirche an. Gleich beim Eintritt in die Kirche gerieten die Parteien hart aneinander. Ein lebhafter Wortwechsel entspann sich zwischen dem herrischen Bischof und Wiclifs Beschützern. Lancaster erklärte, er werde den Übermut des englischen Klerus zu beugen wissen, und seien seine Mitglieder — Courtenay stammte mütterlicherseits aus königlichem Geblüt — selbst dem edelsten Stamm entsprossen: ganz zweifellos ein Hinweis auf die Säkularisationsgedanken, mit denen er sich trug. Die Versammlung löste sich auf, die Lords zogen mit ihrem Schützling ab.

Mit der größten Erbitterung blickte der größte Teil des englischen Klerus auf diese Vorgänge zurück. Auf Wiclif gingen nun schwere Angriffe nieder, die im zweiten und dritten Buch seines Werkes vom bürgerlichen Regiment ihren Widerhall finden. Diese Bücher tragen einen stark polemischen Zug an sich, was uns nicht wundert, denn Wiclifs Gegner warfen ihm Blasphemie und Skandalsucht, Hochmut und Ketzerei vor. Man entnimmt seinen Ausführungen, daß er ganz offen zur Säkularisierung des englischen Kirchengutes geraten habe und die regierenden Parteien in England mit ihm die Ueberzeugung teilten, daß man die Mönche viel besser unterhalten könnte, wenn ihnen die Sorge für das Weltliche abgenommen wäre. Wenn man bedenkt, daß diese Sprache in einer Zeit geführt wird, in der sich das Papsttum wegen des Krieges mit den Florentinern in der heftigsten Notlage befand, so wird man sich die Erbitterung vorstellen, mit der man in Rom von dem alten Schlachtruf der Minoriten vernahm: die Kirche muß arm sein, wie in den Tagen der Apostel. Unter solchen Umständen erließ Gregor XI., der im Januar 1377 von Avignon nach Rom gegangen war, am 22. Mai fünf Bullen gegen Wiclif, die an den Erzbischof von Canterbury und den Bischof von London, an Eduard III., an den Kanzler und die Universität gerichtet waren. In der Beilage waren die 18 Thesen angeführt und wurden als irrtümlich, kirchen- und staatsgefährlich verurteilt.

Man darf wohl sagen, daß erst jetzt die reformatorische Thätigkeit Wiclifs beginnt; denn all die großen Werke, aus denen sein Hauptgebäude — die Summa Theologiae — besteht, stehen mit der Verurteilung der 18 Thesen in einer engeren oder loseren Verbindung und die ganze litterarische Thätigkeit Wiclifs in seinen letzten Jahren ruht auf diesem Fundamente.

Zunächst ging die Hoffnung seiner Gegner, ihn auch als Revolutionär in politischen Dingen erscheinen zu lassen, nicht in Erfüllung; vielmehr war die Lage Englands eine solche, daß Wiclifs Gegner wie gelähmt waren: Am 21. Juni 1377 starb Eduard III., dessen ruhmloses Ende einen traurigen Kontrast zu den glänzenden Tagen von Crécy und Maupertuis bildet. Sein Nachfolger Richard II. stand unter dem Einfluß Lancasters, und dieser war Wiclifs Gönner. So kam es, daß die Bullen gegen Wiclif, wiewohl vom 22. Mai datiert, erst am 18. Dezember zur öffentlichen Kenntnis gelangten. Im Parlamente, das sich im Oktober versammelte, kam es auch diesmal zu scharfen Kundgebungen wider die Kurie. Unter den Gutachten, die Wiclif damals auf Weisung der Regierung für das Parlament ausarbeitete, spricht sich eines mit aller Entschiedenheit gegen die Aussaugung Englands durch die Kurie aus.

Als die Zensurierung seiner Thesen in England bekannt wurde, suchte Wiclif die öffentliche Meinung für sich zu gewinnen; er reichte erst seine Thesen beim Parlamente ein und sandte sie dann auch als Flugschrift unter die Menge: allerdings nicht, ohne ihnen erklärende, einschränkende und hie und da mildernde Erläuterungen mitzugeben. Nach der Vertagung des Parlaments wurde Wiclif in Gemäßheit der päpstlichen Aufträge zur Verantwortung gezogen. Im März 1378 erschien er im erzbischöflichen Palaste zu Lambeth, um sich zu verteidigen. Noch war die Voruntersuchung nicht beendet, als eine lärmende Volksmenge es versuchte, ihn mit Gewalt zu befreien; auch die Königinmutter Johanna hatte für ihn Partei ergriffen. Die Bischöfe, die so von zwei Seiten eingeschüchtert waren, begnügten sich, dem Reformator zu untersagen, über die strittigen Lehrsätze noch weiterhin zu sprechen. In Oxford hatte allerdings der Vizekanzler, der Weisung der päpstlichen Bulle gemäß, den Reformator eine Zeit lang in die „schwarze Halle" gesetzt, aus der er aber auf das Drängen seiner Freunde bald wieder befreit wurde: und nicht bloß das: der Vizekanzler selbst mußte bald darauf dies sein Vergehen gegen Wiclif mit einer Haft in der schwarzen Halle büßen. Gegen den Gebrauch, jemanden, der 44 Tage in einer Exkommunikation bleibt, auch von Staatswegen in Haft zu legen, schreibt Wiclif seine Abhandlung De Incarcerandis fidelibus, in der er verlangt, daß es Exkommunizierten gestattet sein solle, von päpstlichen Exkommunikationen an den König und seinen Rat zu appellieren, schließlich legte er die ganze Streitsache der

Öffentlichkeit vor und zwar so, daß auch die Laienwelt davon Kenntnis nahm. Er schrieb seine 33 Konklusionen, diesmal nicht bloß in lateinischer, sondern auch in englischer Sprache. Die Volksmassen, ein Teil der Großen, sein alter Gönner Lancaster standen auf seiner Seite. Ehe von Rom ein weiterer Schritt in seiner Angelegenheit gethan wurde, starb Gregor XI. Eben war Wiclif mit der Abfassung eines Werkes beschäftigt, das zu seinen bedeutendsten gehört: Das Buch von der Wahrheit der hl. Schrift. Je mehr sich der Streit mit seinen Gegnern vertieft hatte, um so mehr zog sich Wiclif auf die hl. Schrift als das Fundament aller christlichen Lehrmeinung zurück, und immer nachdrücklicher weist er auf sie als auf die einzige Norm des Glaubens hin. Ihm dieses feste Fundament unter den Füßen hinwegzuziehen, war die wenig dankenswerte Aufgabe seiner Widersacher und, sie zu widerlegen, schrieb er sein Buch, in welchem er die Beweise erbringt, daß die hl. Schrift allein die volle Wahrheit enthalte und, als von Gott gegeben, allein Autorität habe. Wie die Bibel heilig und durch und durch wahrhaftig ist, so darf sie auch — ein deutlicher Hinweis auf die eigenen Bibelforschungen — von dem katholischen Doktor durchforscht werden. Es fehlt auch in diesem Buche nicht an Hinweisen auf die Umstände, unter denen die Verurteilung der 18 Thesen erfolgt war; das ist auch bei seinen folgenden Büchern: „Von der Kirche", „vom Amte des Königs" und „von der Gewalt des Papstes" der Fall, die insgesamt in der kurzen Spanne von kaum zwei Jahren (1378/9) abgefaßt sind. Da alle Welt, lehrt er, unter der Kirche den Papst und die Kardinäle versteht, denen zu gehorchen zum Seelenheil notwendig sei, so muß man ihr den Unterschied zwischen dem, was die Kirche ist und was der gemeine Mann unter ihr versteht, klar machen. Die Kirche ist die Gesamtheit all derer, die von Ewigkeit her zur Seligkeit bestimmt sind. Sie enthält in sich die triumphierende Kirche im Himmel, die schlafende im Fegefeuer und die streitende, das sind die Menschen auf Erden. Kein von Ewigkeit Verworfener hat Teil an ihr. Es ist nur eine allgemeine Kirche und außer ihr kein Heil. Ihr Haupt ist Christus. Kein Papst darf sagen, daß er das Haupt der Kirche sei, denn er weiß nicht einmal, ob er zu den Erwählten gehört, also Mitglied der Kirche ist. Man würde irren, wollte man annehmen, daß Wiclifs Lehre von der Kirche — die auf Huß (s. Bd VIII S. 479, 6) einen solchen Eindruck gemacht hat, daß er sie sinn- und wortgetreu aufgenommen hat — erst unter dem Einfluß des großen Schismas ausgebildet wurde. In ihren Grundzügen liegt sie schon in De Civili Dominio vor. Wie eng der Inhalt des Buches von der Kirche mit der durch Gregor XI. verkündigten Verurteilung der 18 Thesen zusammenhängt, sieht man fast aus jedem Kapitel. Die Angriffe auf Gregor XI. werden immer schonungsloser und gehen an einzelnen Stellen ins Maßlose über. Mit größerem Nachdruck als jemals früher tritt er für das Armutsideal und gegen jede Art weltlicher Herrschaft des Klerus in die Schranken. Eng an dieses schließt sich sein Buch „vom Amte des Königs" (De Officio Regis) an. Sein Inhalt war schon durch die letzte der 33 Konklusionen angezeigt. Man muß über die Machtbefugnisse des Königtums unterrichtet sein, damit ein jeder wissen kann, wie sich die Gewalten, die priesterliche und das königliche, „in der Harmonie des kirchlichen Körpers zu unterstützen haben". Die kgl. Gewalt, lehrt er, ist durch das Zeugnis der hl. Schrift und der Kirchenväter geweiht. Christus und die Apostel haben dem Kaiser den schuldigen Tribut gegeben. Der König ist der Diener Gottes. Sehr sündigt, wer sich seiner Gewalt widersetzt, denn diese rührt unmittelbar von Gott her. Daher appellierte Paulus an den Kaiser, und müssen die Unterthanen, vor allem der von den Königen erhaltene Klerus diesen den schuldigen Tribut zahlen. Dafür giebt die weltliche Gewalt Schutz, Gericht und am jüngsten Tage Rechenschaft über seine Verwendung. Die Ehren, die auf weltlicher Herrschaft fußen, gebühren dem König, dem Priester die, die auf den Vorzügen des geistlichen Amtes beruhen. Worin besteht das Amt des Königs? Er hat sein Reich in kluger Weise zu verwalten. Seine Gesetze stehen mit denen Gottes im Einklang. Von Gottes Gesetz sind seine Rechte abzuleiten: auch jene, die er dem Klerus gegenüber hat. Wenn ein Geistlicher sein Amt vernachlässigt, ist er ein Verräter des Reiches, den der König zur Verantwortung zieht. Daraus folgt, daß der König eine „evangelische" Herrschaft über ihn hat. Jeder Geistliche muß die Gesetze des Staates achten. Zur Bekräftigung dieses Grundsatzes leisten die Erzbischöfe in England in die Hände des Königs ihren Eid und in Hinsicht darauf empfangen sie ihre Temporalien. Das ist ein auf dem Recht begründetes Verhältnis. Der König muß seine armen Vasallen vor jeder Unbill schützen, die sie an ihrem Vermögen erleiden könnten: wenn ihnen also der Klerus durch den Mißbrauch der Temporalien Schaden zufügt, hat sie der König zu schützen. Wenn der König dem Klerus die Temporalien giebt, unterstellt er ihn seiner Jurisdiktion, und davon können

ihn auch die Verfügungen späterer Päpste nicht frei machen. Stützt sich trotzdem der Klerus auf solche, so muß er vom König zum Gehorsam gezwungen werden. Man entnimmt dem Gesagten, daß sich auch dieses Buch gleich dem Vorhergehenden und Nachfolgenden mehr mit der Reform der Kirche an Haupt und Gliedern befaßt, wobei dem weltlichen Arm allerdings eine kräftige Mitwirkung zugedacht ist. Interessant ist die besondere Aufgabe, die Wiclif dem Könige zuweist, seine Theologen, bezw. die theologische Fakultät zu schützen. Wiclif nennt sich selbst mit Stolz einen Theologen. Seine Aufgabe ist es, den König und das Volk in theologischen Fragen zu beraten. Gemeint ist da allerdings nicht die Theologie im modernen Sinne, sondern die Kenntnis der Bibel. Da die Gesetze der Länder mit ihr im Einklang stehen müssen, ist die Kenntnis der Theologie zur Festigung des Reiches notwendig; daraus folgt, daß der König Theologen in seiner Umgebung habe, die ihm in seiner Regierung zur Seite stehen. Solche wahre Theologen sind das, was im alten Bunde die Propheten gewesen. Sie haben die hl. Schrift nach den Regeln der Vernunft und in Gemäßheit der Zeugnisse der Heiligen zu erklären: aber sie haben auch das Recht des Königs zu verkünden und seinen und des Reiches Leumund zu schützen.

In allen Büchern und Flugschriften Wiclifs aus seinen letzten sechs Jahren kann man eine ungeheure, kaum übersehbare Menge von Angriffen auf das Papsttum und die gesamte Hierarchie seiner Zeit ausfindig machen. Sie verdichten sich mit jedem Jahre und in den letzten Zeiten scheinen ihm Papst und Widerchrist fast identische Begriffe gewesen zu sein. Daneben findet man in seinen Schriften Stellen, die sich in maßvoller Weise über den Papst und das Papsttum äußern, und Lechlers Meinung, daß sich in Wiclifs Verhältnisse zum Papsttum drei Entwickelungsstufen nachweisen lassen, hat sowohl in deutschen als auch in englischen Fachkreisen Anklang gefunden. Die erste Stufe, die bis zum Ausbruch des Schismas reichte, bedeutet danach eine gemäßigte Anerkennung des päpstlichen Primats, die zweite, die bis 1381 andauerte, eine prinzipielle Abwendung vom Papsttum und die dritte dessen entschiedenste Bekämpfung. Aber Wiclif hatte in seiner Bewertung des Papsttums vor dem Ausbruch des Schismas kein anderes Urteil als nachher. Wenn er in den scharfen Flugschriften seiner letzten Jahre das Papsttum mit dem Widerchristentum identifiziert, so stand die Überzeugung von der Entbehrlichkeit dieses Papsttums ihm doch schon vor dem Ausbruch des Schismas fest. Wenn man aber dann wieder hört, daß er selbst es war, der auf die Anerkennung Urbans VI. eingewirkt hat, so scheint das ein Widerspruch zu sein, der Aufklärung verdient. In der That stand Wiclifs Einfluß trotz der vorhergegangenen Zensurierung durch die Kurie niemals höher, als in dem Augenblicke, in welchem Papst und Gegenpapst ihre Gesandten nach England schickten und um die Anerkennung ihres Papsttums nachsuchten. In Gegenwart der Gesandten hat Wiclif im Parlamente ein Gutachten vorgetragen, das sich in einer eminent kirchenpolitischen Frage — des Asylrechts der Westminsterabtei — im Sinne und zu Gunsten der staatlichen Ansprüche äußerte. Wie Wiclif damals für Urbans Anerkennung thätig war, so finden sich auch in seinen letzten Schriften Stellen, in denen er über das Papsttum sich in günstigem Sinne äußert. Andererseits lesen wir in seinen Schriften: es sei nicht notwendig, nach Rom oder Avignon zu laufen, um Bitten an den Papst zu richten. Jeder Ort ist dem Reuigen gut genug, denn der dreieinige Gott ist überall. Unser Papst ist Christus. Hier hat Wiclif mit dem Papsttum abgeschlossen: aber doch nur mit jenem, wie es besteht. Sieht man der Sache auf den Grund, so wird man finden, daß er nur ein Gegner jenes Papsttums war, wie es sich seit der konstantinischen Schenkung entwickelte. Er lehrt, die Kirche kann bestehen, auch wenn sie keinen sichtbaren Führer hat; wie es aber auf Erden keine Ordnung ohne höhere Einheit giebt, kann es nicht schaden, wenn sie einen solchen Führer besitzt. Aber was für Qualitäten muß er haben? Wer setzt dies Oberhaupt ein? Wie sieht es mit seinen Ansprüchen auf weltliche Herrschaft aus? Mit einem Wort: den Unterschied zwischen dem festzustellen, was der Papst sein soll, falls man überhaupt einen braucht, und dem, als was die Päpste in Wiclifs Tagen erscheinen, ist die Aufgabe seines Buches „von der Gewalt des Papstes". Die streitende Kirche, lehrt Wiclif, braucht ein Oberhaupt. Das ist aber nicht jener Papst, den die Kardinäle wählen, sondern den Gott der Kirche giebt. Das kann nur ein Auserwählter sein. Die Wähler können nur dann jemanden zum Papst machen, wenn ihre Wahl einen Auserwählten trifft. Das ist nicht immer der Fall. Vielleicht sind die Wähler selbst nicht prädestiniert und wählen jemanden, der es auch nicht ist — einen rechten Antichrist. Als wahren Papst hat man nur den zu betrachten, der in Lehre und der Nachfolge Christus und Petrus am ähnlichsten ist und dessen Reich nicht von dieser

Welt ist. Das sind nun Lehren und Grundsätze, die Wiclif schon vor dem Ausbruch des großen Schisma gelehrt hat, nur werden sie hier viel schärfer betont. Man sieht: er scheidet das wahre von dem falschen Papsttum. Da nun alle Anzeichen dahin wiesen, daß Urban VI. ein Reformpapst sein werde, demnach ein „wahrer" Papst, wird man den Enthusiasmus verstehen, mit dem er seine Wahl begrüßt, wie das in dem Buch von der Kirche so lebhaft zum Ausdrucke kommt. Diese Ansichten über Kirche und Kirchenregiment sind es, die auch in den letzten Büchern seiner Summa „De Simonia, De Apostasia und De Blasphemia" vorgeführt werden. Freilich ist hier der Kampf, der sich um die Thesen entsponnen hatte, schon durch den viel heftigeren abgelöst, den er gegen die Mönchsorden führte, als er sich in den Hoffnungen auf seinen „wahren" Papst getäuscht sah, als er als Kirchenpolitiker von der Schaubühne abgetreten war und sich nun ganz und ausschließlich den Fragen der kirchlichen Reform zugewandt hatte.

Seine Lehren von den Gefahren der Verweltlichung der Kirche hätten Wiclif in eine Linie mit den Bettelorden stellen müssen, wie ja noch im Jahre 1377 Minoriten seine Verteidiger waren. Nannte er damals die Mendikanten noch einen verehrungswürdigen Orden, dessen Liebe zur Armut „er bis zu den Sternen erhob", so gewahrt man doch schon in den letzten Büchern von De Civili Dominio die Spuren eines Risses. Mit der Erklärung: die Sache der besitzenden Orden sei Sache aller Orden, hatten sich die Mendikanten nämlich gegen ihn gewandt, und nun nahm Wiclif gegen sie einen Kampf auf, den er mit immer größerer Schärfe bis an sein Lebensende führte: der Kampf gegen das verkaiserte Papsttum und seine Helfershelfer, die „Sekten", wie er die Orden nennt, nimmt nicht bloß in seinen großen späteren Werken, wie im Trialogus, Dialogus, im Opus Evangelicum und in den Predigten einen breiten Raum ein, ihm ist eine ganze Reihe der schärfsten Flug- und Kampfschriften in lateinischer und englischer Sprache gewidmet, von denen jene in den letzten Jahren als seine „Streitschriften" herausgegeben worden sind. Die Kirche, so lehrt er hier, bedürfe keiner neuen Sekten; ihr genüge die Religion Christi, wie sie in den ersten drei Jahrhunderten ihres Bestandes genügte. Die Mönchsorden seien Körperschaften, die in der Bibel nicht die mindeste Begründung haben, die verderblichen Lastern fröhnen, der Kirche und dem Staate zur Last fallen und samt ihren stolzen Kirchenbauten vernichtet werden müssen. Solche Lehren, vor allem jene, die in den Predigten vorgetragen wurden, hatten eine unmittelbare Wirkung: In London und in anderen Städten kam es zu einer lebhaften Erregung des Volkes. Schon wurden den Mönchen die Almosen entzogen, schon wurden sie in Gemäßheit seiner Lehren an die körperliche Arbeit gewiesen. Größere Wirkungen hatten diese Angriffe auf die Orden und ihren Besitz in Böhmen (s. unter Huß), wo man die Lehrsätze des „evangelischen Meisters" bis auf den Buchstaben befolgte, so daß ihnen die herrlichsten Stifte und fast das gesamte Kirchengut zum Opfer fielen. Nur kam dieses nicht, wie Wiclif es für England wünschte, an den Staat, sondern an die Barone des Landes. Der Kampf schlug in England immer größere Wogen: zuletzt sind es nicht mehr die Bettelmönche allein, sondern die gesamte Hierarchie, wie sie dermalen bestand, die das unablässige Ziel von Wiclifs Angriffen bildet; ist doch im Grunde auch seine Abendmahlslehre (s. unten) von der gleichen Tendenz getragen.

Indem er die Forderung aufstellt, daß die Bibel Gemeingut aller Christen werden müsse, wurde sie jetzt zu Zwecken allgemeinen Gebrauches in die Sprache des Volkes — seit den Tagen des Ulfilas zum erstenmal in eine germanische Sprache — übertragen. Schien doch die nationale Ehre dies zu verlangen, denn schon gab es Lords, die französische Bibeln besaßen. Wiclif selbst ging ans Werk. Wohl läßt sich der Anteil, den er an der Bibelübersetzung — ihr lag die Vulgata zu Grunde — genommen hat, im einzelnen nicht bestimmen, aber daran darf man nicht zweifeln, daß er zuerst den Gedanken erfaßt, persönlich an die Arbeit gegangen und die glückliche Durchführung des Ganzen seiner zweckmäßigen Leitung zu danken war. Von ihm selbst rührt die Übersetzung des Neuen Testamentes her, die schlichter, klarer und lesbarer ist, als die des Alten, die man seinem Freunde Nikolaus von Hereford dankt. Revidiert wurde das Ganze 1388 von Wiclifs jüngerem Genossen John Purvey. So gelangte die Bibel in die Hände der Menge. Wir hören die Klage eines Gegners: „Das Kleinod der Geistlichen ist in ein Spielzeug der Laien verkehrt worden". Und in der That: Nicht bloß die Träger hoher Namen, auch Mitglieder des mittleren Bürgerstandes hatten sie in Besitz, und trotz des Eifers, mit welchem die Hierarchie nach Ketzerbüchern fahndete und sie aus der Welt schaffen ließ, trotzdem zahlreiche Exemplare dem Verderben durch die Zeit unterlagen, giebt es noch heute an 150 Handschriften, welche, vollständig oder teilweise, die

Übersetzung in ihrer revidierten Gestalt erhalten. Man kann daraus entnehmen, wie verbreitet sie noch im 15. Jahrhundert gewesen sein muß. Damals wurden die Wiclifiten in England von ihren Gegnern vielfach nur als die „Bibelmänner“ bezeichnet. Ähnlich wie Luthers auf die deutsche, hat Wiclifs Bibelübersetzung, die sich nach sachgemäßem Urteil zu ungemeiner Klarheit, Schönheit und Kraft erhebt, auf die englische Sprache eingewirkt.

Eine andere Aufgabe sah Wiclif in der Predigt und Seelsorge. Er selbst wirkte als Prediger und Lehrer des Volkes. Indem er die bestehende Hierarchie, die in der Bibel keine Begründung hat, abschaffen will, setzt er an ihre Stelle einfache Priester (poor priests), die in Armut lebend, durch kein Gelübde und keine förmliche Weihe gebunden, dem Volke das Evangelium verkündeten. Diese Priester verbreiteten als Wanderprediger die Lehre Wiclifs in die breite Masse des Volkes. Sie gingen barfuß einher, zu zwei und zwei, in lange, dunkelrote Tuchmäntel gekleidet, sie trugen einen Stab in der Hand, der auf ihren Hirtenberuf hindeutet, und zogen von Ort zu Ort, um von der Herrlichkeit Gottes zu predigen. Den Namen der Lollarden haben schon die Bannbullen Gregors XI. geprägt; sie gelten in den Kreisen der Gegner als die Unkrautsäer (lollium); aber der Name ist für sie wie später in ähnlicher Art der Geusenname zum Ehrennamen geworden. Noch zu Lebzeiten Wiclifs wirken Lollarden in weiten Kreisen Englands und verkünden „Gottes Gesetz“, ohne das niemand gerecht zu werden vermag.

Im Sommer des Jahres 1381 faßte Wiclif seine Lehre vom Abendmahl (s. unten) in zwölf kurze Sätze zusammen (F. Z. 105) und machte sich anheischig, sie vor jedermann zu verteidigen. Jetzt schritt die englische Hierarchie wider ihn ein. Der Kanzler der Universität ließ einige Sätze als ketzerisch erklären. Mitten im Auditorium wurde ihm dies Urteil verkündigt, worauf er erklärte, weder der Kanzler noch sonst jemand könne ihn von seiner Überzeugung abbringen. Dann appellierte er, aber nicht etwa an den Papst oder an die geistlichen Behörden des Landes, sondern an den König. Er veröffentlichte damals seine große Konfession über das Abendmahl (F. Z. 115) und trat mit einer zweiten Schrift, dem „Pförtchen“, die in englischer Sprache geschrieben war, vor das Volk. Sein Auftreten wird immer kühner, sein Anhang immer größer. Seine Lehrsätze waren nicht mehr an den Lehrsaal gebunden, sondern drangen in die Massen. „Jeder zweite Mann, schreibt ein Zeitgenosse, dem du begegnest, ist ein Lollarde“.

Mitten in diese Bewegung, die im siegreichen Vorschreiten begriffen war, fiel (1381) der große englische Bauernaufstand, hervorgerufen durch das Elend der unter hartem Steuerdruck, unter Epidemien, Mißernten und Mißgriffen der Verwaltung leidenden Massen. Wiewohl Wiclif den Aufstand mißbilligte, die Sympathien der Menge sich eher auf seiten der Bettelmönche befanden, wurde er ihm zur Last gelegt. Und doch war Wiclifs Freund und Schützer Lancaster die den Aufständischen am meisten verhaßte Person und hatte gerade dort, wo Wiclifs Einfluß am stärksten war, der Aufstand geringeren Anklang gefunden; wo man übrigens die geistlichen Herrschaften angriff, geschah es, weil sie Herrschaften, nicht weil sie geistliche Herrschaften waren. So wurde nun die Verfolgung gegen Wiclif eingeleitet. Sein alter Gegner Courtenay — er war eben Erzbischof von Canterbury geworden — berief eine kirchliche Notablenversammlung nach London. Während der Beratung entstand ein Erdbeben (Mai 21). Erschreckt baten die Teilnehmer, von der Verhandlung abzustehen, aber Courtenay erklärte das Erdbeben für ein günstiges Vorzeichen: es bedeute die Reinigung des Reiches von Irrlehren. Nun wurden 24 Sätze, die Wiclif zugemessen wurden, ohne daß sein Name genannt wird, teils als ketzerisch (10), teils als irrig (14) erklärt (F. Z. 277). Jene betreffen Wiclifs Lehre von der Wandlung, diese beziehen sich auf die Kirchenordnung und kirchlichen Institutionen. Fortan sollte niemand diese Lehren halten oder in Predigten und akademischen Disputationen zum Vortrag bringen. Allen Personen, die sie verbreiten, soll der Prozeß gemacht werden. Hierzu war die Hilfe des Staates notwendig. Die Lords, noch im Schrecken vor dem Aufstand, wurden gewonnen, aber das Haus der Gemeinen lehnte die Bill ab. Nur der König ließ sich bestimmen, im Verordnungswege die Ergreifung der Irrlehrer zu verfügen. Die Hochburg der reformatorischen Bewegung war Oxford: hier lehrten seine werkthätigsten Helfer; sie wurden nun mit dem Bann belegt und zum Widerruf gezwungen, einer von ihnen, Nicolaus Hereford, begab sich nach Rom, um zu appellieren. In gleicher Weise wurden Wiclifs „arme Priester“ in ihrem Werke behindert. Dann sollte ihn selbst der Hauptschlag treffen. Am 18. November 1382 wurde in Oxford eine Synode eröffnet; vor diese citiert, erschien er, an den Folgen eines Schlaganfalles leidend, körperlich gebrochen, aber stark in seinen Überzeugungen und ungebeugten

Sinnes. Es ist eine haltlose Verleumdung, daß er seine Lehren widerrufen habe. Noch stützte ihn die Gunst des Hofes und nicht weniger die des Parlaments, dem er auch jetzt noch eine Denkschrift einreichte. Daher vermied man es, ihn zu maßregeln: weder wurde er exkommuniziert, noch wurde ihm das Pfarramt genommen. Er kehrte in seine Pfarre Lutterworth zurück. Von hier aus sandte er seine Flugschriften in die Welt, die schärfsten 5 gegen die Mönche und den Papst Urban VI., seitdem dieser sich auch nicht, wie Wiclif anfangs gehofft hatte, als heiligmäßiger und sonach wahrer Papst erwiesen hatte, sondern daheim und in der Ferne in frevelhafte Konflikte verwickelt war. Das flandrische Kreuzzugsunternehmen der Kurie verfolgt er mit ätzendem Hohn, seine Predigten werden immer volltöniger und behandeln immer kräftiger die Gebrechen der Kirche. Die littera- 10 rischen Leistungen seiner letzten Zeit, stehen wie z. B. der Trialogus auf der Höhe des Wissens jener Tage. Das letzte Werk — das Opus Evangelicum, dessen Schlußteile er bezeichnenderweise „vom Antichrist" benannt hatte, ist unvollendet zurückgeblieben. Während er am Feste der Unschuldigen Kinder — am 28. Dezember 1384 — in seiner Pfarrkirche die Messe hörte, wurde er abermals vom Schlage gerührt und verschied am letzten Tage 15 des Jahres, dem Tage von St. Silvester. Seine Gebeine sollten indes im Grabe keine Ruhe finden, denn indem sich an seiner Lebensarbeit die hussitische Bewegung entzündete, welche das ganze Abendland in Aufregung versetzte, nahm die Kirchenversammlung von Konstanz im Zusammenhang mit Hussens Prozeß auch den seinigen auf und erklärte ihn selbst am 4. Mai 1415 als hartnäckigen Ketzer, der im Banne der Kirche dahinge- 20 gangen sei. Es wurde verordnet, daß seine Bücher verbrannt und seine Gebeine ausgegraben werden sollten. Doch dauerte es noch zwölf Jahre, bis dies geschah. Auf einen Befehl Martins V. hin wurden die Reste Wiclifs 1427 aus der Gruft in der Marienkirche zu Lutterworth herausgerissen, verbrannt und die Asche in den Swift geworfen, der durch Lutherworth fließt. 25

So bedeutend die Wirksamkeit dieses Mannes im letzten Jahrzehnt seines Lebens gewesen: er fand keine Zeitgenossen, die uns ein volles Bild von seiner Persönlichkeit, seinem Leben und Wirken entworfen hätten. Am schwersten hält es, seine äußere Erscheinung zu schildern. Zwar haben sich Bilder von seiner Persönlichkeit gefunden (s. Buddensieg S. 90), doch gehören sie einer jüngeren Zeit an. Die Bilder des 14. Jahr- 30 hunderts mochten noch jenen streng typischen Zug an sich tragen, von dem sich nicht sagen läßt, inwieweit er einem bestimmten Individuum angehörte. Man muß sich daher mit einzelnen zerstreuten Aussagen begnügen, die sich in der Geschichte des Prozesses von William Thorpe (1407) vorfinden. Man entnimmt daraus, daß Wiclif „von hagerem Körper war, abgemagert, fast entkräftet". Er war, sagt Thorpe, von untadelhaftem Lebens- 35 wandel. Darum liebten ihn Leute von Rang, die öfter mit ihm umgingen, seine Aussprüche niederschrieben und ihm anhingen. Ich selbst schloß mich an niemanden inniger an als an ihn, den weisesten und gottseligsten von allen Männern, die ich jemals gekannt habe. Von ihm habe man in Wahrheit lernen können, wie Christi Kirche gewesen ist und wie sie auch jetzt noch regiert und geleitet werden sollte. Wollte man dies Zeugnis 40 als das eines Parteimannes anfechten, so ist noch auf Henry Knighton zu verweisen, der von ihm sagt, daß er in der Philosophie in seinen Tagen keinen ebenbürtigeren Gegner hatte und in Böhmen „will sich, wie Johannes Přibram sagt, jedermann nur auf Wiclifs Meinung stützen gleichsam als wäre er der fünfte Evangelist"; und mit einer gewissen schwärmerischen Verehrung wünscht Huß, seine Seele möchte dort sein, wo sich die seines 45 Meisters befinde.

Man könnte nicht sagen, daß Wiclif ein bequemer Gegner gewesen. Darum hat es ein Thomas Netter von Walden dem alten Karmelitermönch Johannes Kynyngham hoch angerechnet, zuerst den Kampf mit einem so spitzfindigen und rücksichtslosen Gegner aufgenommen zu haben (fortiter sustinens corrosivum verbum haeretici et ser- 50 monem eius sine Christi pietate mordacem); aber gerade dies Beispiel Waldens ist schlecht gewählt: denn der Ton, den Wiclif gegen Kynyngham anschlägt, ist der des jüngeren Mannes dem Ältern gegenüber, den man Achtung schuldet und in gleicher Weise behandelt er auch andere Gegner; wenn er aber ihnen gegenüber die rauheste Seite herauskehrt wie z. B. in seinen Predigten oder in den Streit- und Flugschriften, da ist nicht 55 zu übersehen, daß er auf Angriffe antwortet, deren Ton kein freundlicher und deren Ziele die gehässigsten waren.

2. Wiclifs Lehre. Wenn Lechler einst an die Spitze dieses Kapitels (PRE[2] XVII, 63) den Satz gestellt hat, daß der philosophisch-theologische Lehrbegriff Wiclifs sich erst dann mit voller Sicherheit werde ermitteln lassen, wenn seine lateinischen Hauptwerke 60

veröffentlicht sein werden, daß sich aber auf Grund des bisher Erforschten schon jetzt behaupten läßt, daß die früher herrschende Ansicht, Wiclif sei von seinem ersten öffentlichen Auftreten an im Besitz eines geschlossenen und fertigen Gedankensystems gewesen, gänzlich unbegründet ist: so ist dieser Satz auch heute, da diese Schriften schon publiziert sind, noch ebenso zutreffend. Man wird eben niemals außer acht lassen dürfen, daß Wiclifs erster Zusammenstoß mit der amtlichen Kirche seiner Zeit im staatlichen Interesse geschah, seine ersten Flugschriften und größeren Werke kirchenpolitischen Inhalts die Gerechtsame des Staates verteidigten und sich daraus ein Streit entwickelte, bei welchem sich kaum die nächsten Phasen, geschweige denn das schließliche Ziel voraussetzen ließ. Wer diese Bücher in der Aufeinanderfolge ihres Entstehens auf ihren inneren Gehalt hin prüft, findet eine folgerechte Entwickelung mit streng reformatorischer Tendenz. Die letztere betrifft indes anfangs kein Dogma, sondern lediglich Auswüchse des hierarchischen Systems und wenn sie später auf das Dogma übergreift, wie in der Lehre von der Transsubstantiation, so geschieht es auch da, um die eingebildete Machtfülle der Hierarchie zu zerbrechen und die ursprüngliche Einfachheit in der Verwaltung der Kirche wieder einzuführen. Ob sich in Wiclifs akamischen Schriften und Disputationen Lehrsätze fanden, die der herrschenden Kirchenlehre widersprachen, wird man — es hat sich von ihnen nichts erhalten — trotz der Behauptung Waldens (**His earliest heresies.** F. Z. 2) eher verneinen als bejahen müssen, da es wider jede diplomatische Gepflogenheit gewesen wäre, zu dem Friedenskongresse in Brügge, an dem die Kurie einen wesentlichen Anteil hatte, einen Mann als Sachverständigen abzuordnen, der sich daheim durch ketzerische Lehren bekannt gemacht hat.

Wir dürfen die Worte eines der besten Kenner von Wiclifs Werken: Walter Waddington Shirleys hier anfügen: **As it is in the light of subsequent events that we see the greatness of Wyclif as a reformer, so it is from the later growth of the language that we best learn to appreciate the beauty of his writing. But it was less the reformer, or the master of English prose, than the great shoolman that inspired the respect of his cotemporaries: and, next to the deep influence of personal holiness and the attractive greatness of his moral character, it was to his supreme command of the weapons of sholastic discussion that he owed his astonishing influence** (F. Z. **p. XLVII**).

Wohl mochte sich Wiclif damals bereits als Philosoph jenen großen Namen erworben haben, den ihm selbst seine kirchlichen Widersacher willig oder unwillig zuerkannt haben. Wenn ein zeitgenössischer Historiker — und als einen solchen mag man Henry Knigthon immer noch bezeichnen, von ihm sagt: **In philosophia nulli reputabatur secundus, in scholasticis disciplinis incomparabilis**, so wird man daran billigerweise nicht mäkeln dürfen. Ist dieser hohe Ruhm aus seinen philosophischen Werken, wie sie bisher durch den Druck bekannt wurden, nicht völlig zu ergründen, so ist fürs erste nicht zu übersehen, daß von seinen philosophischen Schriften nicht alle erhalten sind und daß Knighton weniger diese als seine gelehrten Disputationen im Auge hat. Ist er in der Philosophie seinen Kollegen überlegen gewesen, in den scholastischen Disziplinen ihm keiner gleich gekommen, so knüpft er hier nur an die großen scholastischen Philosophen und Theologen an, wie sie England im Mittelalter in so reichem Maße besessen: einen Alexander von Hales, Roger Baco, Duns Scotus, Wilhelm Occam, Bradwardine u. a. Es hat eine Zeit gegeben, in der er sich fast ausschließlich mit der scholastischen Philosophie beschäftigte: „Als ich noch Logiker war", pflegt er später im Rückblick auf diese Zeiten zu sagen. Die ersten „Ketzereien", die er „in die Welt hinauswarf" (**quas primo iactavit in aera**), ruhen ebensowohl auf philosophischem als auf theologischem Grunde. Wir haben uns hier nicht, weil dies zu weit führen würde, ohne streng zur Sache zu gehören, mit seinem eigentlichen philosophischen Lehrsystem zu befassen (einiges Wesentliche hierüber findet sich bei M. H. Dziewicki: „**An Essay on Wiclif's Philosophical System**" im ersten Bande von Johannis Wiclifs **Miscellanea Philosophica**, London 1902, **p. V—XXVII**), wir haben nur festzustellen, wie er sich zur Philosophie der Alten und der seiner Zeitgenossen stellt. Bei Plato, dessen Kenntnis ihm Augustinus vermittelt, findet er Spuren der Erkenntnis der Dreieinigkeit (**Deum esse trinum potuerunt philosophi ut Plato cum ceteris cognoscere lumine naturali**), seine Ideenlehre nimmt er gegen Aristoteles in Schutz. Dieser kommt oft schlecht genug weg (**non facit fidem, cum saepe erraverat**), er sagt einmal (Trial. 84), daß Democritus, Plato, Augustinus und Grosseteste in der Metaphysik Aristoteles weit überragten. Bei Aristoteles vermißt er die Bestimmung der Unsterblichkeit der Seele, in der Ethik die Richtung auf das Ewige. Er selbst schließt sich aufs engste an Augustinus an, so daß, wie Netter von Walden berichtet, seine Schüler

ihn Johannes Augustini nannten. In einzelnen seiner Lehren wie in De Annichilatione wird man den Einfluß Thomas' von Aquino wahrnehmen. Was sein Verhältnis zu den Philosophen des Mittelalters betrifft, bekennt er sich im Gegensatz zu dem von Occam erneuerten Nominalismus zum Realismus, wiewohl er sonst in kirchenpolitischen Fragen Occam nahe steht, ja viel weiter geht als dieser. Danach ruhen seine Ansichten auf der Überzeugung von der Realität des Allgemeinen, wobei er den Realismus auch zur Beseitigung dogmatischer Schwierigkeiten benützt. Das eingöttliche Wesen in der Trinität ist das reale Allgemeine der drei Personen, und in der Eucharistie bezeugt die jedesmalige wirkliche Gegenwart Christi ebenfalls den Satz, daß volle Realität mit räumlicher Zersplitterung der Existenz verträglich ist. Den Mittelpunkt von Wiclifs philosophischem System macht die Lehre des Vorhergedachtseins aller Dinge und Ereignisse in Gott aus. Dies schließt die Bestimmtheit der Dinge auch bezüglich ihrer Anzahl in sich, so daß keinerlei Unendlichkeit, weder unendliche Ausdehnung noch unendliche Teilbarkeit, angenommen werden darf. Der Raum besteht vielmehr aus einer von Ewigkeit her bestimmten Zahl von Raumpunkten, die Zeit aus einer eben solchen Zahl von Augenblicken, aber die wirkliche Zahl ist nur dem göttlichen Geist bekannt. Geometrische Gebilde sind Aneinanderreihungen von Punkten und jede Vergrößerung oder Verkleinerung der Gebilde beruht auf Hinzufügung oder Wegnahme von Punkten. Weil aber die Existenz dieser Raumpunkte als solcher, d. h. als wahrer unteilbarer Einheiten ihren Grund darin hat, daß die Punkte eins sind mit den sie erfüllenden Körpern, weil also der ganze mögliche Raum mit der wirklichen Körperwelt zusammenfällt, wie in Wiclifs System überhaupt Wirklichkeit und Möglichkeit sich decken, kann es so wenig ein Vacuum geben als Grenzflächen, die mehreren Körpern gemeinsam sind. Die Annahme solcher Flächen verstößt nach Wiclif in derselben Weise gegen das Widerspruchsprinzip, wie die Vorstellung eines wahrhaft kontinuierlichen Übergangs eines Zustandes in einen andern. Wiclifs Atomistik verbindet sich also mit der Lehre von der Zusammensetzung der Zeit aus realen Augenblicken, unterscheidet sich aber durch die Leugnung der Zwischenräume von den andern atomistischen Systemen. Aus der Identität von Raum und Körperwelt einerseits und der kreisförmigen Bewegung des Himmels andererseits schließt Wiclif auf die Kugelgestalt des Universums. Hätte das Weltgebäude Kanten, so wäre die Kreisbewegung unmöglich, denn die Kanten könnten sich nicht durch einen gar nicht vorhandenen Raum bewegen. Es liegt auf der Hand, daß Wiclifs Grundlehre von dem Vorgedachtsein alles Wirklichen den schwierigsten Stand gegenüber der Willensfreiheit hat und hier weiß sich der Philosoph in der That nur mit der Formel zu helfen, das freie Handeln des Menschen sei selber etwas von Gott vorher Bestimmtes. Im einzelnen verlangt Wiclif eine strenge dialektische Bildung als Mittel, das Wahre von dem Falschen zu scheiden. In diesem Sinne sagt er: die Logik (die logischen Schlüsse) fördert zur Erkenntnis der katholischen Wahrheiten. Oder: Unwissenheit in der Logik ist Schuld, daß man die hl. Schrift so falsch verstehe, daß man, worauf der Zusammenhang gehe, die Unterscheidung von Idee und Erscheinung übersehe. Im allgemeinen ist zu sagen, daß er sich des Unterschiedes von Theologie und Philosophie nicht bloß bewußt ist, sondern daß auch sein realer Geist an scholastischen Fragen oft nur wie an einer tauben Schale vorübergeht. Er geht philosophischen Erörterungen, die ihm keine unmittelbare Bedeutung für das religiöse Bewußtsein haben oder deren Erörterung der Scholastik angehört, am liebsten aus dem Weg (Böhringer). Den wenigsten Geschmack findet er an den Begriffsspielereien der entarteten Scholastik und an den Leerheiten, die sie vorbringt. Man muß, sagt er, nicht ausschweifen in der Einbildung von Dingen, die wir als möglich setzen, während es dem doch nicht so ist (non oportet evagari in imaginacione rerum, quas ponimus possibiles dummodo non est ita) . . . Oder er sagt (Trial. 160): „Bemühen wir uns um die Wahrheiten, die sind, und lassen wir die Irrtümer, die aus der Einbildung von Dingen hervorgehen, die es doch nicht geben kann, bei Seite.“ Was haben diese Leute nicht schon alles als möglich gesetzt: quod Deus potest esse asinus (Trial. 225) u. s. w. Heilsamer, sagt er, ist es, sich mit dem Studium begründeter Wahrheiten abzugeben, als sich mit Erdichtungen zu beschäftigen, die man weder als möglich erweisen kann noch als nützlich für die Menschen. Und doch giebt es so viele solide und nützliche Wahrheiten, die dem Menschen noch verborgen sind.

Da Wiclif in seinem Wirken als Reformator von kirchenpolitischen Fragen ausgegangen ist, so spielen sie in allen seinen reformatorischen Schriften eine große Rolle. Man würde aber irren, wollte man meinen, daß seine Opposition etwa eine Fortsetzung der französischen unter Philipp dem Schönen von Frankreich oder der deutschen unter

Ludwig dem Bayer und seinen gelehrten Bundesgenossen ist. Wie er unmittelbar an die englische Gesetzgebung in kirchenpolitischen Fragen in den Zeiten der großen Eduarde anknüpft, so hat er den Zusammenhang abgelehnt, in den ihn schon seine Zeitgenossen mit Occam gebracht haben. Ich habe, sagt er wörtlich, meine Konklusionen nicht aus Occam genommen: sie stammen aus der hl. Schrift und sind von den hl. Doktoren oftmals angeführt worden. Damit ist mit trockenen Worten der Anschluß an ältere Oppositionsparteien der Kirche, die er denn auch in keiner seiner zahlreichen Schriften nennt, als ob er nie etwas von ihnen vernommen hätte, abgelehnt und auf seine wahren Quellen, denen er wohl die kirchlichen Gesetzsammlungen hätte anfügen können, hingewiesen. Denn wiewohl er namentlich in seiner letzten Zeit diese letzteren — als das Gesetz der Menschen — ablehnt, er beruft sich doch oft genug auf sie. Maßgebend ist ihm in der letzten Zeit nur das göttliche Gesetz, die Bibel, die nach seiner und der Überzeugung seiner Schüler — auch für das Regiment dieser Welt vollständig ausreicht (De sufficientia legis Christi). Aus ihr hat er seinen vielfachen Geständnissen zufolge sich zu seinen reformatorischen Ansichten durchgerungen — nicht ohne die eifrigsten Studien und schwere Seelenkämpfe. Als ich noch, sagt er, ein Anfänger war, war ich ängstlich bemüht, die Schriftstellen über die Wirkung des göttlichen Wortes zu verstehen, bis mir die Gnade Gottes das Verständnis geöffnet, so daß ich nun den rechten Sinn der hl. Schrift verstehe. Das war nicht leicht, denn nicht nach der Grammatik des Knaben will sie verstanden sein: sie hat ihre eigene Grammatik, sie enthält alle Wahrheit und die höchste Autorität, denn sie ist das Gesetz Christi und Christus kann nicht lügen, sie ist daher über alles menschliche Schrifttum erhaben; Christi Gesetz sollen alle Christen lernen, der Glaube ruht allein in ihm. Ohne Kenntnis der Bibel ist weder in der Kirche noch im bürgerlichen Leben dauernder Friede möglich, sind keine wahren und bleibenden Güter zu gewinnen; sie enthält alles, was zum Heil des Menschen notwendig ist, sie ist allein unfehlbar, über Irrtum und Mangel erhaben und darum ist sie die alleinige Autorität für den Glauben. Darum soll sie ein jeder Christ kennen, vor allem der Priester, der seine Schafe weiden soll mit Gottes Wort. Diese Lehren hat Wiclif nicht bloß in seinem großen Werke „Von der Wahrheit der hl. Schrift“, sondern auch in zahlreichen anderen großen und kleinen Schriften verkündigt. Ist ihm die Bibel die Grundurkunde der Christenheit, die alle Menschen bindet, die daher alle Menschen kennen müssen (quam omnes homines tenentur cognoscere), so ist der Schritt begreiflich, den Wiclif that, um sie seinen Landsleuten in ihrer Muttersprache vorzulegen (s. oben). Man versteht nach alledem den Ehrennamen des Doctor evangelicus, den der englische und böhmische Wiclifismus seinem Meister gegeben hat. Von allen Reformatoren vor Luther hat Wiclif das Schriftprinzip am schärfsten betont: Und wenn es, lehrt er, hundert Päpste gäbe, und alle Bettelmönche Kardinäle würden, man dürfte ihnen nur insoweit glauben, als sie mit der hl. Schrift übereinstimmen. Sonach hat schon Wiclif das Formalprinzip der Reformation von der alleinigen Autorität der Bibel für Glauben und Leben des Christen in seinen Hauptzügen mit voller Klarheit erkannt und zum Ausdruck gebracht.

Auf diesem biblischen Untergrund erhebt sich Wiclifs Lehre, zu deren vollständigem Ausbau es bei der kurzen Lebensfrist, die ihm noch gegönnt war, nicht mehr gekommen ist. Auch von der scholastischen Methode hat er sich noch nicht befreien können. In Bezug auf seine Lehre von Gott und den Menschen dürfen wir an Lechlers Ausführungen erinnern (PRE² XVII, 66 67): „Wiclifs Lehre von Gott trägt den Stempel des spekulativen Realismus an sich. Er findet die Ansicht, daß die Idee der Gottheit ein bloßer Gattungsbegriff sei, ebenso unannehmbar, wie die, daß der persönliche Gott ein Individuum sei; beide Anschauungen ruhen auf nominalistischer Grundlage. Die Allmacht Gottes ist ihm keineswegs ein unbeschränktes Können, so daß Gott z. B. abnehmen, lügen könnte u. s. w.; das sei ebenso gut die Vorstellung einer irregehenden Einbildungskraft, als wenn man sich denke, Gott vermöge eine unendliche Welt hervorzubringen. Gottes Allmacht ist vielmehr eine in sich selbst bestimmte, durch innere Gesetze geordnete, sittlich geregelte Macht. Der Realismus Wiclifs zeigt sich insbesondere in seiner Lehre von Gott dem Sohne als dem Logos; dieser, das wesentliche Wort, ist der Inbegriff aller Ideen, d. h. der intelligibeln Realitäten. Hierbei kommt er allerdings auf Sätze wie diese: Jedes Geschöpf, das man kennen mag, ist in Betracht seines intelligibeln Seins, also seines hauptsächlichen Seins Gottes Wort. Jedes Sein ist in Wirklichkeit Gott selbst. Streifen diese und ähnliche Sätze an die All-Einslehre, so lehnt Wiclif doch den Pantheismus ab. Er ist in diesen Stücken Augustinus gefolgt, der in seinen philosophischen Erörterungen pantheistische Gedanken nicht allenthalben zu beseitigen vermocht hat.“

„Das gleiche tritt zu Tage in der Lehre vom Menschen, von der Freiheit des menschlichen Willens und von der Sünde. Er legt den größten Wert auf die Freiheit des Willens, denn er ist sich bewußt, daß der sittliche Wert des Handelns von der Freiheit des Willens bedingt ist. Wiclif will Gottes Heiligkeit vollständig unbefleckt erhalten und die Schuld des Bösen nicht durch irgend eine Ausrede verringern lassen. Deshalb tritt er fest dafür ein, daß im innersten Gebiete der Gesinnung und des Wollens eine über jeden Zwang erhabene, wenigstens relativ autonome Freiheit bestehe. Dessen ungeachtet huldigt Wiclif einer Anschauung, wonach das Böse nicht ein Sein, sondern ein Nichtsein, nicht eine Wirkung (effectus), sondern ein Mangel (defectus) sei. Auch diesen Gedanken hat Wiclif von Augustinus entlehnt. Er scheut sich nicht, in Predigten darauf zurückzukommen, verwahrt sich aber gegen das Mißverständnis, als sei es erlaubt Böses zu thun, damit daraus Gutes komme. In der Lehre von der Person Christi hält sich Wiclif an das kirchliche Dogma, wie es im 4. und 5. Jahrhundert festgestellt, von Augustin, Anselm von Canterbury u. a. spekulativ ausgebildet worden ist. Vor allem ist es die unvergleichliche Hoheit Jesu Christi als des einzigen Mittlers zwischen Gott und Menschen, des lebendigen Mittelpunktes der Menschheit und unseres alleinigen Obern, die er in mannigfachen Variationen und Bildern zum Ausdruck bringt: Christus ist der Heilige aller Heiligen, die alleinige Quelle des Heils. Die Heiligen sind es geworden durch die Nachfolge Christi. Der „evangelische Doktor" urteilt über Feste und Gottesdienste der Heiligen: sie können nur insofern nützen, als die Seele durch sie zur Liebe Christi entflammt wird. Indem Wiclif die Grundwahrheit: „das Heil in Christo allein" bewußt und klar der kaum übersehbaren Fülle von Heiligenkulten gegenüberstellt, ist eine wahrhaft reformatorische Erkenntnis, Gesinnung und That darin anzuerkennen. Wiewohl er von der Heilsordnung nur gelegentlich handelt und die römisch-scholastische Lehrweise vom „Verdienst" der Gläubigen nicht verleugnet, läßt sich doch andererseits erkennen, daß er von Werkheiligkeit weit entfernt, vielmehr der Wahrheit von der freien Gnade Gottes in Christo zugeneigt ist. Denn er betont, daß der Glaube eine Gabe Gottes ist, die aus Gnade dem Menschen verliehen wird. Dem entspricht seine Sittenlehre: Demut ist ihm die Wurzel aller Tugenden, während der Kern der Christentugend nichts anderes ist als Liebe Gottes und des Nächsten. Dennoch hat er den biblischen und echt evangelischen Begriff vom Glauben nicht erfaßt: er huldigt vielmehr dem scholastischen Glaubensbegriff, wonach der Glaube erst durch die Liebe zu dem wird, was er sein soll, d. h. er schreibt die Rechtfertigung vor Gott mit auf Rechnung der Heiligung und der guten Werke und spricht letzteren nicht alles Verdienst ab. Die Rechtfertigung durch den Glauben allein ist ihm noch fremd. Nur die Annahme verwirft er, daß der Mensch durch sein Verhalten die Gnadengabe zur Bekehrung verdienen könne. Das räumt er ein, daß der bereits bekehrte Christ kraft des Verdienstes Christi und der Gnadenwirkung des hl. Geistes verdienstliche Werke im uneigentlichen Sinne (de congruo) verrichten könne. Nur von einem angeblichen Überverdienst (meritum supererogatum) will er nichts wissen."

Sein Begriff von der Kirche (s. oben) ist ein wesentlich anderer als man ihn in seinen Tagen zu definieren gewohnt war: nicht die Gemeinde des römischen Bischofs, sondern die Gemeinschaft der von Gott Auserwählten bildet die Kirche. Nicht die Prälaten und Priester als solche, sondern alle frommen Glieder Christi gehören ihr an. Nach dem Beispiel Augustins macht er einen Unterschied zwischen verum und simulatum oder permixtum corpus Christi: unbekehrte, scheinheilige Brüder sind in aber nicht von der Kirche, d. h. sie gehören ihr nicht an. Kein Mensch kann von dem andern, auch vom Papste nicht wissen, ob er Mitglied der Kirche sei. Nur an den sittlichen Früchten mag man ihn als solches anerkennen. So legt er allenthalben bei Prüfung des Thatbestandes den sittlichen Maßstab an und so kommt es, daß ihm Urban VI., der sein Papsttum als Reformpapst begonnen hat, anders als Gregor XI., als wahrer Papst gilt. Seine ganze Lehre vom wahren und falschen Papsttum, vom wahren und falschen Priestertum ruht auf dieser Grundlage. Wie die Gewalten aller Apostel die gleichen waren, so darf auch jetzt kein Papst sich die Herrschaft in der Kirche anmaßen, und wenn Petrus vor den anderen eine gewisse Prärogative besaß, bezog sie sich nicht auf jurisditionelle Gewalten, sondern auf seine größere Demut. Da Wiclifs Ideal die Urkirche ist, so bedarf es keines anderen Priestertums als damals. Damals aber gab es keinen Unterschied zwischen Priester und Bischof (s. unten), das Amt eines Priesters kann jeder „Auserwählte" bekleiden, auch wenn ihn kein Bischof geweiht hat: er ist ein wahrer Priester (is a real preest made of God). Dessen verdienstlichstes Werk ist die Ver-

kündigung des Evangeliums; denn das ist köstlicher noch als die Spendung eines Sakramentes und unter allen Werken der Barmherzigkeit das edelste, beste und erwünschteste. Alle die Segnungen und Weihungen von Wachs und Brot, von Palmen und Kerzen, Salz und anderen Dingen, die nicht Sache des Glaubens und ebenso zu verwerfen sind, als der Reliquiendienst, der Totenkultus, die Wallfahrten, der Bilderdienst u. s. w. lassen sich damit nicht vergleichen. Für den Theologen giebt es nichts würdigeres. Es fragt sich nur, was man dem Volke predigen soll? Nicht jene Komödien und Tragödien, die apokryphen Sachen und den ganzen Firlefanz, durch den die Prediger den Hörern die Kost um so schmackhafter machen, je mehr nach der Predigt der Klingebeutel gefüllt werden soll, sondern allein die evangelische Wahrheit. Die muß man in einer Weise verkündigen, wie sie der Fassungskraft der Zuhörer entspricht. Zweck der Predigt ist die Nachfolge Christi. „Weil heute Gottes Wort fehlt, herrscht überall geistiger Tod". Darum muß er wieder lebendig werden, und zwar in beiden Sprachen: der lateinischen für die Gelehrten, der Landessprache für das übrige Volk. So wendet sich Wiclif in seinen lateinischen Predigten an Gelehrte und Priester und solche, die es werden wollen; sie sind der Zeit und dem Inhalt nach sehr verschieden: den älteren, die er gehalten hat, dum stetit in scholis, den Schulpredigten aus seiner früheren Oxforder Zeit, die an seine Schüler gerichtet und daher mit Weisungen versehen sind, wie sie dermaleinstens selber predigen sollen, fehlt der reformatorische Inhalt, der die anderen auszeichnet und deren Wirkung mehr noch als in England, später in Böhmen ein gewaltiger war, weil sie dort in vielen Kreisen als Predigten Hussens gegolten haben. Einfacher nach Inhalt und Form sind die englischen Predigten, aber auch ihnen fehlt es nicht an der drastischen Sprache und der warmen Empfindung, die den Zuhörer hinreißt. Manche seiner Lehren, wie die vom Fegefeuer, ist nicht zu sachgemäßer Ausbildung gekommen; wenn er ein solches auch annimmt, so hat er doch die Mißbräuche, die damit getrieben wurden, strenge gerügt.

Einen breiten Raum nimmt in seinen Schriften seine Lehre von den Sakramenten ein. Ist das Sakrament bloß „das Zeichen einer heiligen Sache — einer unsichtbaren Gnade", so genügt die Siebenzahl der Sakramente nicht, denn solcher Zeichen giebt es viele. So ist z. B. die Predigt des göttlichen Worts ebensogut ein Sakrament, als eine der bekannten sieben Handlungen. Während danach die Siebenzahl zu klein ist, ist sie zu groß, wenn man den Maßstab der Begründung durch die Schrift anlege. Den stärksten Schriftgrund besitzt das Abendmahl, den schwächsten die letzte Ölung. Von den Sakramenten hat jedes, richtig verwaltet, Heilkraft; aber eine weitere Bedingung der Gnadenwirkung des Sakramentes liegt in der bußfertigen Gesinnung und dem Seelenzustand des Empfängers; die Heilswirkung ist nicht bedingt von dem sittlichen Zustand des spendenden Priesters (selbst ein praescitus in mortali peccato actuali ministrat fidelibus, De Ecclesia, Fol. 190[a]); wenn man eine derartige Lehre bei Wiclif gefunden zu haben vermeinte, so ist das ein Irrtum.

Am eingehendsten hat sich Wiclif mit dem hl. Abendmahl als jenem Sakramente beschäftigt, das unter allen das heiligste und ehrwürdigste ist. Aber gerade darum hat er die römisch-scholastische Kirchenlehre von der Wandlung aufs schärfste bekämpft. Man hat seine ersten Angriffe auf die Wandlung bisher zumeist in das Jahr 1381 verlegt (nach F. Z. 104), sie gehören aber schon in das Jahr 1379, ja die Grundzüge seiner Abendmahlslehre liegen schon in früheren Schriften und Äußerungen vor. Aber erst seit 1381 hat er in Predigten und Thesen, in Streitschriften und wissenschaftlichen Abhandlungen und endlich in einem umfangreichen Buche die kirchliche Lehre — er nennt sie eine neue — verworfen, daß nach der Konsekration Brot und Wein in Christi Leib und Blut verwandelt seien, so daß nur der Schein von Brot und Wein (die Akzidenzien ohne Inhalt) übrig bleiben. Das Sakrament des Altars ist vielmehr natürliches Brot und Wein, aber in sakramentaler Weise Leib und Blut. Nach der Konsekration bleibt die Hostie lokal und substanziell Brot, wird aber auf dem Wege der Konkomitanz in figürlichem und sakramentalem Sinne Leib Christi, den der Gläubige auf geistliche Weise empfängt. In verschiedenen Bildern sucht Wiclif seinen Lesern die Sache anschaulich zu machen. So wie es, sagt er z. B., ein doppeltes Sehen giebt, ein körperliches und ein geistiges, so giebt es auch ein doppeltes Essen. So sehen wir im Sakramente nicht mit leiblichen Augen den Leib des Herrn, sondern im Glauben — durch einen Spiegel, im Gleichnisse. Und sowie ein Bild vollständig in jedem Punkte des Spiegels ist, so ist es auch mit dem Leib des Herrn in der geweihten Hostie: Wir berühren und fassen ihn nicht, wir zerbeißen ihn nicht und nehmen ihn überhaupt nicht körperlich, aber geistig und

vollständig unversehrt zu uns. Wenn Wiclif gegen die „neue“ Lehre von der Wandlung auftrat, war sein ausgesprochener Zweck der, jenen „heidnischen“ Ansichten entgegenzutreten, nach denen jeder Priester im stande sei, den Leib Christi zu „machen“; ein Gedanke, der ihm als ein schauerlicher erscheint, weil den Priestern hierdurch eine überschwängliche Macht beigelegt wurde, als könne ein Geschöpf seinem Schöpfer das Dasein geben; weil Gott 5 hierdurch erniedrigt werde, wenn man sage, er, der Ewige, könne täglich aufs neue geschaffen werden und weil hierdurch endlich das Heiligtum, das Sakrament selbst, entweiht werde. Man bete, klagt er, die Hostie an, statt des Schöpfers die Kreatur. Nachdem Wiclif mit der Lehre der Kirche von der Wandlung gebrochen, behandelte er den Gegenstand mit nie ermüdendem Eifer in wissenschaftlichen und populären 10 Werken, großen Büchern und kleinen Flugschriften und namentlich auch in den Predigten.

Auch bei den übrigen Sakramenten, wofern Wiclif sie als solche nicht geradezu verwirft, unterläßt er nicht, angemaßter Gewalt des Priestertums, in dessen Hand die Spendung dieser Sakramente lag, entgegenzutreten. Auch bei der Taufe muß man 15 zwischen dem äußeren Zeichen, d. h. der Wassertaufe und der Kraft Gottes scheiden, oder wie er (Trial. 285) sagt: es giebt eine dreifache Taufe, die Wassertaufe (**baptismus fluminis**), die Bluttaufe (**b. sanguinis**) der hl. Märtyrer und die Geistestaufe (**b. flaminis**); die letztere allein ist zum Heile schlechthin notwendig; „die ersteren sind gleichsam vorhergehende Zeichen und, wie angenommen wird, die notwendige Voraus- 20 setzung jener“. Gleichwohl soll die Wassertaufe nicht unterlassen werden (Serm. I, 61). Kinder, die diese empfangen, sind auch mit der Geistestaufe getauft, weil sie die Taufgnade empfangen haben. — Die Firmung hat als Sakrament keine genügende Begründung in der Bibel; es ist eine Anmaßung der Bischöfe, sich die Gabe der Verleihung des hl. Geistes (Trial. 293) beizulegen: sie suchen hierin nur eine unbegründete Vermehrung 25 ihrer Machtfülle, ohne die, wie sie sagen, die Kirche nicht bestehen könne. Die Priesterweihe gelte „als eine dem Kleriker von Gott durch eine feierliche Amtshandlung des Bischofs gegebene Vollmacht, den Dienst der Kirche gebührend zu versehen“; auch „sei es gemeine Ansicht, daß der Bischof dem Kleriker den hl. Geist verleihe und in seine Seele einen unvertilgbaren Charakter eindrücke“. „Wie durch die Taufe der Gläubige von den 30 Ungläubigen geschieden werde, so durch die Priesterweihe der Kleriker vom Laien“. All das hat keine Begründung in der Schrift und bringt keinen Gewinn. Die Apostelkirche hatte nur zwei Grade von Klerikern: Priester und Diakonen; Bischof und Priester waren dasselbe. Es giebt kein zwischen Menschen und Gott vermittelndes Priestertum, keine durch die Ordinierung des Bischofs bedingte Amtsfähigkeit, keinen unauslöschlichen 35 Charakter, der durch die Priesterweihe erteilt werde. Da Wiclif nur ein einziges Priestertum kennt, fallen alle bischöflichen Privilegien; und den ganzen hierarchischen Stufenunterschied vom Papst bis zu den untersten Graden der ersten Tonsur nennt er eine Erfindung des verkaiserten Papsttums. Das Sakrament der letzten Ölung hat keinen genügenden Schriftbeweis. Beim Bußsakrament liegt der Schwerpunkt auf der nicht in 40 die Sinne fallenden Zerknirschung (Contritio), dazu kommt das Bekenntnis des Mundes vor Gott; in der apostolischen Zeit kannte man noch das Bekenntnis vor der Gemeinde. An ihrer Stelle habe man seit Innocenz III. und zwar „Gewinnes halber“ die Ohrenbeicht gesetzt. Die Erteilung der Absolution durch den Priester ist ein Eingriff in die göttliche Macht und ebenso wenig darf er Pönitenzen auferlegen, da er deren Verhältnis 45 zur Sünde nicht kennt, oder exkommunizieren. Damit hängt zusammen, daß weder der Papst noch sonst jemand Indulgenzen erteilen kann; thut er das, so überhebt er sich über Christus.

Was endlich die Ehe betrifft, läßt Wiclif sie als Sakrament gelten, denn sie ist eine göttliche Stiftung, und sie verlangt die göttliche Sanktion. Jedes nicht schriftgemäße 50 Ehehindernis wird verworfen, die Ehescheidung bei triftigem Grunde gestattet. Von dem äußerlichen Trauungsritus hält er nicht viel. Ist er aber schon da, so ist der vorzuziehen, bei welchem die innere Gesinnung mehr hervortritt.

Aus alledem ergaben sich Wiclifs Grundsätze der Kirchenreform: Indem er die Bibel als alleinige Autorität für den Glauben bezeichnet, fallen die Lehren, Traditionen, Bullen, 55 Zeichen und Zensuren, soweit sie nicht auf dieser beruhen. Er scheidet sorgsam Kirche und Staat und führt jene auf ihr rein geistliches Gebiet zurück; damit fallen die Strafgewalten und Immunitäten der Kirche, ihre weltlichen Ämter und Stellungen, ihre weltliche Herrschaft und ihr Besitz. Indem er die Kirchenverfassung der apostolischen Zeit zurückfordert, bedeutet es den Fall der Hierarchie und des Mönchtums. Hauptelement 60

des Gottesdienstes wird die Predigt des Evangeliums. Pflicht nicht bloß der Geistlichen, sondern auch der Laien ist es, zu dieser Reform mitzuwirken.

Wiclif lebte und starb in der Hoffnung, daß sich die Kirchenreform binnen kurzem durchsetzen werde, „denn die Wahrheit des Evangeliums kann zwar zeitweilig durch die Drohungen des Antichrists zum Schweigen gebracht, aber nicht ausgetilgt werden“. In der That macht der Wiclifismus in der nächsten Zeit in England noch bedeutende Fortschritte; unter der geistigen Führung von Männern wie Nikolaus von Hereford, John Aston und John Purvey drang er in alle Schichten der Gesellschaft und durfte es elf Jahre nach dem Heimgang des Meisters wagen, in einer Eingabe an das Parlament dessen Mitwirkung zu den als notwendig erkannten Reformen in Anspruch zu nehmen (1395). Erst als Thomas von Arundel den erzbischöflichen Stuhl von Canterbury bestieg, namentlich aber als die neue Dynastie des Hauses Lancaster den Thron Englands bestieg (1399), vereinigten sich Staat und Kirche zu seiner Ausrottung. Schon im ersten Jahre der neuen Dynastie wurde das berüchtigte Gesetz **de haeretico comburendo** erlassen, das die Auslieferung ketzerischer Schriften zur Pflicht macht und offenkundige Ketzer dem Flammentode Preis giebt — das erste Gesetz in der englischen Gesetzgebung, das wegen Ketzerei die Todesstrafe verfügte. Aber selbst jetzt hielt es trotz der vereinten Kraft von Kirche und Staat, die gegen die Lollarden zur Anwendung kam, schwer, die Glaubenseinheit herzustellen. Zu dem scharfen Vorgehen trugen zweifellos die Ereignisse bei, die sich seit Beginn des 15. Jahrhunderts in Böhmen abspielten, wo die Lehren Wiclifs in der kurzen Zeit von zwei Dezennien in die Wirklichkeit umgesetzt und das böhmische Staatswesen von Grund aus umgestaltet wurde. In England wurde zunächst gegen die Reiseprediger aufs schärfste vorgegangen, gegen die Universität Oxford, an der noch die alten Wiclifschen Traditionen herrschten, Maßregeln getroffen und dann (1408) die Konstitutionen erlassen, von denen der siebente Artikel die Übersetzung biblischer Texte und Bücher ins Englische untersagte; endlich schritt man selbst wider die Wortführer des Wiclifismus im Herrenstande ein, dessen bedeutendster Vertreter Sir John Oldcastle, Lord Cobham — freilich erst 1417 — verbrannt wurde. Von den englischen Wicliften suchte einer und der andere eine neue Stätte seines Wirkens in Böhmen. Der bedeutendste von diesen war Peter Payne. Im übrigen überdauerte der englische Wiclifismus auch die Zeit der Verfolgung, die in den Jahren der Hussitenkriege begreiflicherweise eine stärkere wurde; ja er trieb im 16. Jahrhundert noch neue Zweige, bis er mit der größeren von Deutschland ausgegangenen Bewegung zusammentraf (vgl. d. A. Lollarden, Bd XI S. 615).

J. Loserth.

Widerchrist s. Antichrist Bd I S. 577.

Widukind, Mönch in Corvey, gest. nach 973. — Von den älteren Ausgaben von Rerum gestarum Saxonicarum libri tres ist nur die zu erwähnen von G. Waitz in MG SS III (1839), 408—467, doch ist sie neu bearbeitet von K. A. Kehr in SS. rerum Germ. 1904 und diese Ausgabe jetzt allein zu benutzen. Von Wert ist noch die ed. princeps von M. Frecht (Basileae 1532), weil in ihr eine verlorene Handschrift abgedruckt ist. Deutsche Uebersetzung in Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit, 2. Ges.-Ausg., X. Jahrh., VI Bd. — A. Ebert, Allg. Gesch. d. Lit. des MA. im Abendlande III, 428—434; W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im MA I, 7. Aufl. (1904), 363—368; R. Köpke, Widukind von Korvei (Berlin 1867); J. Raase, Widukind von Korvei (Diss. Rostock 1880); A. Hauck, KG. Deutschlands III, 311—317; M. Herrmann, Die Latinität Widukinds von Korvei (Diss. Greifswald 1907). Weitere Litteratur s. in der Ausgabe von Kehr und bei Wattenbach.

Über das Leben Widukinds läßt sich fast nichts sagen, wir wissen nur, daß er Sachse von Geburt war, in der letzten Zeit des Abtes Folkmar (917—942), also wohl um 940, in das schon damals hochberühmte sächsische Benediktinerkloster Corvey (an der Weser bei Höxter) trat, daß er dort sein uns erhaltenes Geschichtswerk schrieb. Bevor er dieses unternahm, überarbeitete er ältere vorhandene Heiligenleben, teils in Versen, teils in Prosa — es werden uns **Passio Theclae virginis** und **Vita Pauli primi eremitae** genannt —, doch sind seine Umarbeitungen verloren.

Als der Ruhm der Sachsen alle Völker überstrahlte, da alle Stämme Deutschlands den Königen aus Sachsenstamm Heinrich I. und Otto I. untergeben waren, der letztere sich Italien unterworfen hatte, fühlte W. als Sachse sich bewogen, die Geschichte dieses herrlichen Volkes zu schreiben, nachdem er, wie er selbst sagt, seinem Mönchsgewissen durch Überarbeitung der Heiligenleben genug gethan hatte! Er begann die Abfassung seiner Sächsischen Geschichten (wohl beträchtlich) nach 962, teilte sie in drei nach und nach entstandene Bücher, deren jedes er der Quedlinburger Äbtissin Machthild, der jugend-

lichen Tochter des Kaisers Otto I., zueignete. Das erste Buch hebt mit dem Ursprunge der Sachsen an, erzählt ihre Landung im Sachsenland, ihre Kämpfe mit den Thüringern als Verbündete der Franken und die Eroberung des Landes. Obgleich W. einige Quellen hatte, wie Bedas Angelsächsische Kirchengeschichte, aus denen er wenigstens etwas über die ältere Geschichte seines Volkes erfahren konnte, folgt er hier doch fast ganz der Volks- 5 sage, die er sicher aus epischen Gesängen kannte. Nach seinem gewiß wohl überlegten Programm, die Geschichte seines Volkes nur partienweise erzählen zu wollen, geht er über die weiteren Ereignisse bis zur Karolingerzeit hinweg, sagt nichts von den vielen Kämpfen zwischen Franken und Sachsen, nur ganz kurz erwähnt er der letzteren Unterwerfung durch Karl den Großen und ihre Christianisierung nach 30jährigem Ringen, obwohl ihm darüber 10 gute Quellen zu Gebot standen, denn damals sind die Franken und Sachsen gleichsam zu einem Volke verwachsen, daher mochte er von ihren vieljährigen Kämpfen nicht sprechen. Auch über die weitere Geschichte seines Volkes unter den Karolingern sagt er nichts, um sogleich auf Heinrich I. als Herzog der Sachsen und König der Franken und Sachsen überzugehen. Mit dessen Tode (936) schließt das erste Buch. 15

Das zweite Buch behandelt nur das erste Jahrzehnt der Regierung des Königs Otto I. von 936—946. Das dritte die spätere Geschichte desselben bis zu seinem Tode (946—973). Aber das Buch reichte ursprünglich nicht so weit, es enthielt ausführliche Erzählung nur bis zum Jahre 958, gab dann einen kurzen Überblick über die weiteren Ereignisse bis 967/8 und schloß damit ab, erst nach dem Tode des 20 Kaisers hat W. einen Schlußteil hinzugefügt, in dem die Erzählung der Ereignisse von 963 an nachgetragen und bis zum Jahre 973 fortgeführt ist. Ganz irrig hat man m. E. angenommen — so noch der neueste Herausgeber Kehr —, daß da, wo eine Handschrift des Werkes (die Dresdener) abbricht, nach dem Jahre 967, eine Redaktion des Werkes geendigt habe, ich halte es für reinen Zufall, daß in jener Handschrift der 25 Schluß fehlt.

Noch für die Geschichte Heinrichs I. ist das Werk nur von bedingtem Quellenwert, für die Zeit Ottos I. von größter Bedeutung, aber nur was in Sachsen und in der nächsten Umgebung des Stammes geschah, ist dem Mönch wirklich bekannt und interessiert ihn auch allein, sofern es nicht den König betrifft, über die Ereignisse in größerer Ferne ist 30 er gar nicht oder doch höchst mangelhaft unterrichtet. Es ist ein Irrtum, ihn z. B. als Hauptführer für die große Ungarnschlacht Ottos I. bei Augsburg benutzen zu wollen. Da, wo er nicht aus wirklichem Wissen berichten kann, steht ihm die aus lateinischen Klassikern, namentlich Sallust, erlernte Phrase zur Ausschmückung zur Verfügung. Man hat es auffällig gefunden, daß er nicht einmal die Gründung des Erzbistums Magdeburg durch 35 Otto I. erwähnt, aber das erklärt sich einfach daher, daß er sich überhaupt um Kirche und kirchliche Ereignisse wenig kümmert.

Ein seltsamer Mönch! Von mönchischer Anschauung und Gesinnung zeigt er faßt nichts, nicht einmal die Gründung seines Klosters Corvey erwähnt er. Freilich dem Hauptheiligen seines Klosters, dem hl. Veit (S. Vitus), dessen Knochen man in Corvey zu haben 40 wähnte, durch deren Übertragung dorthin nach W.s Worten Sachsen aus einer Sklavin zur Herrscherin vieler Völker geworden ist, bringt er ausführlich seine Verehrung dar, aber solche Heiligengebeine, wenn man sie an Ort und Stelle hatte, waren auch viel mehr wert als der ganze Chorus der Himmlischen und die ganze Kirche. Sonst aber ist der Ruhm des kriegerischen, mutvollen, durch alle Tugenden des Geistes und Körpers ausgezeichneten 45 Sachsenvolkes sein Leitmotiv, die Herrlichkeit des gewaltigen Herrschers vom Sachsenstamme, der über alle Völker mächtig war, zu preisen sein Zweck, an Schlachten und Belagerungen, an kühner Recken Streiten und Trotz, selbst wenn diese Gegner und Rebellen seines Königs waren, hat er seine Freude. Die Kaiserkrönung Ottos I. zu Rom durch den Papst erwähnt er mit keinem Wort. Was konnte der römische Bischof dem Sachsenkönig 50 an Ehre und Macht hinzufügen! Er nennt den Papst überhaupt nie, er wußte gewiß, daß ein Herr papa zu Rom saß, aber der ging ihn nichts an, was bedeutete der neben seinem Herrn König! Der summus pontifex ist ihm der Erzbischof von Mainz, in dessen Kirchenprovinz sein Kloster lag, auch der Erzbischof von Köln. Man merkt es ihm an, welches Vergnügen es ihm gewährte, dem köstlichen Stoffe von der Herrlichkeit des 55 Sachsenvolkes sich hingeben zu können, den gleichen Genuß hat dieser Mönch bei der Bearbeitung der Heiligenlegenden, seinem notgedrungenen Mönchstribut, sicher nicht gehabt. Für die Lebhaftigkeit seiner Gedanken und Empfindungen kann er den entsprechenden Ausdruck in der fremden, mühsam angelernten lateinischen Sprache oft nicht finden, obwohl er sie keineswegs ungeschickt handhabt, die Worte decken den Gedanken oft nicht 60

völlig. Merkwürdig ist auch, wie wenig im ganzen die Sprache der Vulgata-Bibel und der klösterlichen Andachts- und Erbauungsbücher auf seine Diktion eingewirkt hat, zufällig kann das nicht sein.

Vielleicht der Hauptwert des schönen Buches besteht darin, daß es uns die hier zum 5 Teil schon kurz skizzierten Anschauungen eines niederdeutschen knorrigen Mannes aus der Mitte des 10. Jahrhunderts lebendig vor Augen führt. Wohl die Sachsen und Franken sind gleichsam ein Volk geworden, aber diese sind doch viel minderwertiger als jene. Ein Deutsches Volk giebt es noch nicht, mit unverhohlener Verachtung sieht W. auf die andern deutschen Stämme, namentlich auf die Thüringer und Lothringer, herab; die warme, 10 naive Vorliebe für sein Volk geht so weit, daß er böse, ja niedrige Listen und Ränke der Sachsen nach der Volkssage ohne ein Wort der Mißbilligung erzählt. Die köstliche Frische des Buches empfindet man namentlich, wenn man es mit den gleichzeitigen Werken der Betschwester von Gandersheim zusammenhält.

Die Handschriften geben an einzelnen Stellen, namentlich in der berühmten Erzäh- 15 lung vom Verrat Hattos, des Erzbischofs von Mainz, ganz verschiedenen Text, das Verhältnis dieser Redaktionen zueinander ist bisher nicht genügend klar dargelegt. Von der erwähnten Erzählung scheinen zwei Fassungen von W. selbst herzurühren, die dritte (der Dresdener Handschrift) von anderer Hand aus Schonung für den Mainzer Erzbischof hergestellt zu sein. **O. Holder-Egger.**

20 **Wied, Hermann v.** s. Hermann v. Wied Bd VII S. 712.

Wiederbringung aller Dinge s. d. A. Apokatastasis Bd I S. 616.

Wiedergeburt. — J. Köstlin, Art. Wiedergeburt in der 2. Aufl. dieses Werks XVII, 75–93; P. Gennrich, Die Lehre von der Wiedergeburt in dogmengeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beleuchtung, 1907; E. Wacker, Wiedergeburt und Bekehrung, 1893; 25 H. Weiß, Das Wesen des persönlichen Christenstandes, ThStK 1881. 1885; H. Schultz, Der ordo salutis in der Dogm., ThStK 1899; Thomasius, Christi Person und Werk IV, §§ 75. 76; Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung III und Geschichte des Pietismus; J. Gottschick, Luthers Lehre von der Lebensgemeinschaft des Gläubigen mit Christus, ZThK 1898; K. Thieme, Die sittliche Triebkraft des Glaubens, 1895; H. Cremer, Taufe, 30 Wiedergeburt und Kindertaufe, 2. A. 1901; O. Scheel, Die dogmatische Behandlung der Tauflehre in der modernen positiven Theologie, 1906; J. Herzog, Der Begriff der Bekehrung, 1903; W. James, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, deutsch von G. Wobbermin, 1907; R. Eucken, Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt, 1896 und Der Wahrheitsgehalt der Religion, 1901. — Die Wiedergeburt im Sinne der Wiederverkörperung der 35 Seelen behandeln Heckel, Die Idee der Wiedergeburt, 1889 und Andresen, Die Lehre von der Wiedergeburt auf theistischer Grundlage, 2. A. 1899.

1. Der Ausdruck Wiedergeburt bezeichnet den Eintritt in den christlichen Heilsstand als einen neuen Lebensanfang und hebt damit ebenso den Abstand von der früheren Existenzweise wie die umfassende Tragweite der eingetretenen Wendung hervor. Es kann 40 nicht überraschen, wenn wir einem Bild, das so geeignet ist, den tiefgreifenden Einfluß religiöser Erfahrungen auf des Menschen Leben und Lebensgefühl zu beschreiben, auch auf außerchristlichem Boden begegnen. Im Mithraskult heißt der Eingeweihte renatus, oder auch renatus in aeternum und Ähnliches findet sich anscheinend auch schon in älteren Mysterienkulten (Rohde, Psyche II, 421 ff.; Gennrich 73 ff.). An eine Herleitung 45 der entsprechenden neutestamentlichen Ideen aus dieser Quelle braucht aber um so weniger gedacht zu werden, als auch das Judentum von der Proselytentaufe in ähnlichen Ausdrücken zu reden pflegte (Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Ev., 506; Anrich, Das antike Mysterienwesen, 111) und die naheliegende Vergleichung ohnehin auf verschiedenem Boden unabhängig entstehen konnte. Der christliche Glaube, der den Gegensatz 50 der neuen Existenz, die er erschließt, von der natürlichen so nachdrücklich betonte und seine Anhänger mit einem so kraftvollen neuen Lebensgefühl erfüllte, mußte von selbst auf diese Charakteristik seines Wesens geführt werden. Ja sie mußte hier eine vertiefte Bedeutung erlangen. Im Zusammenhang der christlichen Lehre von der durch Christi Leben, Kreuzestod und Auferstehung von Gott selbst gestifteten, im Glauben anzueignenden Ver- 55 söhnung und Erlösung enthält die Idee der Wiedergeburt folgende Momente: 1. Der Heilsstand ist unbedingt Gottes Werk. Durch seine schöpferische Macht sieht sich der Mensch in ein neues Dasein versetzt, das er nicht selbst herbeiführen kann. 2. Er bedeutet einen völligen Bruch mit der Vergangenheit, so daß keine aus ihr hervorgehenden An-

sprüche (der Sünde, des Gesetzes, der Welt) mehr Geltung haben. 3. Er ist Setzung eines neuen, durch Gott bestimmten Lebenstypus, der zwar der Entfaltung und Ausreifung, aber keiner anderweitigen Ergänzung bedarf, durch die er erst sein Wesen als Heilsstand empfinge. 4. Er eröffnet der neu gewordenen Persönlichkeit die Bahn eines Wachstums und einer Thätigkeit, deren Richtung und Ziel durch den von Gott gesetzten Anfang bestimmt wird. Es leuchtet ein, wie sehr das Bild der Wiedergeburt geeignet ist, die Heilswirkung Christi auf die Menschheit in eine große und einheitliche Anschauung zusammenzufassen. Von diesem Vorzug ist aber die Kehrseite unabtrennbar, daß der weite Rahmen der Wiedergeburt für die bestimmteren Begriffe, in denen psychologische und ethische Reflexion den Übergang vom alten zum neuen Leben zu beschreiben und seine Stadien zu fixieren suchte: Berufung, Erleuchtung, Bekehrung, Rechtfertigung, Heiligung keine feste Stelle darbot, und noch schwieriger mußte es werden, die Bedeutung festzustellen, welche der äußerlich konstatierbaren Einwirkung des Worts und der Sakramente für die nur im Glauben zu erfassende Wiedergeburt zukommt. Darum hat das Bemühen, die Wiedergeburt in das Begriffsschema der Heilsordnung einzustellen, auch immer zu sehr schwankenden Ergebnissen geführt. Entweder drohte die Wiedergeburt die anderen Begriffe engeren Umfangs gleichsam aufzuzehren, oder sie wurde dabei in einer Weise eingeengt, die der Tragweite der biblischen Anschauung nicht entspricht. Es zeigte sich, daß das Bild von der Wiedergeburt nicht darauf berechnet war, jenen anderen Begriffen koordiniert zu werden, sondern jedenfalls einen Teil derselben unter einem eigentümlichen Gesichtspunkt zusammenfaßt. Eben damit aber erwies es sich zugleich als ein wertvolles Korrektiv gegen eine zersplitternde Betrachtung des Heilsprozesses.

Mit dem Namen der Wiedergeburt (*παλιγγενεσία*) ist schon im Altertum (Plato, Philo, Plutarch) und auch neuerdings wieder die Vorstellung von der wiederholten Verkörperung der Seelen in irdischen Gestalten (Seelenwanderung) bezeichnet worden. Es ist jedoch klar, daß die Orientierung des Begriffs in dieser Verwendung der christlichen direkt entgegengesetzt ist. Im Christentum bedeutet er die Entstehung einer neuen Persönlichkeit bei Gleichheit der leiblichen Basis, während dort dieselbe Seele in einer neuen, ihrem inneren Zustand entsprechenden körperlichen Hülle erscheint. Im indischen Glauben ist denn auch die Wiedergeburt = Seelenwanderung kein Stück der Erlösungshoffnung; sie stellt vielmehr selbst die Spitze des Elends dar, von dem der Mensch Befreiung ersehnt. Die modernen Vertreter dieses Gedankens haben freilich zum Teil durch die Aufnahme evolutionistischer Motive, die dem indischen Denken fremd sind, der Seelenwanderung eine optimistischere Gestalt zu geben und von hier aus eine Brücke zu christlichen Ideen zu schlagen versucht. Eine kritische Darstellung dieser Bestrebungen giebt Gennrich im 2. Teil der angeführten Schrift.

2. Ein genaues Äquivalent von Wiedergeburt findet sich im NT nur an wenigen Stellen. Das am direktesten entsprechende griechische Wort *παλιγγενεσία* wird nur Ti 3, 5 von der individuellen Lebenserneuerung gebraucht, die hier an die Taufe geknüpft wird, während es Mt 19, 28 auf die eschatologische Welterneuerung geht. Von einer „Neuzeugung", die der Christ erfahren hat, ist im 1. Petrusbrief zweimal die Rede: 1, 3 und 23; das erstemal ist als der sie bewirkende Akt die Auferstehung Christi, das anderemal als ihr triebkräftiger Same das lebendige und bleibende Gotteswort genannt. Dazu kann man noch rechnen Jo 3, 3, wenn man das *ἄνωθεν γεννηθῆναι* in zeitlichem Sinn = von vorne an, wiederum versteht, was der Zusammenhang (V. 4) nahelegt und der Sprachgebrauch wenigstens nicht ausschließt. Man wird aber nicht leugnen können, daß die lokale Fassung = von oben her in der Lehrsprache des Evangeliums starke Gründe für sich hat (vgl. 3, 31; 19, 11. 23). Da sachlich beide Bedeutungen sich gegenseitig fordern, liegt es nicht fern, mit H. Holtzmann an einen beabsichtigten Doppelsinn zu denken.

Der Gedanke einer durch den gläubigen Anschluß an Christus eingetretenen Lebenserneuerung ist aber nicht auf diese wenigen Stellen beschränkt; er liegt sachlich einer großen Anzahl neutestamentlicher Aussagen zu Grund. Schon im AT wird er vorbereitet durch die prophetische Weissagung einer durch Gott selbst zu bewirkenden Bekehrung Israels Jer 31, 18. 33 f.; Jes 60, 21. Ezechiel beschreibt sie als Verleihung eines anderen Herzens und neuen Geistes 11, 19 f.; 36, 25 ff. und Ps 51, 12 schildert sie mit ähnlichen Worten. An diese prophetische Verkündigung knüpft der Täufer Johannes an mit seiner Forderung der *μετάνοια*, mit der sich das Sinnbild der Taufreinigung verbindet Mt 3, 1 ff. Doch läßt er selbst keinen Zweifel darüber, daß die von ihm angeregte Bewegung nur die Anbahnung, nicht der Anbruch des neuen Lebens ist, dessen Herbeiführung vielmehr

Sache des Messias bleibt (V. 11). Auch die Verkündigung Jesu, wie sie uns von den Synoptikern überliefert wird, scheint zunächst an diesem vorbereitenden Charakter teilzunehmen und nur die sittlichen Ziele höher zu stecken Mt 5, 20. 44; 6, 33; 7, 12; 22, 37—39. Liegt doch auch die als Welterneuerung gedachte Palingenesie in der Zukunft
5 Mt 19, 28. Allein die religiös-sittlichen Forderungen Jesu ruhen doch auf der Bezeugung einer zuvorkommenden Gottesthat, die zu einem neuen Verhalten befähigt Mt 18, 23 ff.; 15, 13; 19, 26. Darum gilt es, das Alte zu vergessen Lc 9, 62, sich selbst zu verleugnen bis zur Hingabe des Lebens Lc 9, 23 f., arm und nach geistlichen Gütern verlangend zu werden Mt 5, 3. 6 und dem Kinde gleich einen neuen Anfang zu machen Mt 18, 3. Mit
10 steigender Deutlichkeit wird dann als die entscheidende Heilsthat, die ein neues Verhältnis zu Gott begründet, der Tod Jesu bezeichnet Mc 10, 45; Mt 26, 28.

An Tod und Auferstehung des Heilsmittlers knüpft darum auch die apostolische Predigt die Wirkung einer durchgreifenden Lebenserneuerung für seine Jünger. Paulus gebraucht zwar in den älteren und kritisch unangefochtenen Briefen den Ausdruck Wieder-
15 geburt nicht; aber der nicht minder inhaltreiche Begriff der Neuschöpfung spielt bei ihm eine bedeutsame Rolle. Gott vollzieht in Christus, dem zweiten Adam, eine Neugründung des Menschengeschlechts 1 Ko 15, 45. Sein Tod ist das Ende der alten, seine Auferstehung der Aufgang einer neuen Lebensgestalt, die sich von ihm auf seine Anhänger überträgt Rö 6, 4 f.; 2 Ko 4, 10; 5, 17; Ga 2, 19 f.; Eph 2, 5 f. Kol 2, 12. Der Christ ist darum
20 eine neue Schöpfung Ga 6, 15, ein neuer Mensch Kol 3, 10; Eph 4, 24, er steht in einem neuen Leben Rö 6, 4. Der Eintritt in diesen neuen Lebensstand knüpft sich an die Taufe Rö 6, 3 ff.; Kol 2, 11 f., die aber nicht ohne den Glauben gedacht wird, der sich in ihr bethätigt Ga 3, 26 f. So ist es auch weiterhin der Glaube, der die einmal geschlossene Verbindung mit Christus vermittelt Eph 3, 17. Diese ist in ihrem Bestand
25 ein Sein Christi im Gläubigen Rö 8, 10; Ga 2, 20 und des Gläubigen in Christus 2 Ko 5, 17; Kol 3, 3. Im Glauben wird der Mensch Ein Geist mit ihm 1 Ko 6, 17 und empfängt darum Anteil an seinem verklärten Leben Rö 6, 4; Eph 2, 5. 6. An diesem neuen Lebensstande kann man zwei Seiten unterscheiden: die Rechtfertigung, die den Menschen der Schuld und Verdammnis der Sünde entnimmt und ihm alle Heils-
30 güter der Gotteskindschaft zuteilt Rö 5, 18 f.; Ga 2, 16 und die Ausrüstung mit dem lebendigmachenden und heiligenden Gottesgeist Ga 3, 5; 4, 6; Rö 8, 2. Daß Paulus diese beiden Momente nach Wesen und Tragweite nicht streng gegeneinander abgegrenzt hat, um sie sich dann kunstvoll ergänzen zu lassen, ist wohl zuzugeben. (Vgl. hierüber namentlich Titius, Paulinismus, 266 ff.) Sowohl die Rechtfertigung als die Begabung
35 mit dem Geist kann als Ausdruck für das volle Heil, die umfassende Neuschöpfung dienen. Aber wo Paulus darauf geführt wird, sie nebeneinander zu stellen, da tritt doch immer die dem *ἀσεβής* zu teil werdende Rechtfertigung (Rö 4, 5) mit der in ihr enthaltenen Kindschaft voran, während die Begabung mit dem Geist nachfolgt Ga 4, 6; Eph 2, 15 bis 18. Will man darum den Punkt fixieren, mit dem nach Paulus die Neuschöpfung
40 im Subjekt zu stande kommt, so ist es die Erweckung des Glaubens durch die Gnadenoffenbarung Gottes in Christus Ga 3, 2. Die Abgrenzung der Neuschöpfung gegen die Entfaltung des neuen Lebens wird dadurch erschwert, daß die Heiligung bald als eine mit der Rechtfertigung zugleich gesetzte neue Lebensrichtung 1 Ko 6, 11, bald als eine fortgehende Aufgabe erscheint Rö 6, 19. 22; ja, daß auch das neue Leben selbst als eine
45 immer neu zu vollziehende Umgestaltung geschildert wird Rö 12, 2; 13, 14; Eph 4, 22 f. Hier geht der Gedanke der Neuschöpfung als einer für immer umwandelnden Gottesthat unter dem Einfluß der Erfahrung in den einer immer neu zu erstrebenden inneren Haltung über. Ersteres darf man wohl als die religiös-dogmatische, letzteres als die empirisch-ethische Betrachtung des Heilsstandes bezeichnen. Auch diese Erweiterung des Begriffs
50 bestätigt indessen, daß für Paulus die Neuschöpfung objektiv in Christi Sendung und Werk, subjektiv in dem dadurch hervorgerufenen Glauben besteht. Denn der Glaube ist ihm, wiewohl des Menschen That, doch zuletzt Gottes Werk Phi 1, 29; 3, 12; 1 Ko 2, 5; 2 Th 1, 11. Und von ihm bezeugt die christliche Erfahrung, daß er nur dauert, indem er unter dem fortgehenden Einfluß der göttlichen Gnadenoffenbarung (2 Ko 4, 6)
55 immer neu entsteht.

Wie Paulus, so knüpft auch der 1. Petrusbrief die Neuzeugung an Christi Auferstehung 1, 3; und da in dieser die Bürgschaft der Heilsvollendung liegt, hebt er den Hoffnungscharakter des christlichen Lebens besonders hervor. Mit dieser Heilszuversicht ist ihm zugleich die grundsätzliche Ablegung der Untugenden des alten heidnischen Wesens
60 gegeben 2, 1. Als das Mittel dieser Lebenserneuerung bezeichnet er Gottes Wort 1, 23;

dieses dient darum auch dem Wachsen und Erstarken der neugeborenen Kinder 2, 2f. Schon diese Fortführung des Bildes zeigt, daß der Verfasser die Neugeburt als den Anfang des Christenstandes von seinem Fortgang unterscheidet. Eine genaue Parallele zu diesen Gedanken bilden trotz abweichender Terminologie (ἀπεκύησεν ἡμᾶς) Ja 1, 18. 21, 5 wo als Zweckbestimmung der neuen Geburt die Stellung der Christengemeinde als Erstlingsfrucht unter den Geschöpfen Gottes bezeichnet wird. Ein singuläres Synonymum des Wiedergeburtsbegriffs enthält der 2. Petrusbrief, wenn er den Christen die Teilnahme an der θεία φύσις zuschreibt 1, 4. Gemeint ist die Erhebung über die Vergänglichkeit der Welt, die Verleihung der Gott eignenden ἀφθαρσία, ohne daß diese freilich bestimmt an den Anfang des Christenlebens gestellt würde. Doch ist sie wohl als der Anbruch der 10 neuen Welt gedacht, von der 3, 13 spricht.

In den johanneischen Schriften ist die Geburt aus Gott, Jo 1, 12f., oder Geburt von oben eine häufige Bezeichnung des Christenstandes. Sie wird im 1. Brief zwischen 2, 29 und 5, 18 allein zehnmal gebraucht. Am nachdrücklichsten wird das Bild 3, 9 ausgeführt, wo von dem σπέρμα (θεοῦ) die Rede ist, das sein Kind unverlierbar besitzt. 15 Gedacht ist dabei wohl an das Wort des Heils 1 Jo 2, 14. Diese göttliche Zeugung des neuen Menschen begründet dessen Gotteskindschaft, die hier nicht bloß Zulassung zum kindlichen Verkehr und zum Heilserbe, sondern Herstellung einer Wesensverwandtschaft mit Gott ist. Die reale Möglichkeit solcher Kindschaft ist durch die Fleischwerdung des Logos geschaffen Jo 1, 12, ihre Verwirklichung ist das Werk des Geistes 3, 6. 8. Dem Wort 20 kommt dabei eine Vermittlung zu, sofern es Träger des Geistes ist 6, 63; ihm wird auch 15, 3 eine reinigende Wirkung beigelegt. Als weiteres Medium dieser geistigen Neugeburt ist 3, 5 das Wasser der Taufe genannt. Aber da diese im weiteren Fortgang des Gesprächs keine Rolle mehr spielt, erscheint sie im Sinne der Johannestaufe als bloße Vorstufe der eigentlichen Erneuerung durch den Geist. Die Wiedergeburt will im Glauben 25 erfahren sein Ev 1, 12; 1 Jo 5, 1. Zur Unterscheidung verschiedener Seiten an dem neuen Lebensstand giebt der johanneische Lehrbegriff keinen Anlaß. Religiöse Güter und sittliche Bethätigungen sind untrennbar zugleich gesetzt. Doch wird die Verleihung der ersteren überwiegend mit dem Glauben 3, 16; 5, 24, die Übung der Gerechtigkeit und Liebe mit dem Geborensein aus Gott verbunden 1 Jo 2, 29; 4, 7. Dasselbe was die 30 auf Zeugung beruhende Gotteskindschaft besagt, beschreibt Johannes auch als Lebensgemeinschaft mit Christus 15, 1ff.; 17, 21f. Der Glaube selbst ist von Gott gewirkt 6, 44f. 65, ohne daß er indessen auch als Geisteswirkung bezeichnet würde. Wohl aber ist seine Entstehung durch den Wahrheitssinn bedingt, den Johannes ein εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας nennt 18, 37. In manchen Aussagen erscheint das Leben aus Gott als ein 35 unverlierbarer Besitz, der nicht nur den Abfall, sondern auch das Sündigen des neuen Menschen ausschließt 1 Jo 3, 6. 9. Allein darin spricht sich doch nur die moralische Überzeugung aus, daß die Sünde nicht in die konsequente Ausgestaltung des neuen Charakters der Gotteskinder hineingehört. Da nach anderen Stellen ein Sündigen der Christen 1 Jo 1, 8ff.; 2, 1, ja selbst ein Sündigen einzelner Brüder zum Tode 1 Jo 5, 16 möglich 40 ist, so bleibt doch fraglich, inwieweit sich dieser neue Charakter mit ihrem empirischen Leben deckt. Demgemäß ist auch das neue Leben nicht bloß naturgleiches Wachstum; es bedarf vielmehr einer Bemühung um die eigene Reinigung, die erst in der Vollendung ihr Ziel erreicht 1 Jo 3, 2f. So wird bei Johannes die Wiedergeburt zwar als Versetztwerden auf eine neue Lebensstufe geschildert, die wesentliche Gottverwandtschaft ist; 45 aber der Übergang vollzieht sich auch bei ihm durch den Glauben und der neue Lebensstand bleibt durch die sittliche Bewahrung des empfangenen Charakters bedingt.

3. Der Begriff der Wiedergeburt hat in der Terminologie der altkirchlichen und mittelalterlichen Heilslehre keine bestimmte Stelle und darum auch keine zusammenhängende Geschichte. Der Versuch, eine solche zu zeichnen, würde entweder vereinzelte Aussprüche 50 zusammentragen oder in anderen Artikeln (Bekehrung, Erlösung, Glaube, Gnade, Heiligung, Rechtfertigung) Dargestelltes wiederholen müssen. Es sollen darum nur die Gründe dargelegt werden, die den Begriff der Wiedergeburt in den Hintergrund treten ließen. Schon seit der nachapostolischen Zeit wurde eine moralistische Auffassung des Heils herrschend; sie hatte wohl ein Verständnis für die Akte menschlicher Selbstthätigkeit, die das 55 neue Leben einleiten und begleiten: Buße, Wahrheitserkenntnis, Gesetzeserfüllung, während sie dieselben mit Gottes Wirken und der Person des Heilsmittlers nur lose verknüpfte. Die Ergänzung dieser nüchternen Vorstellung vom Christentum bildete der Glaube an die magisch-supranaturale Wirkung der Taufe und des Abendmahls. Ein guter Teil der kirchlichen Wiedergeburtslehre fällt darum in die Geschichte des Taufsakraments. Die 60

namentlich von Irenäus festgehaltenen paulinischen Gedanken einer Neuschöpfung der Menschheit in Christus münden in der morgenländischen Kirche in die metaphysische Heilslehre aus, die zwar von einer universalen Wiedergeburt der Menschheit in der Fleischwerdung des Logos, aber wenig von der Lebenserneuerung des Individuums weiß. Lebendiger 5 bleibt die Vorstellung einer individuell zu erlebenden Neuschöpfung im Abendland. Augustin führt sie ganz auf das Wirken der Gnade zurück; aber dieses ist der Regel nach an die Vermittlung der Kirche geknüpft und da er im neuen Leben nicht sowohl einen Besitz des Glaubens als die Bethätigung der Liebe sieht, fließen bei ihm regeneratio und sanctificatio ineinander. Die wesentlich moralische Auffassung des neuen Lebens kommt 10 so nur an einer anderen Stelle wieder zum Vorschein. Die Scholastik löst den Bildungsprozeß des neuen Lebens in eine Mehrheit kirchlicher Gnadenmitteilungen und entsprechender Willensbewegungen auf, die eine Zusammenfassung in den einheitlichen Begriff der Wiedergeburt kaum zulassen. Thomas von Aquino bevorzugt denn auch den unpersönlichsten Ausdruck, den das NT für den Gedanken der Wiedergeburt darbietet, partici- 15 patio divinae naturae (Summa II, 1 qu. 110, a. 3). Dem Tridentinum ist Wiedergeburt nur ein anderer Name für die Rechtfertigung (sess. VI, c. 3), die in der infusio caritatis zum Abschluß kommt. Eine besondere Vorliebe für das Bild der Geburt Gottes im Menschen herrscht bei den Mystikern (Eckhart, Tauler). Sie verstehen darunter die Vereinigung mit Gott, deren die der Welt und Selbstheit entleerte Seele gewürdigt wird. 20 Diese Geburt Gottes in der Seele wird nicht nur mit der irdischen Geburt des Weltheilandes, sondern mit der Zeugung des Sohnes aus dem Vater in Parallele gestellt. Allein diesen individuellen Erlebnissen des Frommen fehlt der feste Halt in der Anschauung des geschichtlichen Gnadenwillens Gottes; auf den schwankenden Grund der reinen Innerlichkeit gestellt, verschweben sie mit dem Moment der gefühlsmäßigen Erhebung. Das 25 ist es auch, was den Mystiker bei aller erstrebten Unmittelbarkeit des Verhältnisses zu Gott doch von den Gnadenspenden der Kirche nicht loskommen läßt.

Die Reformation giebt der Wiedergeburt ihre feste Beziehung zu der Heilsthat Gottes in Christus zurück. Sie läßt den Menschen in der Vergebung seiner Sünde den Grund einer neuen Existenz gewinnen. Dabei bestimmt sie den Glauben, der dieses Gut empfängt, 30 als die unmittelbare Wirklichkeit eines neuen Lebens. Der Glaube selbst ist nach Luther die neue Geburt (EA 10, 216; 46, 270); er ist Tod und Auferstehen, das Untertauchen des alten und Emportauchen des neuen Menschen (EA, op. lat. var. arg. V, 65 f.). Weil der Glaube mit Christus verbindet, hat er alles mit ihm gemein (EA Ga I, 247). Darum wird man im Glauben nicht bloß gerechtfertigt, sondern auch geheiligt 35 (ib. 272; Art. Smalc. R. 336: „durch den Glauben kriegen wir ein ander, neu, rein Herz"). Mit dem neuen Verhältnis zu Gott ist die veränderte sittliche Lebensrichtung unmittelbar gesetzt. Auch die Herleitung des neuen Lebens aus der Mitteilung des Geistes zerreißt diesen engen Zusammenhang nicht. Denn die Mitteilung des Geistes ist unmittelbar mit der Rechtfertigung gegeben (Ga I, 263) und von der Vereinigung mit 40 Christus nicht verschieden (ib. I, 247). Auch die Verbindung der Wiedergeburt mit der Taufe verleitet Luther nicht zu einer Herabstimmung des ersteren Begriffs. Er nimmt lieber die Schwierigkeit des Kinderglaubens in den Kauf, um nur die Gleichheit der Heilswirkung im Kinde und im Erwachsenen festhalten zu können. Dieselbe enge Zusammenfassung von Rechtfertigung und neuem Leben finden wir in Melanchthons Loci 45 von 1521 (Plitt-Kolde 3. Aufl., namentlich 172, 184 f.) und in der Apologie. Die letztere kennt eine Beschränkung der Rechtfertigung auf den Begriff der bloßen Gerechterklärung überhaupt noch nicht, bezeichnet vielmehr unbedenklich die justificatio als regeneratio (R. 73, 74, 83) und den Glauben selbst als die justitia cordis, die Gott fordert (R. 76, 125), als oboedientia erga evangelium (R. 187). Dabei ist unter regene- 50 ratio nicht bloß und nicht in erster Linie die sittliche Erneuerung verstanden; sie ist vor allem religiöse Neubelebung, vivificatio, die Erweckung von Freude und Zuversicht im Herzen (R. 68, 71, 79). Aber sie umfaßt allerdings auch mit die Begabung mit dem Geist und die Befähigung zur liebenden Erfüllung des göttlichen Willens (R. 83). Diese Zusammenfassung von Sündenvergebung und sittlicher Umwandlung ist für Melanchthon 55 aber darum möglich, weil er die Rechtfertigung nicht als ein transscendentes Handeln Gottes auffaßt, sondern als ein menschliches Erleben, die Entstehung der nova vita, mit der zugleich religiös und sittlich ein Neues beginnt (vgl. Loofs, ThStK 1884, 613 ff.; Eichhorn, ebd. 1887, 415 ff.). Durch diese Lehrweise sah indessen Melanchthon später das Interesse der Heilsgewißheit nicht ausreichend gewahrt. Er beginnt darum seit dem Kom- 60 mentar zum Römerbrief von 1532 das gerechtsprechende Urteil Gottes mit dem Ver-

söhnungswerk Christi strenger zu verknüpfen und jede Rücksicht auf die mit dem Glauben beginnende veränderte Beschaffenheit des Menschen von ihm auszuschließen. Justificari bedeutet ihm jetzt solius misericordiae fiducia justum pronuntiari. Die Rechtfertigung ist zwar unmittelbar zugleich sittliche Erneuerung, weil derselbe Geist, der den Glauben wirkt, auch das neue Leben schafft; aber dies bleibt für die Rechtfertigung außer Betracht. Diese neue, vorsichtigere Formulierung hat sich dann namentlich im Streit gegen A. Osiander durchgesetzt und befestigt. Sie erlaubte, dessen an die mittelalterliche Mystik erinnernde Spekulation über die wesentliche Einwohnung Christi als eine das geschichtliche Heilswerk entwertende und die Heilsgewißheit gefährdende Lehrweise zurückzuweisen (vgl. CR VIII, 579ff.). Damit war eine engere Begrenzung des Begriffs der Rechtfertigung vollzogen. Sie nötigte nicht dazu, die Verknüpfung der Sündenvergebung mit der Erneuerung aufzugeben, wofern nur der Glaube tief und lebendig genug als Hingabe an den persönlichen Heilsmittler Christus verstanden wurde. Immerhin aber beginnt von jetzt an der Begriff der Wiedergeburt zurückzutreten, da er zu einer scharfen Bezeichnung der korrekten Anschauung nicht mehr ausreichte. Auch Calvin geht in der forensischen Fassung der Rechtfertigung und der Ablehnung der osiandrischen Lehre mit dem späteren Melanchthon einig (Inst. III, 11, 5ff.). Den Begriff der Wiedergeburt faßt er = poenitentia und beschränkt ihn auf den sittlichen Vorgang der Ertötung des alten und der Entstehung des neuen Menschen (III, 3, 9). Um so mehr verdient es Beachtung, daß Calvin dem Glaubensbegriff die mystische Tiefe wahrt, die für Luther charakteristisch ist. Der Kampf gegen Osiander hält ihn nicht ab, im Glauben die Lebensgemeinschaft mit Christus zu sehen, die neben dem Trost der Vergebung auch die Frucht der Heiligung zu eigen giebt (III, 11, 10).

Die Art, wie die F. C. den Ertrag der Verhandlungen über die Rechtfertigungslehre in der lutherischen Kirche zusammenfaßt, läßt erkennen, wie sehr neben dem scharf umschriebenen Begriff der justificatio der der regeneratio ungeklärt geblieben ist. Sie stellt fest, das Wort Wiedergeburt werde in dreifacher Bedeutung verwendet 1. von der Sündenvergebung und der nachfolgenden Erneuerung, 2. von der Sündenvergebung allein und 3. von der Erneuerung oder Heiligung allein (R. 685f.). Sie erklärt es dann für unstatthaft, die dem Glauben vorausgehende Reue oder die der Rechtfertigung folgende Erneuerung in den Artikel von der Rechtfertigung zu ziehen. Im Interesse der Reinhaltung der Rechtfertigungslehre fordert sie also, daß in ihrem Zusammenhang von den sittlichen Beziehungen des Glaubens abgesehen werde. Das sie leitende Motiv ist verständlich und nicht unberechtigt. Die religiöse Selbstbeurteilung wird mit vollem Recht angewiesen, von allen sittlichen Zuständen des Gläubigen abzusehen. Allein damit ist eine Abstraktion gefordert, die kein vollständiges Bild von der Entstehung des neuen Lebens giebt. Thatsächlich steht der evangelische Heilsglaube doch in einer bestimmten Beziehung zur Reue und eröffnet er zugleich ein neues sittliches Verhalten, wenn das alles auch für unsere Geltung vor Gott nicht in Anschlag gebracht werden darf. Daß der rechtfertigende Glaube zugleich eine Wendung im sittlichen Leben bedeutet, kommt jetzt nur noch schüchtern und undeutlich zum Ausdruck. Die Gefahr dieser Lehrweise lag darin, daß die für die Rechtfertigung ausgeschlossene sittliche Bedeutung des Glaubens überhaupt in Vergessenheit geraten konnte und diese Gefahr war um so dringender, je mehr eine formalistische und intellektualistische Fassung des Glaubens herrschend wurde.

Das Zeitalter der Reformation hinterließ der Theologie der Folgezeit hinsichtlich der Auffassung der Wiedergeburt mehrere ungelöste Fragen. Ungeklärt war vor allem ihr Verhältnis zum Geist geblieben. Es wird zwar allgemein zugestanden, daß die Wiedergeburt das Werk des Geistes ist; aber undeutlich bleibt, wie dabei das Verhältnis des Geistes zur individuellen Person zu denken ist. Das Bekenntnis stellt die beiden Sätze nebeneinander, daß der Geist den Glauben wirkt (Conf. Aug. 5) und daß der Glaube den Geistesbesitz bedingt (Conf. Aug. 20). Diese Sätze bilden keinen Widerspruch, wenn unter dem Geist, der den Glauben wirkt, der im Wort und in der Gemeinde verkörperte Gottesgeist, unter dem Geist, der dem Glauben zu teil wird, der individualisierte, dem Gläubigen einwohnende Geist verstanden wird. Da dieser Unterschied aber meist nicht beachtet wurde, so ergab sich daraus eine verschiedene Ansetzung der Wiedergeburt im Heilsprozeß. Hielt man an der Lutherschen Fassung der Wiedergeburt als der donatio fidei fest, so mußte dieselbe als Voraussetzung des Glaubenslebens überhaupt gelten, also der Rechtfertigung vorangestellt werden. Hielt man sich aber an die Vorstellung, daß erst der individuelle Geistesbesitz die Wiedergeburt wirke, so war diese die Konsequenz der im Glauben erlangten Gotteskindschaft, die aus ihr wirkliche Gottähnlichkeit machte. Im

ersten Fall wahrte man der Wiedergeburt ihren grundlegenden Charakter, schränkte aber zugleich ihre Bedeutung ein, sofern sie eben nur die Fähigkeit des Glaubens gewährte, aber noch keine sittliche Umwandlung war. Im zweiten Fall rückte man sie an eine untergeordnete Stelle, gab ihr aber einen reicheren, ethisch bedeutsameren Inhalt. Der 5 Rechtfertigung nachgeordnet mußte sie dann als eine zweite göttliche Gnadenthat erscheinen, die das Heil nicht begründete, aber zur vollen Wirklichkeit erhob. Noch bedeutsamer für die spätere Lehrentwickelung war die Frage nach dem Verhältnis der Wiedergeburt zur Taufe. Ein Teil der Dogmatiker hielt Luthers kühne These fest, die Kindertaufe und die Wiedergeburt des Erwachsenen im Glauben an das Heilswort sei wesentlich 10 derselbe Vorgang. So Joh. Gerhard (Loci ed. Preuß IV, 307, 309, 370 ff.); doch muß auch er einräumen, daß in der Taufwiedergeburt die zum vollen Begriff der regeneratio gehörende renovatio noch nicht zu stande komme (a. a. O. 330). Die späteren orthodoxen Dogmatiker mußten zu weiteren Einschränkungen geführt werden, sobald sie in den psychologischen Prozeß der Entstehung des neuen Lebens einzudringen versuchten, 15 d. h. sobald sie eine Heilsordnung aufstellen wollten. So räumt Quenstedt ein, die Taufe wirke in den Kindern nicht ganz denselben Glauben und nicht ganz dieselbe Wiedergeburt wie das Wort in den Erwachsenen (Theol. did.-pol., Lips. 1715, III, 687, 696 f.). Er ersetzt darum die Definition der Wiedergeburt als donatio fidei durch die vorsichtigere Formel collatio virium credendi. Darunter konnte man auch eine bloße Be- 20 fähigung zu späterem Glauben verstehen. Der Wiedergeburt folgt dann die Rechtfertigung und dieser die renovatio, bei der die vires spirituales operandi geschenkt werden. Man kannte also jetzt im Zusammenhang der Tauflehre eine Wiedergeburt, die nicht zugleich Lebenserneuerung war, sondern nur der durch die Erbsünde gebundenen Seele die Befähigung zum Glauben mitteilte. Damit war aber ihr Begriff bedenklich entleert und 25 sie war zugleich an einen Ort gestellt, wo sie nicht mehr der bewußten Heilserfahrung zum Ausdruck dienen konnte.

Dieser Verflachung des Wiedergeburtsbegriffs gilt der Widerspruch des Pietismus. Sein Bestreben geht darauf, die Wiedergeburt als Glaubenserfahrung zu schildern und ihren Ausgang in ein neues sittliches Verhalten sicher zu stellen. Spener selbst ist in der 30 Rechtfertigungslehre gut lutherisch und bestreitet auch die Taufwiedergeburt nicht, aber er will von der Rechtfertigung, die der Glaube empfängt, die Schaffung eines neuen Menschen nicht getrennt wissen. Im Moment der Wiedergeburt, der mit dem der Rechtfertigung zusammenfällt, ist im Gläubigen ein neues Lebensprinzip gesetzt, das sich in der Heiligung auswirkt. Die Ausgestaltung einer Lebensgerechtigkeit begleitet darum den Glauben, ohne 35 doch bewirkender Grund der Seligkeit zu sein. Bedenken kann höchstens Speners seelsorgerliche Praxis erregen, wenn er dazu anleitet, die Wiedergeburt durch Achten auf die Fortschritte der Heiligung festzustellen (Grünberg, Spener I, 443—470). Diese Praxis hat dann A. H. Francke noch unbedenklicher empfohlen und noch gesetzlicher gehandhabt. Aehnliches wie von Spener gilt auch vom Grafen Zinzendorf. Die lutherische Recht- 40 fertigungslehre ist ihm die Basis der Heilsgewißheit; sie bestimmt auch den Charakter seiner Frömmigkeit mit ihrem fröhlichen Bewußtsein der Gotteskindschaft. Daneben hat er freilich wenigstens in einer Periode seines Lebens auch einer mystisch-theosophischen Theorie der Wiedergeburt gehuldigt, die in ihr weniger ein Erlebnis des Glaubens als ein geheimnisvolles Durchströmtwerden von der Kraft des Blutes Christi sieht. (Genn- 45 rich 185 f.)

Ähnliche Gedanken sind aber auch anderwärts aufgetreten. Schon um den Anfang des 17. Jahrhunderts hat Phil. Nicolai im Anschluß an die Sakramentenlehre eine physiologische Ausdeutung des Wiedergeburtsprozesses vorgetragen (Ritschl, Gesch. des Pietismus II, 21 ff.). Später hat der Gedanke einer substantiellen Wiedergeburt im schwäbischen 50 Pietismus eine Fortbildung gefunden. Das Streben nach unverkürzter Verwertung der biblischen Begriffe hat J. A. Bengel (Gnomon zu Hbr 12, 24) gelegentlich zu Betrachtungen dieser Art geführt (Ritschl, a. a. O. III, 79 ff.). Sein Schüler Ötinger hat ihnen in seinem theosophischen System einen umfassenden Unterbau gegeben und das Heilsleben als die Ausgestaltung einer neuen, geistlichen Natur beschrieben (Auberlen, Die Theo- 55 sophie Ötingers 301 ff.). Unter seinem Einfluß hat Michael Hahn die Heiligung zur Centrallehre seiner religiösen Gemeinschaft gemacht. Im modernen Pietismus begegnen sich damit vielfach methodistische Gedanken von der Notwendigkeit eines zweiten Gnadenerlebnisses nach der Rechtfertigung, das den Menschen bis an die Schwelle sündloser Vollkommenheit führen soll. Diese haben vielfach auch in die deutsche Gemeinschafts- 60 bewegung Eingang gefunden. Dabei beachtet man aber nicht, daß der rechtfertigende

Glaube in seiner biblischen und reformatorischen Tiefe gefaßt, diese „zweite Übergabe an den Herrn" schon in sich schließt und stellt äußerlich nebeneinander, was ineinander liegend zu denken und im wahren Begriff der Wiedergeburt zur Einheit zusammengefaßt ist. (Vgl. L. Clasen, Heiligung im Glauben, ZThK X, 399 ff.)

4. Die Behandlung des Begriffs der Wiedergeburt in der neueren Theologie zeigt ein recht buntes, um nicht zu sagen, verworrenes Bild. Von anregendem Einfluß auf die dogmatische Entwickelung war es, daß Kant das Postulat einer sittlichen Revolution durch seine Lehre vom radikalen Bösen neu begründet und durch die Unterscheidung des intelligiblen und empirischen Charakters eine Vertiefung des Begriffs der Persönlichkeit angebahnt hat. Noch näher ist der spätere Fichte in seiner Religionslehre dem christlichen Gedanken der Wiedergeburt gekommen und sein Standpunkt hat durch R. Eucken eine beachtenswerte Fortbildung gefunden. Was der letztere als „Wesensbildung" bezeichnet, ist im Grunde eine philosophische Parallele zur christlichen Wiedergeburt. Den Ertrag des philosophischen Idealismus hat vor allem Schleiermacher für die Theologie fruchtbar gemacht. Der Erlösung als der Mitteilung der sündlosen Vollkommenheit und Seligkeit Christi entspricht auf der subjektiven Seite die Wiedergeburt als die Aufnahme des Einzelnen in dessen Lebensgemeinschaft. Sie ist die Begründung einer neuen Persönlichkeit oder eines neuen Charakters, während der Begriff der Heiligung die Entfaltung dieser neuen Bestimmtheit bezeichnet. Die mit der Wiedergeburt eingetretene Wendung kann unter einem doppelten Gesichtspunkt betrachtet werden: als veränderte Lebensform heißt sie Bekehrung, deren Elemente Buße und Glaube sind, als verändertes Verhältnis zu Gott bezw. als verändertes Lebensgefühl ist sie Rechtfertigung. Obwohl Schleiermacher es für gleichgiltig erklärt, ob die Bekehrung oder die Rechtfertigung vorangestellt werde, so erweist sich doch bei seiner Auffassung nur das erstere als durchführbar, da die Rechtfertigung nicht als ein göttliches Urteil, sondern als der Reflex der eingetretenen Wendung im menschlichen Bewußtsein gedacht ist. (Chr. Glaube § 106—109.) Die meisten Schleiermacher folgenden Theologen sind in diesem Stück zu der Begründung der Rechtfertigung in einem göttlichen Urteil zurückgekehrt, ohne doch den Gedanken preiszugeben, daß dieses Urteil über den Gläubigen ergeht, sofern er mit Christus in einer wirklichen Verbindung und darum unter seinem bestimmenden Einfluß steht (K. J. Nitzsch, H. Weiß, ThStK 1885, 492; H. Schultz ebd. 1899, 436 f., 443). Sie sind damit unter Überwindung der Scheu vor einem inhaltsvollen Glaubensbegriff, die der osiandrische Streit zurückgelassen hatte, zu der ursprünglichen reformatorischen Position zurückgekehrt. Dabei kann man immer noch versuchen, zwischen der im Glauben angeknüpften Verbindung mit Christus und dem „Sein in ihm", das mit der Einwohnung des Geistes gleichbedeutend ist, zu unterscheiden (H. Weiß 465). Die Hauptsache bleibt, daß im Glauben eine neue Lebensrichtung begründet ist, deren Fortbestand die sittliche Umwandlung gewährleistet.

Neben dieser an Schleiermacher sich anschließenden Fassung der Wiedergeburt lassen sich aber noch vier andere Typen unterscheiden. 1. Die Verbindung der Wiedergeburt mit der Taufe wird festgehalten. Dies geschieht von den einen so konsequent, daß sie jede spätere Hinwendung zu Gott nur als Aneignung der Wiedergeburtsgnade oder als Bekehrung gelten lassen (Kahnis, v. Öttingen), während andere der Taufwiedergeburt eine persönliche Wiedergeburt an die Seite stellen (Thomasius, Martensen). Frank, in dessen theologischem System die Wiedergeburt eine grundlegende Stelle einnimmt, sagt (namentlich im Syst. d. christl. Sittlichkeit §§ 16 f.) Vortreffliches über die innere Zusammengehörigkeit von Wiedergeburt und Bekehrung; aber da er eine Taufwiedergeburt lehrt, wird dieser Zusammenhang doch wieder erheblich gelockert. In der Taufe erfolgt zunächst die Setzung einer geistlichen Potenz im Menschen; die Aktualisierung des geistlichen Ich in der Bekehrung ist in der Regel davon durch einen Zeitabstand getrennt. Das muß aber notwendig dazu führen, daß an Stelle der Wiedergeburt die Bekehrung als der eigentliche Wendepunkt erscheint. Eine eigenartige Stellung nimmt in dieser Gruppe H. Cremer ein, sofern er unter der Wiedergeburt lediglich die Versetzung in den Gnadenstand, also die Rechtfertigung verstehen will, sie aber doch mit der Taufe verbindet, was nur bei der Annahme des Kinderglaubens möglich ist. 2. Der besprochenen in manchem verwandt ist die theosophische Vorstellung von der Wiedergeburt als einer substantiellen Umwandlung. R. Rothe wird zu ihr durch seinen Begriff des Geistes als der Einheit des ideellen und natürlichen Seins geführt. In der Wiedergeburt erfolgt die punktuelle Setzung einer geistigen Natur, die sich nun in organischem Wachstum entfaltet und zwar so, daß eine Wiederaufhebung des Gewordenen undenkbar ist (Th. Ethik III², § 770 ff.). In ähnlicher Weise dringt auch J. T. Beck darauf, daß in der Wiedergeburt eine neue Lebens-

organisation, eine substantielle Veränderung der Persönlichkeit gesehen werde. Sie schafft nicht bloß einen neuen Lebenskeim, sondern die neue Persönlichkeit als Ganzes, freilich als eine noch der Entwickelung bedürftige Größe. Von hier aus bekämpft Beck eine Rechtfertigung, die nur Gerechterklärung und nicht zugleich reale Zuteilung eines Gnaden-
5 besitzes, wirkliche Neubelebung wäre (Chr. Ethik § 5, III). Beck bestreitet aber auch den Wiedergeburtscharakter der Kindertaufe und den Kinderglauben, um die Entwertung der Begriffe Glaube und Wiedergeburt abzuwehren (§ 7). Diese Auffassung der Wiedergeburt als eines höheren Naturprozesses verdunkelt aber offenbar ihren Zusammenhang mit dem geschichtlichen Heilswerk und erschwert die Gewinnung der Heilsgewißheit. 3. Eine
10 andere Gruppe von Theologen ersetzt den Begriff der Wiedergeburt, um jeder pietistischen Trübung der Gnadenlehre vorzubeugen, durch den der Rechtfertigung. So vor allem A. Ritschl (Rechtf. und Vers. III, § 61). Das christliche Heilsleben beruht auf der göttlichen Sündenvergebung oder Rechtfertigung und diese hat ihre direkte Abzweckung nicht auf die Heiligung, sondern auf das ewige Leben, dessen diesseitige Erscheinung die religiöse
15 Herrschaft über die Welt ist. Will man für die Begründung des neuen Lebens den Ausdruck Wiedergeburt oder besser Neuzeugung gebrauchen, so ist der so bezeichnete Vorgang von der Rechtfertigung oder Adoption nicht zu unterscheiden. Die sittliche Umgestaltung der Gerechtfertigten ist gleichwohl dadurch gewährleistet, daß in der Versöhnung zugleich der Zweck des Reiches Gottes zur Aneignung kommt und im Thun des Guten
20 die Freiheit von der Welt erlebt wird. W. Herrmann dringt darauf, daß die Wiedergeburt nicht als ein Faktum äußerlich konstatiert, sondern nur durch ein Glaubensurteil festgestellt werden könne. Dieses Urteil gründet sich nicht auf unsern Besitz, sondern auf die Stellung, die sich Gott in Christus zu uns giebt. Die Vorstellung von der wiedergebärenden Kraft der Taufe wird für einen scholastischen Rest erklärt, der die lebendige
25 Beziehung des Glaubens auf Christus durch die Vorstellung eines wunderbaren, an uns geschehenen Ereignisses verdränge (Verkehr des Christen mit Gott, 4. A. 286). In mannigfacher Verwendung begegnet der Begriff der Wiedergeburt bei J. Kaftan. Er bezeichnet so die in Christus, besonders seinem Sterben und seiner Auferweckung geschehene göttliche Heilsthat der Erlösung, die im Glauben zum persönlichen Erlebnis wird und die
30 bleibende Aufgabe der sittlichen Erneuerung in sich schließt. Diese drei Momente werden im Begriff der Wiedergeburt vom Glauben als Einheit angeschaut (Dogm. §§ 55, 56). Auch hier ist der Begriff nicht auf einen bestimmten Moment des Heilsprozesses bezogen, sondern ein bildlicher Ausdruck für dessen Totalität. 4. Eine besondere Fassung des Begriffs scheint endlich Lipsius zu vertreten, wenn er die Wiedergeburt als die ethische Seite
35 des Gnadenstandes bezeichnet im Unterschied von der Rechtfertigung, die dessen religiöse Seite ausdrücke. Die Wiedergeburt heißt demgemäß die logische Folge der Rechtfertigung. Dagegen soll unter dem psychologischen Gesichtspunkt die umgekehrte Ordnung der Begriffe gelten, sofern der Trost der Sündenvergebung nur in der Lebensgemeinschaft mit Christus angeeignet werden könne (Dogm., 3. A. § 795 ff.). Der letzte Satz lenkt freilich
40 von der ethischen Fassung der Wiedergeburt wieder zu der religiösen Schleiermachers zurück.

5. Angesichts dieser Schwankungen in der Bestimmung des Begriffs der Wiedergeburt legt sich die Frage nahe, ob die Dogmatik nicht besser daran thäte, ihn von ihrem Gebiet ganz auszuschließen und ihn der erbaulichen Sprache zu überlassen. Allein einer An-
45 leitung zu seinem richtigen Gebrauch würde sie sich auch dann doch nicht entziehen können. Es scheint aber auch nicht so aussichtslos, auf Grund der bildlichen Unterlage wie der Geschichte des Begriffs zu einer sicheren Abgrenzung seines Umfangs zu gelangen. Wiedergeburt muß doch wohl die von Gott gewirkte Entstehung eines neuen, in sich vollständigen persönlichen Daseins bedeuten; das Wort kann aber, wenn das Bild nicht irre-
50 führend sein soll, auch nur dessen Entstehung bezeichnen. Der Bestand und das Wachstum des neuen Lebens fällt nicht in die Sphäre des Begriffs. So richtig es ist, daß das neue Leben des Christen sich nur durch ein tägliches Neuwerden behauptet, so wenig angemessen wäre es doch, diese fortgehende Rückkehr zu dem gelegten Grund ein fortgesetztes Geborenwerden zu nennen. In konsequenter Fortführung des Bildes kann vielmehr der
55 Bestand des neuen Lebens nur als Stand der Gotteskindschaft bezeichnet werden. Es liegt ferner auch kein Bedürfnis vor, die objektive Heilsbegründung in den Begriff der Wiedergeburt mit einzuschließen, obwohl im NT der enge Zusammenhang der neuen Persönlichkeit mit der Person und dem Werk des Heilsmittlers gelegentlich durch diese Erweiterung des Begriffs ausgedrückt wird (Eph 6, 6. 10; 1 Pt 1, 3). Denn einmal sind
60 für die geschichtliche Heilsbegründung die Begriffe Versöhnung und Erlösung im Gebrauch

und sodann eignet sich das Bild der Wiedergeburt doch besser zur Anwendung auf Individuen als auf die umfassende Gemeinschaft des Heils.

Die Überlieferung der Reformationszeit verknüpft die Wiedergeburt mit der Entstehung des Glaubens. Auch abgesehen von dem ehrwürdigen Alter dieser Überlieferung haben wir Grund, den Satz Luthers festzuhalten, daß der Glaube die neue Geburt ist. 5
Er bewahrt vor intellektualistischer Verkürzung und Entleerung des Glaubensbegriffs. Im Glauben wird nicht nur ein göttliches Urteil angeeignet, es wird in ihm eine Verbindung mit Christus vollzogen, die aus dem Glaubenden eine neue Person macht. Der Glaube hat darum allerdings neben seiner religiösen eine hervorragende sittliche Bedeutung; und er hat sie eben dadurch, daß er ein Stehen unter dem belebenden und bestimmenden 10
Einfluß des Erlösers ist. Eine Gefahr für die Heilsgewißheit liegt darin nicht, denn unsere Stellung zu Gott bemißt sich nicht nach der Diagnose des eigenen Seelenzustandes, sondern lediglich nach dem Wert Christi, dem unser Glaube sich anschließt. Wenn darum der Gläubige auf den Grund der ihm gewordenen Begnadigung zurückgeht, so kann er ihn niemals in sich selbst, sondern nur in dem Erlöser finden, der ihm teil an seinem 15
Leben gegeben hat. Die Reinhaltung der Rechtfertigungslehre von falschem Moralismus beruht nicht darauf, daß man den Glauben seiner sittlichen Bedeutung entkleidet, sondern darauf, daß man die psychologische Frage nach der Genesis des neuen Lebens von der religiösen Frage nach dem Grunde unserer Geltung vor Gott wohl unterscheidet. In letzterer Hinsicht gilt: **justitia nostra extra nos quaerenda (F. C. R. 695)**; in ersterer, 20
daß der Glaube an dieser Gerechtigkeit Anteil hat und immer mehr in ihren Besitz hineinwächst. Ist darum Wiedergeburt die Hervorrufung des Glaubens, der in die Gemeinschaft mit Christus stellt, so ist mit ihr zugleich das rechtfertigende Gnadenurteil Gottes wie der Antrieb zum Leben im Geist gegeben. In beidem zusammen, dem Gewinn eines neuen persönlichen Werts vor Gott und der Setzung einer neuen Lebens- 25
richtung besteht die Neuschöpfung der Persönlichkeit. Dagegen haben wir den Prozeß der Heiligung, die Hineinbildung der neuen durch Christus bestimmten Richtung in den Stoff der konkreten Lebensbeziehungen nicht mit zur Wiedergeburt zu rechnen. Die Ausgestaltung der Lebensgemeinschaft mit Christus, die — durchaus persönlich zu fassende — **unio mystica** und der sittliche Prozeß der Heiligung füllen vielmehr den Stand der Gottes- 30
kindschaft aus, dem nunmehr die Einwohnung des Geistes eignet.

Indem wir so die Wiedergeburt mit der Entstehung des Glaubens verbinden, schließen wir die Auffassung derselben als einer substantiellen oder — was darunter meist verstanden wird — naturhaften Veränderung aus. Es widerspricht dem evangelischen Christentum und seiner Überzeugung von dem unersetzlichen Wert des Heilsworts, wenn 35
die göttliche Neuschöpfung als ein Vorgang in den unbewußten Tiefen der Menschennatur vorgestellt wird. Nicht neben oder hinter den bewußten psychologischen Funktionen, sondern in diesen liegt die Wirkung des Geistes. Dies folgt schon daraus, daß sein Werk die Verinnerlichung der geschichtlichen Person und Leistung des Heilsmittlers ist (Jo 14,26; 16, 14), die als unbewußter Besitz der Seele gar nicht gedacht werden können. 40

Sofern die Taufe eine besondere Einkleidung des Heilsworts ist, kann auch von ihr gesagt werden, sie sei das „Bad der Wiedergeburt“. Allein dieselbe Bedingung der gläubigen Aneignung, die für das Wort des Evangeliums gilt, muß auch hier in Geltung bleiben. Darum ist es unmöglich, der Kindertaufe ohne weiteres die Wirkung der Wiedergeburt zuzuschreiben. Ein solches Urteil wäre nur scheinbar schriftgemäß; in Wahrheit 45
sprechen die betreffenden neutest. Stellen von der Taufe Erwachsener, die an Christus gläubig geworden sind. Bei ihnen kann darum mit der Berufung zum Heil durch die Taufe sich die Antwort des Glaubens und so der wirkliche Eintritt in den neuen Lebensstand verbinden. Schreibt man dagegen der Kindertaufe die Wiedergeburt zu, so wird die göttliche Berufung zum Heil zur wirklichen Inbesitznahme desselben gestempelt und 50
dadurch der Blick von dem abgelenkt, was zur Realisierung des in der Taufe angebotenen Gnadenstandes noch zu geschehen hat. Dazu kommt, daß die Begriffe Wiedergeburt und Bekehrung eine untrennbare Einheit bilden; sie bezeichnen denselben neuen Lebensanfang, nur daß die Wiedergeburt ihn als Gottes Wirkung, die Bekehrung als vom Menschen aufgenommene neue Lebensrichtung charakterisiert. Erst mit der Bekehrung kommt die 55
göttliche Neuschöpfung zum beabsichtigten Ziel; wo keine Bekehrung stattfindet, hat auch der Begriff der Wiedergeburt keine Stelle. Von einer in der Kindertaufe stattfindenden Bekehrung kann man aber, wie schon die altprotestantische Dogmatik zugab, nicht reden. Die Bedeutung der Kindertaufe besteht darin, daß sie als geschichtliche Führung die Berufung zum Heil dem Einzelnen vermittelt. Auf dieser ihrer vollen Objektivität beruht 60

ihr Trost, der nur verdunkelt werden kann, wenn man außer jener geschichtlichen Bezeugung noch eine unmittelbare Heilswirkung von ihr erwartet. Schützt man aber die Kombination der Wiedergeburt mit der Kindertaufe durch die Berufung auf die Analogie der natürlichen Geburt, die ja auch der persönlichen Erinnerung entzogen bleibe, ohne dadurch an ihrer Bedeutung zu verlieren, so verkennt man den Stufenunterschied des religiös-sittlichen Lebens vom natürlichen. Der Anfang der sinnlichen Existenz kann sich freilich im allmählichen Aufdämmern des Bewußtseins vollziehen; der Anfang einer neuen Persönlichkeit kann nur im Lichte des Bewußtseins vor sich gehen, weil er die geistige Umprägung einer schon bestehenden Person ist. Aus dem Gesagten ergiebt sich auch, weshalb es sich nicht empfiehlt, die Wiedergeburt mit der Berufung zu identifizieren. Die Berufung ist Einladung zum Heil und Bestimmung für dasselbe; die Wiedergeburt giebt es unmittelbar zu persönlichem Besitz.

Denkt man so die Wiedergeburt als die mit der Erweckung des Glaubens gegebene Anteilnahme an der durch Christus vermittelten Sündenvergebung und Neubelebung, so besteht kein Grund mit dem späteren Pietismus und Methodismus der Rechtfertigung einen zweiten, die Heiligung verleihenden Gnadenakt nachfolgen zu lassen. Die Rechtfertigung steht als Begnadigung der von Christus angeeigneten Person immer zugleich am Anfang einer veränderten Lebensgestalt. Mit dem Ausdruck Wiedergeburt sagen wir eben, daß der gerechtfertigte Gläubige im Prinzip ein neuer Mensch ist, an dem fortgehend der von Christus ausgehende Lebenstypus in die Erscheinung treten wird. Dem Wiedergeborenen Sündlosigkeit zuzuschreiben ist weder der Schrift noch der Erfahrung gemäß. Wohl aber ist in ihm die Herrschaft der Sünde gebrochen und unter der Bedingung des Bleibens in Christus ihre fortgehende Zurückdrängung gewährleistet. Der Wiedergeborene steht insofern in einem veränderten Verhältnis zur Sünde, als diese der neu gewordenen Grundrichtung seines Wesens nicht mehr angehört, sondern als das Werk einer früheren Lebensperiode oder einer fremden Einwirkung jene durchkreuzt und unterbricht. Sie ist darum entwurzelt und zum Verschwinden aus der endgiltigen neuen Lebensgestalt bestimmt.

Daß das in der Wiedergeburt entstandene neue Leben unverlierbar sei, wie die reformierte Dogmatik dies von den Erwählten annimmt und Rothe aus dem metaphysischen Wesen des geistigen Daseins folgert, läßt sich weder aus den Schriftaussagen noch aus der Sache selbst zweifellos darthun. Es würde auch mit der Behauptung der Unverlierbarkeit der Verbindung mit Christus dem religiösen Leben kaum ein Dienst geschehen, ebensowenig wie mit der Behauptung der Sündlosigkeit des Wiedergeborenen den Interessen des sittlichen Lebens gedient wird. Wohl aber darf gesagt werden, daß die einmal zur Grundrichtung des Lebens gewordene Gemeinschaft mit Christus eine unvergleichliche Kraft besitzt, den schwankenden Willen festzuhalten und daß einer Persönlichkeit, die den Wert des religiösen Heilsguts zu erleben begonnen hat, der Verzicht auf dasselbe unerträglich erscheinen wird. Doch fragt es sich, ob wir das psychologisch Unwahrscheinliche für metaphysisch oder ethisch unmöglich erklären dürfen. **O. Kirn.**

Wiederkunft Christi. — Außer den Darstellungen der biblischen Theologie und Dogmatik kommt namentlich folgende Litteratur in Betracht: E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3. Aufl., Leipz. 1898, Bd II, p. 496 ff.; P. Volz, Jüdische Eschatologie, Tüb. u. Leipz. 1903; W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, 2. Aufl., Berlin 1906; W. Weiffenbach, Der Wiederkunftsgedanke Jesu, Leipz. 1873; E. Haupt, Zum Verständnis der eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evangelien. Festschrift der Univ. Halle 1894; Joh. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 2. Aufl., Göttingen 1900; E. Luthardt, Die Lehre von den letzten Dingen, Leipz. 1861; Th. Kliefoth, Christliche Eschatologie, Leipz. 1886; M. Kähler, Angewandte Dogmen, Leipz. 1908, p. 487 ff.

Der Glaube an die Wiederkunft Christi läßt sich in seiner inneren Notwendigkeit nur durch Herstellung eines zusammenhängenden geschichtlichen Entwurfs verstehen. Schon in der alttestamentlichen und bezüglich der Hauptgedanken auch in der jüdisch-apokalyptischen Eschatologie handelt es sich nicht um willkürliche Zukunftsbilder, sondern um den Ausdruck der gewissen Zuversicht, daß Gottes Herrschaft sich endlich und allseitig durchsetzen müsse. Die konkreten Formen dieser Hoffnung wechseln mit dem Weltbilde und dem Horizont der religiösen Interessen.

Die prophetische Hoffnung namentlich der älteren Zeit entwirft ihre Bilder auf diesseitigem Grunde und mit dem beherrschenden Interesse für Jerusalem und Israel als Volk. Ein „Tag Jahves" muß kommen, der Gottes Volk von ungerechter Bedrängnis

befreit und Gericht über die Feinde bringt (Ob 15; Jer 30, 7 ff.; Jes 13, 6 ff.; 30, 7 ff.; 34, 8 ff.; 61, 2; 63, 4). Das Ergebnis schildert Joel 4, 20 f.: Juda und Jerusalem können ruhig wohnen, ihr Blut ist gerächt, Jahve thront auf Zion. Einzelne Stellen lassen ersehen, daß der „Tag Jahves" ursprünglich nicht als einzig entscheidende Epoche gedacht war, sondern als ein hervorragender „Tag der Heimsuchung" bestimmter Feinde, wie er 5 sich auch wiederholen mochte (vgl. etwa Jer 46, 10; 50, 27): auch wird der Blick, der zuerst an einzelnen Nachbarvölkern haftete, erst allmählich sich über die Gesamtheit aller Nationen erhoben haben. In dem Maße als dies geschieht, nähert man sich der Linie eigentlich eschatologischer Aussagen, die einen transcendenten Zug wenigstens ahnen lassen: denn ein abschließender Gerichtstag, welcher den Fluß der irdischen Geschichte stillstellt, 10 führt an die Grenze des Diesseits (Da 7, 9 f.). Auch individualistische sittliche Grundsätze durchkreuzen die bloß geschichtlich begründete Zuversicht, mit welcher das Israel *κατὰ σάρκα* den Tag der Rache über die Heiden herbeisehnt (Am 5, 18 ff., vgl. Ps 1, 5): nur das gerechte Volk wird errettet, aus dessen Mitte Gottes Gericht die Sünder beseitigt (Jes 1, 27; 2, 12 ff.; Ze 1, 4 ff.; 2, 3; vgl. Ez 34, 20), also ein „Rest" (Jes 4, 3; 10, 22; 15 Jer 31, 2). Wer Jahve anruft d. h. sich in Wahrheit zu ihm bekennt, bleibt an seinem Tage bestehen (Joel 3, 4 f.): zur Anleitung dafür stiftet Gottes Gnade eine Vorbereitung (Ma 3, 2 ff.; 4, 1 ff.). So ahnt man auch hier, daß aus dem geschichtlichen Bestande des Gottesvolks sich die persönliche und ewige Beziehung zu Gott als der eigentliche Kern herausarbeiten will. Daß aber die Färbung der Bilder noch eine diesseitige bleibt, ersieht man 20 aus der im engeren Sinne messianischen Hoffnung. Der Messias ist nie der Weltrichter, sondern der von Gott erweckte und eingesetzte König (z. B. Jer 30, 9), der sein Volk zum Siege führen und, was besonders betont wird, in Frieden und Gerechtigkeit regieren wird (Jes 9, 5 f.; 11, 1 ff.; Ho 3, 5; Jer 23, 5 f.; Ez 34, 23 ff.; 37, 24 ff.). Doch bildet in der Ausmalung des messianischen Endzustandes den Kern die Gegenwart Gottes bei seinem 25 Volk, in deren Folge Sünde und Übel schwindet (Jes 4, 1 ff.; 35, 1 ff.; Jer 30, 8 ff., 18 ff.; 31, 1. 33 f.; Ez 34, 24; 43, 7; 48, 35). So darf man die letzte Tendenz dieser Hoffnung als transcendent empfinden, — ihre Form bleibt diesseitig: die jesajanische Prophetie verkündet in sinnigen Bilderreden als ahnungsreiche Konsequenz, daß Gott die Natur verwandeln (Jes 11, 6 ff.; 65, 25) und sogar den Tod verschlingen wird (Jes 25, 6 ff., womit 30 Jes 65, 20; Sach 8, 4 überboten erscheint); aber die Stätte dieser vollen Gottesoffenbarung soll das irdische Zion sein (Jes 2, 2; 4, 5; 11, 9; 25, 6; 35, 10 u. s. w.); die neue Erlösung geht der aus Ägypten parallel (Jer 23, 7). Ein Zusammenbruch des Weltgebäudes und ein Ersatz durch eine neue Ordnung wird im allgemeinen nicht in Aussicht genommen: denn daß am Tage Jahves die Sonne sich verfinstert und der Mond seinen Schein ver- 35 liert, gewinnt erst in apokalyptischer und neutestamentlicher Beleuchtung diesen Sinn, — ursprünglich ist dabei an ein vorübergehendes „Wunderzeichen" gedacht, in welchem sich die Verfinsterung des göttlichen Angesichts greifbar darstellt (Joel 1, 15 ff.; 2, 2; 3, 3 f.; Jes 13, 10; Ez 32, 10 f.; darüber geht auch Jes 24, 21; 34, 4 schwerlich hinaus). Eine allgemeine Auferstehungshoffnung fehlt (Bd I S. 219, 37 ff.): auch die am weitesten grei- 40 fenden Stellen Jes 26, 19; Da 12, 2 bedeuten nur Ansätze, ebenso wie die einzigartige Erwartung eines neuen Himmels und einer neuen Erde (Jes 65, 17 ff.; 66, 22). Das durchschnittliche Bewußtsein des AT kennt keine dualistische Weltansicht; und weder der Glaube an Engel und Dämonen noch an die Entrückung des Henoch und Elias führt zum Entwurf einer doppelten Welt. Darum fehlt auch für die Erwartung einer doppelten 45 messianischen Offenbarung jede Grundlage.

Erst im Jahrhundert vor Christi Geburt tritt ein entscheidender Wandel ein: immer deutlicher bildet die apokalyptische Litteratur ein transcendentes Bild des Weltendes heraus, bis endlich die rabbinischen Schriften der nachchristlichen Zeit ein abgerundetes System der Eschatologie geben. Da nun die irdischen Hoffnungen für Israel und Jerusalem keines- 50 wegs schwinden, entsteht eine Ellipse mit zwei Brennpunkten: um den einen gruppieren sich die messianisch-diesseitigen Erwartungen, wie sie den geschichtlich-alttestamentlichen Typus fortsetzen, um den andern die in ihrer konsequenteren Herausarbeitung neuen transcendenten und mehr individualistischen Gedanken. Diese Spannung eines doppelten und doch aufeinander bezogenen Interesses führt schließlich zur Annahme einer doppelten mes- 55 sianischen Offenbarung, einer Parallele zu dem christlichen Glauben an die zwiefache Ankunft des Erlösers. Allerdings erscheinen die beiderseitigen Gedankenreihen auch vermischt: vielfach wird fertiges apokalyptisches Material ohne Bewußtsein innerer Notwendigkeit fortgepflanzt, aber die Hauptgesichtspunkte lassen sich auf ihre doppelte Wurzel zurückführen. Das Völkergericht wird mehrfach im älteren prophetischen Stil beschrieben: es ergeht über 60

die Heidenwelt zu Israels Rettung (Jub 16, 18; Ba 4, 30 ff.; Ap. Bar 13, 5 ff.; Sib. III, 46 ff.) oder über untheokratische Usurpatoren zu seiner Reinigung, sein Vollzug ist geschichtlich, sein Untergrund diesseitig (Hen 90, 20); der Messias ist ein die Völker bezwingender und dadurch strafender Held (Ap. Bar 39, 7 ff.; 40, 1 ff.; 72; 4 Esr 12, 31 ff., vgl. auch Hen 90, 19; 98, 12), ein König nach dem Herzen Gottes, unter dessen Regiment Gott sein Volk segnet (Ps. Sal 17 f.). Das neue Jerusalem (4 Esr 10, 27. 44; Ap. Bar 32, 2; Hen 90, 29 ff.) wird von Gott geschaffen und nach einzelnen Aussagen aus der Präexistenz in die irdische Wirklichkeit gestellt (vgl. auch 4 Esr 7, 26; Ap. Bar 4, 3 ff.): aber es trägt trotz mancher phantastischen Ausschmückung einen diesseitigen Charakter (To 13, 9 ff.; 15 ff.); seinen Bewohnern wird nicht ewiges, sondern langes und friedliches Leben verheißen (Hen 5, 9; 10, 17; 25, 6; Jub 23, 27 ff.; Ap. Bar 73, 3). — Über dem allen aber erbaut sich mit steigender Klarheit eine jenseitige Welt: nicht bloß, daß die späteren Apokalypsen noch in viel höherem Maße als das Buch Daniel sich mit dem Hintergrunde der irdischen Geschichte, den Kämpfen der Geisterwelt, beschäftigen, nicht bloß daß auf einer späteren Entwickelungsstufe der Messias mit Daniels „Menschensohn“ identifiziert und als ein himmlisch-präexistentes Wesen gedacht wird (Hen 48, 2; 62, 7; 4 Esr 12, 32; 13, 26. 32. 52; 14, 9), — schon in früher Zeit drängen sich neben der national-messianischen Hoffnung die Ansprüche der Einzelpersönlichkeit hervor. Das Problem der Theodicee regt sich für den einzelnen Gerechten und kann nicht auf die Dauer mit der Erwartung abgethan werden, daß er jedenfalls noch vor seinem Lebensende gesegnet werden müsse (Si 1, 13; 11, 26). Es bricht sich vielmehr der Glaube an einen Ausgleich in einem künftigen Leben Bahn (Wei 1, 8 f. 15; 3, 1 ff.; 4, 14 ff.; 5, 1 ff.; 2 Mak 6, 25): so lernt man zunächst an eine Auferstehung der Gerechten zum ewigen Leben glauben (2 Mak 7, 9. 11. 14. 23; 12, 43 f.; Ps. Sal 3, 16; Hen 92, 3 f.; 103, 4), während die Abtrünnigen dem Hades oder der Vernichtung verfallen (Hen 92, 5; vgl. Bd II, 220, 38 ff.). Neben das diesseitige neue Jerusalem tritt das jenseitige Paradies, die Wohnstätte der Seligen (Test. Lev 18; 4 Esr 7, 36; Ap. Bar 51, 9 ff.; Vit. Ad 13; Sib. II, 86. Eigentümlich Ps. Sal 14, 2. Beides vermischt 4 Esr 7, 26? Ap. Bar 4, 2 ff.; vgl. auch Jub 1, 29. Völlig klar konstruiert erst der spätere Rabbinismus neben dem Jerusalem des gegenwärtigen Aeon ein Jerusalem des künftigen. F. Weber, Jüdische Theologie, 2. Aufl., Lpz. 1897, p. 404). Das „Ende der Zeiten“ (*συντέλεια* nach Da 12, 13; To 14, 5 Cod. A: Ap. Bar 13, 3; Hen 16, 1; Ass. Mos 1, 18; 12, 4; vgl. 4 Esr 7, 112) schließt den *αἰὼν οὗτος* ab und eröffnet den *αἰὼν μέλλων* (4 Esr 7 12 f. 47. 50; 8, 1: non fecit Altissimus unum saeculum, sed duo; Ap. Bar 15, 7 f. 51, 16; Hen 71, 15). Zwischen beiden Weltzeiten (4 Esr 7, 113) steht der Tag Jahves, der sich in einen wirklich umfassenden Gerichtstag über alle Menschen verwandelt hat (Wei 3, 13. 18: *ἐπισκοπὴ ψυχῶν*; Ap. Bar 49, 2 ff.; Hen 1, 3 ff.; 22, 4. 10 f.; 91, 15 ff.; 61 ff.), der nach allgemeiner Auferstehung (Ap. Bar 42, 7; 50, 2; Hen 51, 1) das endgiltige Geschick der Seligen und Verdammten herbeiführt (Hen 18, 1 ff.; 19, 1 ff.; 21, 1 f.; 69, 28; Ps. Sal 14, 6). Ein neuer Himmel und eine neue Erde entsteht (Hen 45, 4; Ap. Bar 32, 6 ff.; Jub 1, 29). Das individualistisch angeregte Interesse begnügt sich also nicht mit einer jenseitigen Befriedigung der Einzelpersönlichkeit, sondern gewinnt den Zusammenschluß mit Geschichte und Gesamtheit. Inzwischen bleiben allerlei trübe partikularistische Beimischungen: der weltumfassende Apparat führt nicht zu einem universalen Heilsangebot, wie es das NT nach Joel 3, 5 bringt; gerettet werden kaum andere als Juden, „die in diesem Lande sind“ (Ap. Bar 29, 2). Auch der Messias kann seine jüdisch-diesseitige Herkunft nicht verleugnen: er gewinnt keine wirklich universale Bedeutung und findet beim Weltgericht keine Stelle. Nur die Bilderreden des Henochbuchs lassen ihn als „Menschensohn“ den Thron der Herrlichkeit besteigen und unter den Menschen die Auswahl treffen (Hen 45, 3; 51, 3; 55, 4; 61—63; 69, 26 ff.). Ohne über das Problem dieser Stücke absprechen zu wollen, müssen wir doch diesen Zug als christlich beeinflußt in Anspruch nehmen. Echt jüdischer Geist protestiert mit 4 Esr 5, 56 ff. gegen die Annahme, daß ein anderer als der Schöpfer selbst die Schöpfung richten und abschließen könne. Dem Messias wird das diesseitige Strafgericht über Israels Feinde zugeschrieben (4 Esr 12, 31 ff.; 13, 35 ff.): dieses aber deckt sich keineswegs mit dem Endgericht. So entsteht eine Stufenfolge: vor dem „großen ewigen Gericht“ liegen irdisch-messianische Gerichtsakte (Hen 91, 12 ff. 15). Die verschiedenartigen eschatologischen Elemente ordnen sich schließlich in der Weise, daß der diesseitige Anfang und die jenseitige Vollendung der messianischen Zeit unterschieden werden. Nach 4 Esr 7, 28 ff. regiert der Messias 400 Jahre, dann stirbt er samt allen Menschen. Danach erst vergeht die Vergänglichkeit und der neue Aeon beginnt: allgemeine Auferstehung, Gericht,

Paradies und Gehenna. Nach Ap. Bar 29, 3; 30, 1 (vgl. 40, 3; 74, 2; Test. Lev 18) kehrt der Messias am Ende seiner irdischen Offenbarung in den Himmel zurück: dann folgt die Auferstehung. Nach diesen Entwürfen erscheint freilich der Wert der im engeren Sinne messianischen Zeit stark herabgedrückt und durch die Vollendung im künftigen Aeon in den Schatten gestellt: im allgemeinen spielt der Messias in dieser anderen Welt keine Rolle mehr, und es sind wiederum nur die Bilderreden des Henochbuchs, nach welchen sich auch die im Himmel befindliche vollendete Gemeinde um ihn sammelt und dann mit ihm auf Erden erscheint (Hen 62, 14; 38, 1 f.). Aber sollte sich nicht auch darin christlicher Einfluß verraten? Daß sonst für die entscheidende Hauptsache der Messias seine Bedeutung einbüßt, erscheint in jüdisch-apokalyptischem Denken sicher nicht beabsichtigt, aber es ergiebt sich als Folge der neuen transcendenten Stimmungen: die heterogenen Elemente klaffen auseinander.

Anders im Christentum. Zwar die dualistische Weltanschauung ist übernommen worden: die Scheidung zwischen dem *αἰὼν οὗτος* und *αἰὼν μέλλων* bildet die unverrückbare Voraussetzung der christlichen Gedanken (Mt 12, 32; Lc 16, 8; 18, 30; 20, 34; Rö 12, 2; Eph 1, 21 u. s. w. *συντέλεια αἰῶνος* Mt 13, 39 f. 49; 24, 3; 28, 20, vgl. 1 Jo 2, 17; 1 Ko 7, 31. *παλιγγενεσία* Mt 19, 28). Zugleich steht aber die alttestamentlich-messianische Idee, die zur Wertung der Person Jesu dient, gerade für das letzte, jenseitige Ziel in ungeschmälerter Geltung. Das Erbe des AT ist in apokalyptisch-transcendente Form gekleidet. Eine Diskrepanz zwischen Inhalt und Form ist aber ausgeschlossen, weil der innerlich-transcendente Kern der alttestamentlichen Erwartung die Schale der Diesseitigkeit gesprengt hat und in seiner unverhüllten Wahrheit sichtbar wird: der Messias leistet nicht ein irdisches Werk, welches freilich nicht ins Jenseits übergeführt werden kann, sondern offenbart in seiner Persönlichkeit die Persönlichkeit des Vaters (z. B. Mt 11, 25 ff.; Jo 1, 14; 14, 9; 2 Ko 4, 4 ff.). Den Grund des Heils bildet also nicht die Zugehörigkeit zu dem Volk, welchem der Messias *κατὰ σάρκα* entstammt, sondern der persönliche Zusammenschluß mit dem Messias, der sein Volk von Bekennern sich sammelt (Mt 8, 10 f.; 16, 17 f.; Jo 10, 14 ff.; AG 5, 14; 11, 24; 1 Pt 2, 4 ff.; Ga 3, 16. 26 ff.; Rö 12, 5; Eph 2, 19 ff.; Kol 3, 11). Bei allem Interesse, welches selbst Paulus dem irdischen Israel entgegenbringt (Rö 9, 1 ff.; 11, 1 f. 26), gehört das Heilserbe doch dem wahren Israel, dessen einigender Mittelpunkt der im Glauben und in der Taufe ergriffene Jesus ist (Ga 3, 26 ff.; 6, 16; Eph 2, 11 f.; 1 Pt 2, 9). Der Christen Mutter ist nicht mehr ein irdisches Jerusalem, auch nicht ein neues, das Gott erbauen soll (Ap. Bar 3, 1 ff.; 4 Esr 10, 6), sondern das obere Jerusalem, welches identisch ist mit der Gemeinde der Vollendeten (Ga 4, 26 vgl. Hbr 12, 22; Apk 21, 2). Gewiß haben auch die Propheten und Apokalypsen die Juden mehrfach gewarnt, sich nicht einfach durch ihre Nationalität gedeckt zu glauben: jetzt aber sind die Konsequenzen rücksichtslos gezogen und das Joelwort entfaltet seinen persönlich-religiösen und darum universalistischen Sinn (AG 2, 21; Rö 10, 13; 1 Ko 1, 2). Die irdisch-greifbare Erscheinung aber, in welcher der bekennende Glaube den jenseitigen Gott erfaßt, ist die messianische Persönlichkeit Jesu. Ihr eignet ewige Bedeutung: denn die zu ihr gehören, gehören in Zeit und Ewigkeit zu Gott. Wer sich vergegenwärtigt, wie das NT in allen seinen Teilen das Heil und die Gottesgemeinschaft in der persönlichen Verbindung mit der Messiaspersönlichkeit erkennt (z. B. Mc 2, 19; 8, 34 ff.; Mt 11, 28 ff.; Jo 17, 24; 1 Jo 3, 2; 1 Th 4, 17; Ga 2, 20; Kol 3, 3 f.; Eph 1, 7. 10; Apk 21, 22 f.), wird es nicht ganz glaublich finden, daß auch hier noch der apokalyptische Unterschied zwischen dem vorübergehenden Messiasreich und dem ewigen Gottesreich gelten soll (J. Weiß p. 40 f. nach Mt 13, 41. 43; 1 Ko 15, 24. 28. Letztere Stelle nimmt gewiß einen Wechsel der Erscheinungsform, aber schwerlich ein grundsätzliches Abtreten der Person Christi in Aussicht).

Aus der centralen Stellung, welche die Person Christi einnimmt, ergiebt sich nun ohne weiterts ihre Bedeutung gleicherweise für den Glauben auf Erden lebender Menschen wie für die Vollendung der Heilsgemeinde. Eine doppelte messianische Offenbarung, welche das Wirken des erhöhten Christus einrahmt, wird zur Notwendigkeit: der Endpunkt kann aber nicht, wie im jüdisch-apokalyptischen Gedankenkreise, eine Heraufnahme des auf Erden gegründeten Messiasreiches in die himmlische Welt sein, sondern nur eine Wiederkunft Christi aus dem jenseitigen Reich in die greifbare Wirklichkeit. Denn ein irdisches Messiasreich ist bei der ersten Ankunft Christi überhaupt nicht gegründet worden: Christus wurde vielmehr von seinem Volke ausgestoßen; bleibt er dennoch der Messias, so ist der tragende Grund seines Reiches ein jenseitiger, letzthin er selbst als in Gott geborgene und andere mit ihm bergende Persönlichkeit. Gewiß erhebt Jesus den Anspruch auf eine wirklich sich

durchsetzende Herrschaft: als der danielische „Menschensohn“ will er auf des Himmels Wolken kommen und das ewige Reich errichten, welches alle Erdenreiche ablöst (Mc 13, 26; 14, 62); aber an denselben Titel, der mit Vorliebe für die Aussagen der richterlichen und königlichen Herrlichkeit gewählt wird, knüpfen sich auch die Aussagen darüber, daß Jesus auf Erden heimatlos ist, daß er nur für eine künftige Ernte sät, daß er leidet, um erst danach aufzuerstehen, daß er dient und sein Leben zum Schuldopfer giebt, daß seine Vollmacht auf Erden dahin geht, Sünden zu vergeben, und daß er darum gekommen ist, das Verlorene zu suchen (Mc 2, 10; 8, 31; 9, 31; 10, 45; Mt 8, 20; 13, 37; Lc 19, 10). So fügt sich gerade der rein persönliche Charakter der Messianität Jesu mit dem apokalyptisch-transcendenten Rahmen harmonisch zusammen (vgl. auch Mc 8, 38): Persönlichkeiten sind die Materialien des transcendenten Baus und der Grundstein, auf welchem er errichtet wird, ist die Persönlichkeit des lebendigen Christus (Mc 12, 10f.; AG 4, 10f.; 1 Pt 2, 4f.; 1 Ko 3, 11; Eph 2, 20f. Andere Bilder für die gleiche Sache Rö 12, 5; Eph 1, 22f.; 4, 4ff.; Kol 2, 19; Jo 15, 5). Was Jesus auf Erden in einem winzigen Anfang erreicht (Lc 12, 32) und seit seiner Auferstehung und der Geistesausgießung als das eigentliche Thema der Weltgeschichte fortsetzt (AG 1, 6ff.), ist die Sammlung dieser Reichsgemeinde. Denn die Auferstehung bedeutet noch nicht jene Wiederkunft, welche das Gericht über die Feinde und die Aufrichtung des vollendeten Reiches bringt: nur für die Jünger kehrt der Auferstandene persönlich und dann in geistiger Fortsetzung wieder (Jo 14, 18ff.; 16, 16ff.; AG 10, 41); für Israel und die Welt hebt mit der Auferstehung nur eine weitere Wartezeit an, während welcher der Erhöhte kräftig mit dem Worte seiner Zeugen wirkt, um Buße und Glauben zu schaffen (Jo 16, 7ff.; AG 3, 19ff.; 5, 31). Welche Seelen sich aber ihm ergeben, die zieht er derartig in seine reale jenseitige Gemeinschaft, daß sie zwar im Fleische leben, aber dem gegenwärtigen Äon grundsätzlich nicht mehr angehören (Ga 1, 4): sie sind kraft ihrer Einfügung in den Leib des lebendigen Christus zwar in der Welt, aber nicht von der Welt, sondern in die Ewigkeit versetzt (Jo 17, 11. 14ff.; AG 26, 18; Eph 2, 2. 5ff.; Kol 1, 13; Phi 3, 20; Hbr 12, 22ff.). Diese Stimmung kann kaum zutreffender beschrieben werden, als mit den Worten des pietistischen Liedes „Es glänzet der Christen inwendiges Leben“: „Sie wandeln auf Erden und leben im Himmel.“. Alle solche Ausdrücke sind nun im NT keineswegs bildlich gemeint, sondern dienen zur Aussage einer jenseitigen Realität, die zukünftig ist, sofern sie noch nicht in greifbare Erscheinung getreten ist, aber gegenwärtig, sofern sie hinter der diesseitigen Welt existiert und durch den Glauben zugänglich wird. Diese Weltansicht, theoretisch im Hebräerbrief (11, 1; 6, 5) und bei Johannes (*ἀληθινός* 1, 9; 6, 32; 15, 1 u. s. w.) am kenntlichsten ausgeprägt, beherrscht doch das ganze NT (vgl. 2 Ko 4, 18): nur daß die jenseitige Realitätenwelt nicht etwa ein Komplex substantiell gedachter Ideen ist, sondern die um den jenseitigen persönlichen Gott und seinen Christus gescharte Gemeinde. Die in ihr geborgenen Persönlichkeiten sind ihres ewigen Bestandes versichert, und es bedarf für die Zukunft nur noch, daß sie mit ihrem Haupte aus der Verborgenheit hervortreten und so das jetzt in der Welt als unwirklich geltende persönliche Leben in Gott und der Gemeinschaft seiner Liebe sich als die eigentliche Wirklichkeit ausweise (Kol 3, 1ff.). Eben dies wird bei Christi Wiederkunft geschehen, welche eine *παρουσία* (Mt 24, 3. 37. 39; 1 Ko 15, 23; 1 Th 2, 19; 3, 13; 4, 15; 5, 23; 2 Th 2, 1. 8f.; Ja 5, 7f.; 2 Pt 1, 16; 3, 4. 12; 1 Jo 2, 28; *ἔρχεται* Mc 13, 26. 35; 14, 62; AG 1, 11; 1 Ko 4, 5; 11, 26; 2 Th 1, 10; Apk 1, 7; 22, 7. 20, vgl. 1 Ko 16, 22) ist vom Standpunkt der diesseitigen Welt, genauer ausgedrückt aber eine *ἀποκάλυψις*, *φανέρωσις* oder *ἐπιφάνεια* (Lc 17, 30; 1 Ko 1, 7; 2 Th 1, 7; 1 Pt 1, 7. 13; 4, 13. — Kol 3, 4; 1 Pt 5, 4; 1 Jo 2, 28 vgl. 3, 2. — 2 Th 2, 8; 1 Ti 6, 14; 2 Ti 4, 1; Tit 2, 13).

Ein Symptom dafür, wie unveräußerlich dem neutestamentlichen Glauben die Erwartung ist, daß Christus das in seinem Mittelpunkt begründete Heilsleben der Seelen bis in die äußerste Peripherie dereinst abschließend durchgestalten müsse, bildet die bekannte Beobachtung, daß in den verschiedenen Lehrtypen des NT das Heilsgut zwar verschieden genannt, aber überall als ein zugleich gegenwärtiges und zukünftiges beschrieben wird. Dabei mag, um die äußersten Punkte der Linie zu nennen, im urapostolisch-petrinischen Typus der Ton mehr auf den künftigen Erwerb, bei Johannes mehr auf den gegenwärtigen Besitz des Heils fallen: die Doppelseitigkeit des persönlichen Besitzes und der endlichen umfassenden Ausgestaltung wird doch überall festgehalten. Die *σωτηρία* des urapostolischen Sprachgebrauchs wird gewiß erst bei Christi Wiederkunft im Gegensatz zum Zusammenbruch der Welt eigentlich erfahren (AG 2, 21; 1 Pt 1, 5. 9), ist aber für die

σωζόμενοι (AG 2, 47) eine gegenwärtige, ihr Leben beherrschende Realität, weil sie durch den Geist und die persönliche Verbindung mit dem erhöhten Christus sicher garantiert wird (AG 2, 38; 1 Pt 3, 21). Andererseits ist die johanneische ζωὴ αἰώνιος gewiß ein gegenwärtiger Besitz (Jo 17, 3), erscheint aber keineswegs in einen immanenten Begriff umgesetzt, sondern harrt ihrer Vollendung und Ausgestaltung in der Zukunft (Jo 5, 28 f.; 6, 40; 11, 25; 5 1 Jo 3, 2). Auch der paulinische Centralbegriff der Rechtfertigung nimmt an diesem Doppelcharakter teil: so gewiß für Paulus die Rechtfertigungserfahrung die gegenwärtige und wirkliche Grundlage des christlichen Glaubenslebens bildet (Rö 3, 21 ff.; 5, 1; Ga 2, 15 ff.), so gewiß ist doch auch dieser Begriff eschatologisch orientiert (vgl. darüber K. Müller, Beobachtungen zur paulinischen Rechtfertigungslehre, Leipzig 1905). Ganz wie die σωτηρία 10 wird die δικαίωσις d. h. der Freispruch im Endgericht von der eschatologischen Zukunft erwartet (Ga 5, 5; Rö 8, 30 steht ἐδικαίωσεν parallel mit ἐδόξασεν); und wie nach der ersten Petruspredigt die Anrufung des Namens des Herrn im voraus Gewißheit über diese Rettung giebt und nach Johannes dem Gericht durch den Glauben an Jesus vorgebeugt wird (Jo 3, 18; 5, 24), so bedeutet für Paulus die Rechtfertigung (in 15 diesem Sinne eine ζωοποίησις Ga 3, 21; 2 Ko 3, 6. 8 f.) die geistgewirkte Vergewisserung über den günstigen Ausfall des Endgerichts. Paulus fügt sich ganz in den geläufigen eschatologischen Rahmen mit der Aussage, daß wir in der Hoffnung errettet sind (Rö 8, 24 vgl. 5, 9 f.). Auch die Kindschaft wie die Erlösung ist ihm eine teils gegenwärtige, teils zukünftige Realität (Ga 4, 5; Eph 1, 4; Rö 8, 15 gegen 23. — Eph 1, 7; Rö 3, 24 20 gegen 8, 23 vgl. Lc 21, 28). Angesichts dieses das ganze NT umspannenden Thatbestandes wird sich uns auch der Reichsgedanke Jesu in der gleichen Beleuchtung darzustellen haben. Daß darin das eschatologische Element vorschlägt, hat Joh. Weiß wieder zur allgemeinen Anerkennung gebracht: eine Konstruktion des Begriffs, die aus dem apokalyptischen Rahmen herausfiele, ist eine historische Unmöglichkeit. Ganz wie in der apostolischen Litteratur 25 wird aber die Zukunft durch Jesu Erscheinung zu einer gegenwärtig greifbaren Größe: wer das in seinem Mittelpunkt erschienene Reich sich persönlich zu eigen macht, wird dereinst schützend von demselben umschlossen werden (Mc 10, 15). Das vollendete Gottesreich ist mit dem künftigen Äon identisch: es ist eine βασιλεία τῶν οὐρανῶν (vgl. auch Jo 18, 36). Wie aber nach apokalyptischer Ansicht der künftige Äon in einem gewissen 30 Sinne mit dem Auftreten des Messias anhebt (vgl. auch Hbr 1, 2), so ist das Gottesreich auf Erden vorhanden, wenn der Messias erscheint: der König ist das Reich. Nach alledem werden wir nicht der Interpretation nach willkürlichen Maßstäben geziehen werden dürfen (J. Weiß a. a. O. p. 86), wenn wir Lc 17, 20 darauf deuten, daß das Reich Gottes sich in Christi Person greifbar inmitten der Menschen befindet (vgl. auch zu Mt 35 11, 29 die rabbinische Redensart: „das Joch des Himmelreichs auf sich nehmen"): aufgehoben erscheint damit nicht die apokalyptische Erwartung seines offenbar-transcendenten Kommens überhaupt, sondern nur die Manier, welche Zeichen und Zeiten festsetzt. Es gilt vielmehr, sich an den gegebenen Mittelpunkt der Reichsoffenbarung zu halten, um an der zukünftigen vollen Entfaltung Anteil zu gewinnen. Inzwischen beginnen von diesem 40 Mittelpunkt schon die Strahlen auszuschießen: Jesu Macht über die Dämonen dient zum Beweise, daß er dem Satan die Herrschaft über die Welt grundsätzlich abgenommen hat (Mt 12, 28 f. vgl. Lc 10, 17 f.; Apk 12, 10; Jo 12, 31); nun sind die Seinen in seiner Reichsgemeinschaft geborgen (Kol 1, 13), — und die völlige Durchgestaltung des Kreises ist nur noch eine Frage der Zeit. Die Herrschaft Gottes, welche „in Kraft" kommt, 45 kontrastiert gegen ihre zunächst noch schwache Erscheinung (Mc 9, 1 vgl. etwa mit 4, 30 ff.) und ist doch nur deren konsequente Entfaltung, ebenso wie der erhöhte Jesus, der als Sohn Gottes „in Kraft" eingesetzt ward, das Widerspiel des Χριστὸς ἐσταυρωμένος scheint und doch nicht ist (Rö 1, 4; 1 Ko 1, 23 f. vgl. Phi 2, 8 ff.; AG 2, 36).

Die Bedeutung der Parusie besteht nun darin, daß sie jene Durchgestaltung endgiltig 50 bringt: die noch bestehende Spannung zwischen Mittelpunkt und Peripherie wird beseitigt, sowohl für die Welt im allgemeinen, wie für die Jüngergemeinde. Ein allumfassender Abschluß der irdischen Geschichte wird erwartet: der auf Erden verkannte Menschensohn wird unverkennbar in einer Herrlichkeit wiedererscheinen, welche seinen Feinden Schrecken, seinen Getreuen völlige Erlösung bringt (Mt 24, 27. 30). Dann werden die Anstöße 55 aus seinem Reich beseitigt (Mt 13, 40 ff. 49 f.) und die Auserwählten zur ewigen Herrlichkeitsgemeinde gesammelt und aus Diesseits und Jenseits vereinigt (Mt 13, 31; 1 Th 4, 15 ff.). Zeitpunkt und Vollzug dieses Abschlusses wird nicht willkürlich ausgemalt, sondern in konsequenter Übereinstimmung mit dem Glauben an Jesu Messianität und die Bestimmung seines Evangeliums für die Welt beschrieben: die Geschichte muß dadurch 60

zur Reife gelangen, daß das Evangelium unter allen Völkern verkündet wird (Mt 24, 24). Dabei wird nicht eine allgemeine Bekehrung oder allmähliche Aufsaugung der Finsternis durch das Licht erwartet, welche eine Art von Evolution des gegenwärtigen Aeon zum zukünftigen herbeiführen würde (so Beyschlag, Neutestamentliche Theologie, 2. Aufl., Halle 1896, I, 207 ff., unter einseitiger Betonung von ἀπ' ἄρτι Mt 26, 64), sondern eine Fortsetzung und Steigerung des Widerspruchs, den Jesus auf Erden erfuhr. Nur „zu einem Zeugnis" dient die Predigt des Evangeliums: die endliche Erlösung wird sich so wenig wie die erste aus der Menschheit entwickeln, sondern als eine von außen eingreifende Gottesthat darstellen; das Kommen des Menschensohns ist dem Einbruch der Flut vergleichbar (Mt 24, 38 f. vgl. Lc 17, 26 ff.), es ist eine Katastrophe, nicht ein Prozeß. Ein Prozeß könnte auch nur das Ende der geschichtlichen Entwickelung in eine verklärte Welt hinüberführen. Es kommt aber darauf an, beim Abschluß des Weltverlaufs die Menschheit aller Zeiten vor den zu stellen, an dem sich das Geschick aller Menschen entscheiden soll. In der Linie dieser Erwartung liegt der Glaube an eine allgemeine Totenauferstehung (Jo 5, 29; Apk 20, 11 ff. Die Grundlagen dafür in Mt 16, 27; 2 Ko 5, 10). Daß das Interesse des Glaubens sich öfters allein mit der Auferstehung der Gerechten beschäftigt (Lc 14, 14), mag verschieden erklärt werden (vgl. Haupt a. a. O. p. 57 ff.), darf aber keinenfalls dahin führen, die Ungerechten von dem allgemeinen Weltgericht unberührt zu denken (vgl. auch Bd II S. 221, 5 ff.). Daß der Messias als Weltrichter erscheint, ist freilich ein Novum gegenüber der jüdischen Apokalyptik (Mt 25, 31 ff.; 7, 21 ff.; ähnlich schon im Munde des Täufers Mt 3, 12): was aber dort nach dem überlieferten Inhalt des Messiasgedankens eine Unmöglichkeit gewesen wäre, wird hier zur Notwendigkeit. Im NT ist der Messias zum Vertreter Gottes auf Erden geworden und seine Bedeutung besteht nicht in irgend einer sachlichen Leistung, sondern eben darin, daß er Gottes Gnadenoffenbarung geschichtlich und persönlich verwirklicht. Sieht man auch von allen metaphysischen Aussagen ab, so genügt schon die ἐξουσία der Sündenvergebung, um die Konsequenz für das zukünftige Gericht zu begründen (Mc 2, 10 vgl. Jo 5, 24. 27). Steht Jesus derartig im Mittelpunkt der Menschheit, daß nur er durch Sündenvergebung den Zutritt zu Gott zu eröffnen vermag, so entscheidet sich eben an ihm das ewige Schicksal jedes Menschen. Abstrakt wäre nun denkbar, daß diese Entscheidung an jedem Individuum sich beim Tode oder im Jenseits irgendwie vollzöge: aber es entspricht dem bei aller Transcendenz unveräußerlichen geschichtlichen Zuge des christlichen Glaubens, sie an den Abschluß der Weltgeschichte zu verlegen. Wenn die Bezeichnung Jesu als des Messias nicht eine bloße Redeform, sondern der Ausdruck der entscheidenden Absicht Gottes in der Offenbarungsgeschichte ist, so muß seine Persönlichkeit rettend und richtend auch am Zielpunkt dieser Geschichte stehen. Th. Häring (Der christliche Glaube, Calw 1906, p. 594) sagt mit Recht: „Wer Mt 11, 27 anerkennt, muß auch Mt 26, 64 anerkennen". Ist Jesus „der Herr", dessen Anrufung rettet, so wandelt sich folgerichtig der „Tag Jahves" in den „Tag Jesu Christi" (1 Ko 1, 8; 5, 5; 2 Ko 1, 14; Phi 1, 5 vgl. Lc 17, 24). Selbstverständlich soll damit Gott selbst nicht in den Hintergrund treten: Christi Richterstuhl ist Gottes Richterstuhl (2 Ko 5, 10; Rö 14, 10; vgl. Rö 2, 16; AG 10, 42; 17, 31). Ein Gegensatz zwischen dem Gericht Gottes, auf welches Jesus seine Jünger verweist (Mt 10, 28), und seinem eigenen Weltrichtertum, um dessen willen man den Anspruch auf das letztere für unhistorisch erklären müßte (Bousset, Jesus, Halle 1904, p. 99), besteht nur für den, der es überhaupt nicht faßt, daß Jesus die persönliche Selbstdarstellung Gottes in der Geschichte ist. Aber gerade dies ist das Wunderbare schon an dem synoptischen Jesusbilde, daß hier ein Mensch für seine Person Ansprüche erhebt, die im Munde jedes andern Gott verdecken und verdrängen müßten, die aber bei Jesus thatsächlich zum Mittel der Offenbarung Gottes werden.

Für die Gläubigen bedeutet die Parusie thatsächlich nichts anderes, als die volle Durchsetzung dessen, was sie im Innersten besitzen: nach der Erlösung der Seele auch die völlige Erlösung des Leibes (1 Ko 15, 43 ff.; Phi 3, 21 vgl. Rö 8, 11). Christus zieht die letzten Konsequenzen seiner Auferstehung (1 Ko 15, 23 ff.; Rö 8, 29; Kol 1, 18). Auch die unpersönliche Schöpfung als der Schauplatz der erlösten Menschheit wird aus ihrer eitlen Verkehrung befreit (Rö 8, 19 ff.); das alte Weltgebäude bricht (Mc 13, 24 ff. 31) und ein neuer Himmel und eine neue Erde, in denen jede Diskrepanz zwischen Mittelpunkt und Peripherie überwunden ist, tritt an die Stelle (Apk 21, 1; 2 Pt 3, 13). Dieselbe wird nicht als eine nebelhafte Idealwelt geschildert: wenn das neue Jerusalem sich vom Himmel auf die Erde herabläßt, so wird ihm damit eine Wirklichkeit zugeschrieben, die hinter derjenigen, welche dem greifbaren Diesseits für die gemeine Empfindung eignet,

um nichts zurücksteht (Apk 21, 2): die Züge des irdischen Wesens sollen doch schwinden (Mc 12, 25); und alle phantasievollen Züge, mit welchen namentlich die Offenbarung des Johannes den Zustand der Vollendeten ausstattet, lassen sich restlos auf die doppelte und doch einheitliche Erwartung zurückführen (Apk 21, 3f.): Gott wird bei ihnen sein und wird alle Thränen von ihren Augen abwischen, weil der Tod samt allem Leid beseitigt ist.

Ob man den Eindruck gewinnen kann, daß ungefähr in der Weise der vorstehenden Skizze sich die Wiederkunftsgedanken des NT als Glieder eines unter den gegebenen Voraussetzungen notwendigen Baus harmonisch zusammenfügen, oder ob man in solchem Entwurf nur eine willkürliche Systematisierung zu sehen vermag, — damit wird bereits die Entscheidung über die beiden Fragen liegen, die wir endlich noch kurz zu beantworten haben: Hat wirklich Jesus selbst seine Wiederkunft zum Weltgericht in Aussicht genommen? und: Gehört diese Wiederkunftshoffnung zu den unveräußerlichen Wahrheitselementen des christlichen Glaubens?

Wir haben einen einheitlichen Aufriß der neutestamentlichen Gedanken gegeben und auf Spezialisierung der Lehrbegriffe so gut wie verzichtet: denn die Verschiedenheit einzelner Schattierungen kommt gegenüber dem einheitlichen Gesamtzuge thatsächlich kaum in Betracht. Unterschiedslos zeigt sich die Litteratur des NT von der apokalyptisch-eschatologischen Erwartung beherrscht, daß Jesus als der Christus die Weltgeschichte dereinst abschließen und für die Gemeinde seiner Gläubigen die neue Welt Gottes eröffnen werde. Ebenso einhellig tritt aber trotz aller Glut der Hoffnung an die Stelle der phantastisch-apokalyptischen παρατήρησις die gegenwärtige Gemeinschaft mit Christus, welche dem Glauben die Erreichung des Ziels verbürgt. Wer ist der Schöpfer dieses großartigen Entwurfs? Jesus oder Paulus? Haben wir es überhaupt mit einer theologischen Spekulation zu thun, oder nicht vielmehr mit einem umfassenden Ausdruck des Glaubens an die religiös verstandene und doch in Wahrheit weltbeherrschende Messianität Jesu? Ist aber dies letztere der Fall, so wird der Ausfall des historischen Urteils einfach davon abhängen, ob man diesem Glauben Recht giebt. Wer dies thut, wird nicht annehmen, daß Jesus beim Gebrauch des Messiasnamens höchstens unsicher getastet und mit einer vagen Wiederkunftshoffnung sich im Leiden innerlich aufrecht erhalten habe: nicht irgend eine inhaltsleere Wiederkunft, sondern der Anspruch auf das Weltgericht liegt im religiösen Messiasglauben des NT. Wir stehen also vor prinzipiellen Fragen, die an dieser Stelle nicht erledigt werden können. Rein historische Instanzen von durchschlagendem Gewicht sind nicht vorzubringen. Boussets Behauptung, daß der Glaube der Gemeinde die einfache Stellung eines Zeugen im Gericht Gottes, welche Jesus sich zuschrieb, allmählich zum Weltrichtertum emporgeschraubt habe, ist doch nur ein Versuch, die Entwickelung der überlieferten Worte unter der Voraussetzung zurechtzulegen, daß Jesus selbst nicht der Weltrichter sein wollte, — aber nichts weniger als ein Beweis für diese Voraussetzung. Ein gültiger Beweis gegen die Herkunft der Parusierede Mc 13 von Jesus selbst wäre allerdings durch die herrschende kritische Behauptung geliefert, daß diese Rede eine fertige kleine Apokalypse in sich aufgenommen hätte. Beschränkt man dabei noch die für das Leben Jesu historisch verwertbare Litteratur streng auf das Markusevangelium (Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien, 1905), so wird es leicht, die wenigen verbleibenden Aussprüche auf ein bloßes Zeugnis Jesu im göttlichen Gericht und auf einen Triumph seiner Person und seines Reiches in der Geschichte zu deuten (Mc 8, 38; 14, 62 vgl. 9, 1). Die allgemeine Quellenfrage kann hier nicht behandelt werden. Die Entdeckung einer kleinen Apokalypse in der Herrenrede wäre aber nur dann von historischer, nicht bloß litterarischer Tragweite, wenn man jüdische Herkunft derselben annehmen dürfte (Weizsäcker, Untersuchungen über die evang. Geschichte, Tüb. 1864 u. 1901, p. 121 bezw. 77 ff.). Aber trotz einzelner Parallelen zur jüdisch-apokalyptischen Litteratur (z. B. die messianischen Wehen) zeigt der Gesamtentwurf spezifisch-christliche Züge, die sich durchaus nicht als eine äußere Auflage von jüdischem Grunde ablösen lassen. Während die Apokalypsen zweifellos jüdischen Ursprungs die Gestalt des Messias, die ursprünglich in den diesseitig-prophetischen Gedankenkreis gehört, in die letzten transcendenten Erwartungen nur mühsam einzufügen wissen, steht sie hier beherrschend im Mittelpunkt. Das Thema der Weltgeschichte bis zur Parusie ist geradezu die Predigt des Evangeliums Jesu und die persönliche Entscheidung für oder wider ihn, mit welcher die geweissagten Kämpfe im engsten Zusammenhang stehen; dem entspricht auch das Ende: Abschluß der Weltgeschichte durch das Gericht des Messias und die Sammlung der Auserwählten um ihn. Für Jerusalem wird nach der Zerstörung kein Aufbau in Aussicht genommen. Nach alledem könnte selbst von einer judenchristlichen (so Colani, Jésus-Christ et les croyances messianiques

de son temps, Strasb. 1864; Weiffenbach a. a. O. p. 104 ff.) Apokalypse in irgend einem exklusiven Sinne kaum die Rede sein, sondern höchstens von einer christlichen. Dann aber stehen wir wieder vor der Frage, ob nicht dieses christlich-eschatologische System, das sich trotz zahlreicher Einzelparallelen zur jüdischen Apokalyptik als ein Neubau mit originaler Grundlage ausweist, schließlich auf Jesus selbst zurückgeführt werden müsse, selbst wenn die Parusierede nicht geradezu als historisches Referat gelten dürfte.

Die Entscheidung liegt tiefer, als litterarkritische Untersuchungen zu führen vermögen. Es wäre darum viel gewonnen, wenn man zunächst einmal die christlich-eschatologische Gedankenwelt als eine unzertrennliche Einheit erkennen wollte. Es scheint aber, als wollten die verschiedenen Beurteiler nur je eine Seite des wirklich vorliegenden Doppelzuges gelten lassen, wodurch sich das Urteil über den historischen Thatbestand verschieben muß (vgl. A. Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede, Tüb. 1906, p. 221 ff., 239 ff.). Am empfindlichsten macht sich dies geltend, wenn man mit Wellhausen, Bousset u. a. aus Jesu Selbstbewußtsein die Verbindung seiner eignen Person mit eschatologischen Elementen möglichst beseitigen möchte. Dadurch würde Jesus in eine isolierte Stellung geraten, die gerade einer rein menschlichen Betrachtung als die wunderbarste Unbegreiflichkeit erscheinen müßte: während die jüdische und dann die christliche Litteratur der Zeit jede in ihrer Weise von apokalyptischen Hoffnungen erfüllt ist, würde sich der Glaube Jesu, zudem ohne sonderliche Betonung, allgemein mit Jenseits, Auferstehung, Gericht und Reich Gottes begnügt haben. Historisch-konkrete Hoffnungen hätte er weder für Israel und seinen Tempel noch für eine neue Gemeinde gehegt (Wellhausen a. a. O. p. 94 ff.). Darf sich, wer Jesus in dieser Weise aus allen geschichtlichen Interessen löst, wundern, daß man dies auf Rechnung einer „apologetischen Schwäche", besser wohl des Anpassungsbedürfnisses an neuzeitliche Typen, setzt? Eine geringere Verschiebung des Thatbestandes ergiebt sich in der „eschatologischen Schule", welche Jesus auf seinem apokalyptischen Heimatboden stehen läßt. Aber wenn J. Weiß jede von den Evangelisten überlieferte Aussage über die Gegenwart des Reichs als ein Hineinragen rabbinischer Vorstellungen beurteilt und auf einen Prozeß der Verdiesseitigung zurückführt, wenn es geradezu als die Aufgabe erklärt wird (Schweitzer a. a. O. p. 236), alle „doppelseitigen Auffassungen" umzustoßen, so beweist dies, daß man auch auf dieser Seite den Knoten nicht lösen, sondern zerhauen will. Daß wirklich historische Instanzen für die Kritik nicht vorliegen, kann ein nicht von vornherein gefangener Beobachter ohne weiteres daraus abnehmen, daß man die transcendenten Reichs- und Parusiehoffnungen auf der einen Seite für das unveräußerliche Zentrum der Gedankenwelt Jesu, auf der andern als überhaupt nicht oder kaum vorhanden erklärt. Die quellenmäßige Bezeugung ist für jede Seite des beschriebenen Doppelzuges gleichwertig: wer, wie wir dies darzustellen versuchten, beide in eins zu schauen und in eine innerlich notwendige Verbindung mit der Messianität Jesu zu bringen vermag, wird in die Herkunft des Gesamtentwurfs von Jesus selbst keinen Zweifel setzen.

Dies führt auf die Wahrheitsfrage hinüber. Vielfach glaubt man dieselbe durch den Hinweis auf Jesu Irrtum über die Zeitnähe erledigt. Allein so gewiß die Stimmung — nicht eine dogmatische Festsetzung — des Paulus bezüglich der Nähe der Parusie sich gewandelt hat (1 Th 4, 17; 2 Ko 5, 2 ff.; Phi 1, 23), so wenig wird eine wirklich historische Betrachtung annehmen dürfen, daß Jesus seine Rückkehr noch für die nächste Generation verkündigt habe. Muß irgend ein Wort als unerfindbar erklärt werden, so ist es die Aussage Jesu (Mc 13, 32), daß er selbst Tag und Stunde nicht wisse. Soll sich dies nur auf den genaueren Termin beziehen, während als allgemeiner Rahmen die allernächste Zeit selbstverständlich feststünde? Passen aber wirklich in eine unter allen Umständen kurze Spanne alle die Ereignisse, die doch nur den Anfang der Wehen bilden sollen, darunter das Auftreten zahlreicher falscher Messiasgestalten? paßt in diesen Rahmen eine zu allen Völkern gelangende Predigt des Evangeliums? Alle solche Aussagen, welche Jesu abzusprechen nicht der geringste sachliche Grund vorliegt, rufen geradezu nach einer längeren Entwickelung und nach Gedanken über die irdische Reichsgemeinde (z. B. Mc 4, 30 ff.). Ist es aber so, dann sind die Worte, welche von der persönlichen Wiederkunft Jesu in der allernächsten Zeit zu sprechen scheinen (Mt 10, 23; 16, 28, doch vgl. die Form Mc 9, 1), auf sein Kommen zum Gericht über Jerusalem zu deuten, und dies um so gewisser, als eines derselben im Gegensatz zu Mc 13, 10 das hier gemeinte „Kommen" in geschichtlichen Gerichtsakten (welches auch das ἀπ' ἄρτι Mt 26, 64 neben der endlichen Parusie in Aussicht zu nehmen scheint) in einen Zeitpunkt verlegt, in welchem noch nicht einmal Palästina evangelisiert ist. Auf die mißverständliche Formulierung dieser Worte mag der

in der Gemeinde verbreitete Glaube an die unmittelbare Nähe des Endes (Jo 21, 23; 2 Th 2, 2) eingewirkt haben. Aus diesem Glauben mag es sich auch erklären, daß das Gericht über das Gottesvolk und dann über die gesamte Menschheit, welches Jesus nur innerlich verknüpft hatte, im Referat (Mc 13, 14 ff. 24 ff.) auch zeitlich nahe zusammenrückte. Doch schimmert die Unterscheidung beider Akte noch unverkennbar hindurch: der Zusammenbruch des Weltgebäudes erfolgt erst *μετὰ τὴν θλῖψιν ἐκείνην* d. h. nach der zuvor beschriebenen Bedrängnis bei der Zerstörung Jerusalems, und diese erscheint (V. 29: *ὅταν ἴδητε ταῦτα γινόμενα*, worauf dann *ταῦτα πάντα* V. 31 zurückgreift) als ein verbürgender Hinweis auf das Ende. Für das Ende gilt V. 31, für die Katastrophe Jerusalems V. 30.

Für die positive Wertung des Wiederkunftsglaubens sind greifbare Nachweise selbstverständlich nicht zu geben. Es hängt hier alles einerseits an der Stellung, die man zur Autorität Jesu einnimmt, andererseits an den persönlichen Bedürfnissen, für die man in den Wahrheiten des Glaubens Befriedigung sucht. Ist man zufrieden mit einer regulativen Idee, welche dem sittlichen Streben einen Hebel bieten soll, so wird man klaren eschatologischen Hoffnungen mindestens gleichgiltig gegenüberstehen. So benützte Kant (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793. 3. Stück) „die erhabene, nie völlig erreichbare Idee eines ethischen gemeinen Wesens" als treibenden Zielpunkt, um dem guten Prinzip zum Sieg über das Böse zu verhelfen. So etablierte Schleiermacher (Grundriß der philosophischen Ethik, herausgeg. von Twesten, Berlin 1841, p. 23 ff.) als „nie vollendeten" Zielpunkt des geschichtlich-ethischen Handelns die „Einheit von Vernunft und Natur", wobei er doch (Der christliche Glaube § 157 ff.) alle unbefangene Zuversicht auf die Erreichbarkeit des Ziels dialektisch zersetzt: die Darstellung des vollendeten Zustandes hat „nur den Nutzen eines Vorbildes, welchem wir uns nähern sollen". Ebenso wie hier klaffen bei A. Ritschl (Rechtfertigung und Versöhnung Bd III, 3. Aufl. Bonn 1888, p. 10—633) die Hoffnungen für die Vollendung der Gemeinde und für das Fortleben des Individuums gänzlich auseinander: das letztere, „die Unzerstörbarkeit des geistigen Daseins" knüpft sich rein individuell „an die Erfahrungen von dem Werte des religiös-sittlichen Charakters." Das Hauptinteresse nimmt aber das auf diesseitigem Grunde sich entwickelnde „Reich Gottes als der für Gott und die erwählte Religionsgemeinde gemeinsame Zweck" in Anspruch. Es erhebt sich „über die natürlichen Schranken der Volksunterschiede zu der sittlichen Verbindung der Völker", wobei nirgends deutlich wird, ob wir es mit einem stets nur vorschwebenden Ideal oder mit einem realen Ziel der Weltgeschichte zu thun haben. Sollte aber ja dies letztere angenommen werden dürfen (Unterricht in der christlichen Religion, 2. Aufl., Bonn 1881, p. 70: „daß die Vollendung des Reiches Gottes als des höchsten Gutes unter Bedingungen bevorsteht, welche über die erfahrungsmäßige Weltordnung hinausliegen"), so vermissen wir wiederum jede Auskunft über das Verhältnis, in welchem die schon früher der Geschichte entnommenen Individuen zu diesem Gesamtziel stehen.

Diese Entwürfe beherrschen die neuere Theologie, sofern sie sich außer auf den „Glauben" Jesu und der Apostel nicht auch unumwunden auf deren Weltanschauung stellt. Für die moderne Stimmung, die auf dem Untergrunde dieser empirischen Welt ruht, ist das Höchsterreichbare der Gedanke einer Personengemeinschaft, welche in Überwindung bloß „natürlicher" Motive sittliche Zwecke verwirklicht. Nur zaghaft und unsicher wagt man dabei die Konsequenz zu streifen, daß dieses „Reich Gottes" in voller Wirklichkeit das Ziel der Weltgeschichte sein könnte, welchem auch die Naturwelt zu Dienst steht. Man kommt schließlich nicht viel über eine idealistische Selbstbespiegelung hinaus: thatsächlich werden alle Gedanken in das Schema des unverrückbaren Gegensatzes zwischen Natur und Geist eingespannt; die geistig-persönlichen Strebungen haben den subjektiven Wert, uns vor dem Versinken in bloße Natur zu bewahren, nicht aber die Verheißung, jemals Wirklichkeit im geschichtlichen Sinne zu werden. Vereinzelte Postulate, die in eine jenseitige Verwirklichung hinüberreichen, mögen sich ergeben, nicht aber eine in sich zusammenstimmende, tragkräftige Gewißheit. Demgegenüber beruht die unvergleichliche Kraft des ungeschmälerten neutestamentlichen Glaubens darauf, daß er mit dem Interesse für die in Gott zu bergenden Persönlichkeiten und ihre Gemeinschaft die apokalyptische Zuversicht der wirklichen Durchsetzung verbindet. Gerade in dieser Kombination entschlossener Jenseitigkeit mit der entscheidenden Wertschätzung der Persönlichkeit erscheint die Lebensgewißheit des Gläubigen begründet. Garantiert wird diese Gewißheit durch das rein persönliche Thun und Erleben Christi, der in der ihn ausstoßenden Welt nichts behielt als seine in Gott geborgene Persönlichkeit, aber mit diesem Besitz innerlich siegend schied,

um in der Auferstehung den äußeren Sieg anzuheben, in seinem erhöhten Wirken die Seinen zu sammeln und durch die Verbindung mit ihm als dem Haupte in die jenseitige Welt Gottes zu erheben, um endlich bei seiner letzten Offenbarung die letzten Konsequenzen der Herrschaft Gottes über die Welt und über seine Reichsgemeinde zu ziehen. Die Heilsgewißheit des Gläubigen nimmt diese Hoffnung als für ihren Bestand unerläßlich in sich auf, und eben der Umstand, daß jede Verflüchtigung die das gesamte wirkliche Leben umspannende Heilsgewißheit selbst verflüchtigen müßte, ist der Beweis dafür, daß wir nicht von Illusionen leben. Indessen hat der seiner selbst gewisse Glaube keinen Anlaß, auf einer angeblich „realistischen“ Verwertung anschaulicher Ausdrücke zu verharren: stehen doch zur Beschreibung transcendenter Realitäten nur dem Diesseits entnommene Formen zur Verfügung. Von größter Bedeutung ist aber ein ernsthafter Glaube an Christi Wiederkunft und die weltumspannende jenseitige Vollendung seines Reichs für das sittliche Urteil des Christen über die Welt und seine Stellung in derselben (vgl. K. Müller, Das evang. Lebensideal, 2. Aufl. Neukirchen 1904). Dieser Glaube leitete die Reformatoren nicht zur Weltflucht an, sondern zu mutiger Arbeit im Blick auf das Ziel (Luthers Predigt über Tit 2, 13; WW EA 19, 238 ff.: „Weil wir nun Christen und Erben des Himmelreichs worden sind, so ist alles, was wir aus Glauben thun in unserm Beruf und Stande, eitel gutes, köstliches Werk“). Ist jedoch das Ziel der Weltgeschichte die Sammlung der Reichsgemeinde und der Bau des transcendenten d. h. aber aus um Gottes Persönlichkeit in Ewigkeit gescharten Persönlichkeiten bestehenden Gottesreichs, so wird aller bloß dingliche Bestand unseres Lebens als Scenerie beurteilt, von welcher 1 Ko 7, 31 gilt: *τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου παράγει.* „Diese Welt“ ist das freilich unentbehrliche Gerüst, welches doch dem Abbruch verfällt, wenn der Bau selbst vollendet dasteht. Darum achtet der Christ die sittliche Arbeit in dieser Welt für seinen Beruf, aber deren eigentlicher, wenn auch oft verhüllter Zielpunkt sind nicht Sachen, sondern Personen, nicht Kultur, sondern Mission. Der Christ erwartet auch nicht einen stetigen sittlichen Fortschritt in der Welt: alle Ansätze in dieser Richtung, welche gewiß zu pflegen sind, weil Gottes Reich nicht auf isolierte Individuen, sondern auf Umspannung des Gesamtlebens rechnet, werden doch immer wieder abgerissen, so lange diese Welt der Sünde steht, in welcher die entschiedenere Offenbarung des Lichts auch eine entschiedenere Offenbarung der Finsternis hervorruft. Keine Kirche in ihrem äußeren Bestande und kein christlicher Staat ist also eine unmittelbare Vorstufe des vollendeten Reichs: auf Erden kann es nur Behälter geben, welche die Glieder Christi, gemischt mit anderen Beständen, verwahren, bis das Haupt sich völlig offenbart und mit ihm die bis dahin über die Geschichte zerstreuten Glieder als ewige Einheit erscheinen.

E. F. Karl Müller.

Wiedertäufer s. die AA. Anabaptisten Bd I S. 481, Mennoniten Bd XII S. 594 und Münster XIII S. 539.

Wiener Friede für Ungarn vom 23. Juni 1606. — Litteratur: Geschichte der evangelischen Kirche in Ungarn, mit einer Einleitung von Merle d'Aubigné, Berlin 1854, S. 145 ff.; Die Lage der Protestanten in der österreichischen Monarchie einst und jetzt, Leipzig 1855; Doleschall, Die wichtigsten Schicksale der ev. Kirche A. B. in Ungarn 1828; derselbe in Jahrbuch der Gesellsch. für Gesch. des Protestantismus in Oesterreich 4 (1883) S. 96 ff.

Unter Kaiser Rudolph II. (1576—1608) hatte sich trotz der heftigen, durch die Konkordienformel gesteigerten Kämpfe zwischen Lutheranern und Calvinisten der größere Teil von Ungarn zur Reformation bekannt. Seitdem aber die Jesuiten im Jahre 1586 von dem Erzbischof von Colocza, Georg Drasvokits, dorthin berufen waren, fingen dieselben an, gegen den Protestantismus zu wirken. Im Jahre 1603 eröffnete der kaiserliche Befehlshaber von Oberungarn, Graf von Belgiojoso in Kaschau, die Verfolgung der Protestanten, und sein Verfahren und die Bestrebungen der Jesuiten fanden die Unterstützung des Kaisers. Dieser fügte, als der Reichstag zu Preßburg im Jahre 1604 sich über die Verletzung der Religionsfreiheit beschwert hatte, den ihm in 21 Artikeln nach Prag übersandten Beschlüssen desselben, durch den Einfluß der Bischöfe und Jesuiten dazu bestimmt, einen 22. hinzu, in welchem den Ständen ihre Klagen verworfen, alle Vorschriften der katholischen Religion erneuert und unter Verbot jeglicher Religionsbeschwerde an den Landtag gegen diejenigen, welche dergleichen einbringen würden, die von dem katholischen Kirchenrecht (also die für die Ketzerei) festgesetzten Strafen angedroht werden, s. (Pauli Ember, Debreceni) hist. ecclesiae reformatae in Hungaria et Trans-

sylvania, locupletata a F. A. Lampe, Prag. ad Rhen. 1728, p. 333; B. Ribini memorabilia Augustanae confessionis in regno Hungariae de Ferdinando I usque ad Carolum VI. 1782—1789, 1, 321. Nunmehr begannen die Verfolgungen der Protestanten, namentlich durch den kaiserlichen General Basta, und aus Anlaß derselben erhob sich zunächst der reformierte Magnat Stephan Botskai, welchen Kaiser Rudolf in Prag nicht vorgelassen hatte und an dessen Prediger von den Wallonen Gewalt geübt war, an der Spitze von Siebenbürgen für den bedrängten Protestantismus. Infolge dessen wurde die Bewegung auch nach Ungarn getragen, und hier griff der Aufstand so weit um sich, daß der Erzherzog Matthias sich genötigt sah, Frieden, den Wiener Frieden vom 23. Juni 1606, zu schließen. Dieser hob im Art. 1 den Art. 22 des Jahres 1604 auf und bestimmte: „quod omnes et singulos status et ordines intra ambitum regni Hungariae solum existentes, magnates, nobiles, quam civitates et oppida privilegiata immediate ad coronam spectantia, item in confiniis quoque regni Hungariae milites Hungaros in sua religione et confessione nusquam et nunquam turbabit (scil. caes. regiaque maiestas) nec per alios turbari sinet. Verum omnibus praedictis statibus et ordinibus liber ipsorum religionis usus et exercitium permittetur: absque tamen praeiudicio catholicae Romanae religionis, et ut clerus, templa et ecclesiae catholicorum Romanorum intacta et libera permaneant atque ea quae hoc disturbiorum tempore utrinque occupata fuere, rursum iisdem restituantur" (Lampe l. c. pag. 335). So günstig auch der Friede für die Protestanten war, so wurden doch schon nach dem Tode von Botskai neue Bedrückungen der Protestanten verübt, und trotzdem daß Matthias II., nachdem ihm Rudolph II. die Herrschaft über Ungarn abgetreten hatte, bei seiner Krönung 1608 den Wiener Frieden ausdrücklich bestätigte (Ribini l. c. 1, 358) und derartige Erklärungen auch von den folgenden Königen bei ihrer Thronbesteigung abgegeben wurden, haben damit doch die Verfolgungen der Protestanten in Ungarn in jener Zeit keineswegs ihr Ende erreicht. (**P. Hinschius** †) **Sehling.**

Wiener Konkordat s. d. A. Konkordate Bd X S. 710,11.

Wieseler, Karl, gest. 1883. — K. Wieseler wurde geboren am 28. Februar 1813 zu Altenzelle bei Celle in Hannover, als zweiter Sohn des ev.-luth. Pastors Christian Christoph W. und jüngerer Bruder des bekannten Göttinger Philologen und Archäologen Friedrich W. (geboren 1811). Schon in seinem 7. Lebensjahre entriß ihm der Tod beide Eltern. In die Fürsorge für die früh verwaisten Kinder — ein dritter Bruder war der spätere Hildesheimer Gymnasialprofessor Julius W. (gest. 1885) — hatten zwei nähere Anverwandte sich zu teilen. Beide waren hannoversche Landgeistliche, in deren Pfarrhäusern die heranwachsenden Neffen regelmäßig ihre Schulferien verbrachten und von welchen besonders ein Großoheim mütterlicherseits, der ehrwürdige Pastor Hölty in Himbergen, sich eine bleibende Stelle im dankerfüllten Herzen der jugendlichen Pflegesöhne erwarb. Bis zum vollendeten 13. Lebensjahre hauptsächlich nur in der Schule eines Dorfkantors unterrichtet bezog Karl W. Ostern 1826 das Gymnasium zu Salzwedel. Nach 5½jährigem Gymnasialkursus mit einem Reifezeugnis 1. Grads entlassen, bezog er die Göttinger Hochschule im Herbst 1831, wo er auf alttestamentlichem Gebiete durch H. Ewald, auf kirchenhistorischem durch Gieseler, auf neutestamentlichem durch Lücke vorzugsweise nachhaltige Einwirkung erfuhr. An den letzteren schloß er sich besonders enge an. Soweit von etwelchem Anschluß an Schleiermachers theologische Anschauungen bei ihm geredet werden konnte, lag demselben der von Lücke her ergangene Einfluß zu Grunde; eine für den Sommer 1834 geplante Übersiedlung nach Berlin unterblieb freilich, weil Schleiermachers Tod dazwischen trat. Zu dem durch Lücke in ihm geweckten Eifer für selbstständiges Schriftstudium, insbesondere im neutestamentlich-exegetischen und -historischen Bereich, gesellten gegen Ende der nahezu 4jährigen Göttinger Studienzeit einige Erlebnisse ernster Art mit vertiefender Wirkung auf sein religiöses Leben sich hinzu. Er sah kurz nacheinander seine einzige überlebende Schwester sowie seinen nahen Verwandten und besten Freund, den Sohn jenes Himbergener Pastors Hölty, dahinsterben. Der unter diesen und anderen Einflüssen in ihm ausgestalteten positiv-evangelischen und streng kirchlichen Überzeugung hing er fortan mit unerschütterlicher Treue an. Seit 1836 als Repetent und seit 1839 als Licentiat der Theologie alt- und neutestamentliche Exegese dozierend, anfänglich auch regelmäßige Repetitorien über Schleiermachers Dogmatik leitend, erfreute er sich des anregenden Verkehrs einer Anzahl jüngerer Professoren und Dozenten sowohl

der theologischen Fakultät wie der übrigen. Unter den ersteren waren es namentlich Liebner und Ehrenfeuchter, an welche dauernde Bande der Freundschaft ihn fesselten.

Im Herbste 1843 erfolgte — nicht ohne den mitveranlassenden Einfluß seiner ersten größeren Publikation, der chronologischen Synopse der vier Evangelien (vgl. u.) — seine Ernennung zum a. o. Professor; drei Jahre später verlieh ihm die Kieler Fakultät die theologische Doktorwürde hon. causa; nach 8jährigem Extraordinariat rückte er in die Stellung eines ordentlichen Professors ein, indem er Ostern 1851 einem Rufe nach Kiel folgte. Unter dem Eindruck der Schwierigkeiten, die Jahre lang seiner Laufbahn entgegenstanden, unterzog er sich einem Übermaße geistiger Anstrengungen, woraus der Kränklichkeitszustand entsprang, der ihn während seiner späteren Jahre nur vorübergehend verließ. In Kiel wirkte er zwölf Jahre hindurch, von Ostern 1851 bis dahin 1863, als Ordinarius für alt- und neutestamentliche Exegese. 1863 vertauschte er diese Stelle mit der neutestamentlichen Professur in der theologischen Fakultät zu Greifswald, wurde hier im Sommer 1870 auch Konsistorialrat und Mitglied des pommerischen Konsistoriums zu Stettin und wirkte in diesem Doppelamte bis zu seinem am 11. März 1883 erfolgten Tode. Er starb wenige Tage, nachdem ein im Laufe mehrerer Jahre allmählich zur Ausbildung gelangtes und zuletzt seiner Berufsthätigkeit schwer hinderlich gewordenes Starleiden mittelst gelungener Operation gehoben worden war, an den Nachwirkungen dieser Operation, die sein durch vorausgegangene Kränklichkeit geschwächter Organismus nicht zu ertragen vermochte. Seine Geistesfrische und sein warmes Interesse für die verschiedensten Gebiete des theologischen Forschens ebensowohl wie des kirchlichen Lebens hatte er bis zuletzt unvermindert bewahrt.

W.s Erstlingsschrift war eine auf ein Problem der neutestamentlichen Ethik und zugleich des christlichen Staatsrechts bezügliche Preisarbeit des angehenden Kandidaten gewesen (De christiano capitis poenae vel admittendae vel repudiandae fundamento, 1835). Als Repetent veröffentlichte er eine alttestamentlich-apokalyptische Studie: Die 70 Wochen und die 63 Jahrwochen des Propheten Daniel, erörtert und erläutert mit steter Rücksicht auf die biblischen Parallelen sowie Geschichte und Chronologie (Göttingen 1839), wozu er von seinem Lehrer Lücke angeregt worden war und worin einerseits seine Vorliebe für biblisch-chronologische Detailuntersuchungen, andererseits seine Richtung auf genauere historisch-kritische Erforschung des Lehr- und Geschichtsgehalts der kanonischen Evangelien bereits charakteristisch hervortrat; letzteres besonders in einem den Sinn und die Urgestalt von Jesu eschatologischer Lehrrede betreffenden Anhang zu der Schrift. — Einige Jahre, nachdem eine lateinische Inauguralschrift über die Anhänge zum Markus- und zum Johannesevangelium (Indagatur, num loci Mc. 16, 9—20 et Joh. 21 genuini sint necne, eo fine, ut aditus ad historiam apparitionum J. Christi conscribendam aperiatur, Göttingen 1839) ihm den Weg zum theologischen Privatdozententum gebahnt hatte, ließ er seine erste Hauptarbeit beträchtlicheren Umfangs folgen, die „Chronologische Synopsis der vier Evangelien; ein Beitrag zur Apologie der Evangelien und evangelischen Geschichte vom Standpunkte der Voraussetzungslosigkeit" (Hamburg 1843). Ausgehend von dem Grundsatze, daß das 3. und 4. Evangelium „vermöge ihrer ganzen Beschaffenheit als die Führer und Entscheider bei der ganzen Untersuchung anzusehen seien", also den vollen geschichtlichen Quellenwert auch des johanneischen Evangeliums entschieden anerkennend, sucht er darin die sämtlichen Zeitverhältnisse der Geschichte Jesu mit möglichster wissenschaftlicher Schärfe chronologisch zu fixieren. Für die an der Spitze des Werks untersuchte Geburts- und Kindheitsgeschichte gewinnt er das Jahr 750 der Stadt Rom als Geburtsjahr des Herrn, wofür sowohl astronomische Kombinationen in Betreff des Sterns der Magier als exegetische Untersuchungen der Lukasstellen 2, 2 und 3, 23 (mit komparativischer Deutung des *πρώτη* der ersten Stelle, = *πρὸ τοῦ ἡγεμονεύειν, κτλ.*) ihm den Weg bahnen müssen. Weitere Untersuchungen gelten dem Zeitpunkt des öffentlichen Auftretens des Täufers sowie des Tauftags Jesu, der Gefangennehmung des Täufers (nach ihm in die Zeit des Purimfestes 782 fallend, wofür u. a. das *σάββατον δευτερόπρωτον* Lc 6, 1 geltend gemacht wird), die Succession der Begebenheiten während Jesu galiläischer Wirksamkeit und seiner letzten Reisen nach Judäa, sowie endlich der Chronologie der Leidenswoche und der Auferstehungsgeschichte. Als den Todestag des Herrn gewinnt er, indem er die Differenz zwischen Johannes und den Synoptikern für eine bloß scheinbare erklärt und die betreffenden Angaben demgemäß harmonisiert, den 15. Nisan = 7. April des Jahres 783 p. u., also 30 unserer christlichen Zeitrechnung. In ähnlicher strenggläubiger, an die Harmonistik der älteren Orthodoxie mehrfach erinnernder, dabei ungemein gelehrter und scharfsinniger

Weise behandelt er einige Jahre später die wichtigsten chronologischen Fragen der Apostelgeschichte und der apostolischen Brieflitteratur in seiner „Chronologie des apostolischen Zeitalters" (Hamburg 1848). Hier waren es namentlich die Zeitpunkte der Steinigung des Stephanus (nach ihm gegen 39), der Bekehrung Pauli (erst 40 unserer Ära), des Apostelkonvents (um 50), des Beginnes der dritten paulinischen Missionsreise (54) und 5 der Dauer der cäsarensischen und römischen Haftzeit (zus. 58—64), die ihn angelegentlich beschäftigten. Die in AG 18, 21 mit ἀναβάς kurz angedeutete Jerusalemreise Pauli kombinierte er, abweichend von der Mehrzahl der neueren neutestamentlichen Geschichtsforscher, mit der in Gal 2, 1ff. beschriebenen; der Annahme einer doppelten römischen Gefangenschaft des Apostels mit dazwischen liegenden Reisen im Orient und in Spanien 10 widersprach er, hielt aber andererseits an der Authentie der Pastoralbriefe bestimmt fest, indem er dieselben teils der dritten Missionsreise, insbesondere dem ephesinischen Aufenthalte des Apostels, teils (so den 2. Tim.-Brief) der Endzeit der römischen Gefangenschaft zuzuweisen suchte. — Er hat diese Annahmen, denen er mittelst eigentümlich enger Verknüpfung der sie stützenden Kombinationen die Gestalt eines festgeschlossenen historisch- 15 chronologischen Systems zu geben wußte, stets festgehalten. Sie liegen allem, was er in der Folgezeit Chronologisches oder die Chronologie des NTs Berührendes publizierte, als unabänderlich feste Voraussetzung zu Grunde, so namentlich einer Anzahl ausführlicher Recensionen von Werken, die für abweichende Zeitbestimmungen eintraten (z. B. von Weizsäcker und Bleek, in Rheinwalds und Reuters Repertorium 1549ff., von Anger, in den JdTh, 20 1864; von Keim, im Beweis des Glaubens, 1870; von Schürer, in den ThStK 1875), nicht minder aber auch den auf Zeitrechnungsfragen oder Materien der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft bezüglichen Artikeln, welche er zur 1. und 2. Auflage dieser PRE beisteuerte, sowie endlich den Publikationen selbstständiger Art, worin er die betreffenden Verhältnisse aufs neue zu erörtern oder wenigstens zu berühren Gelegenheit nahm. 25

Die Schriften W.s aus seiner Kieler und Greifswalder Zeit gehören der Mehrzahl nach dem gleichen Bereiche neutestamentlich-isagogischer und -historischer Fragen an, wie jene beiden Hauptwerke aus der Göttinger Epoche. Sie lassen aber neben dem chronologischen Untersuchungsmaterial auch sonstige historisch-kritische, sowie gelegentlich auch rein exegetische und biblisch-theologische Stoffe als Gegenstände ihrer Darlegung hervortreten. 30 Von erheblichem Belang sind der „Kommentar über den Brief Pauli an die Galater" (1859), sowie die „Untersuchung über den Hebräerbrief, namentlich seinen Verfasser und seine Leser" (erschienen in Gestalt zweier akademischer Programme, Kiel 1860 und 1861, und bemerkenswert wegen der Energie und des relativ günstigen Erfolges, womit darin die Verfasserschaft des Barnabas in Bezug auf den Brief verfochten wurde) — beide 35 rücksichtlich einzelner in ihnen enthaltener Ausführungen auch noch in späteren Publikationen eingehender retraktiert und verteidigt (vgl. „Die Lehre des Hebräerbriefs und der Tempel von Leontopolis", ThStK 1867, Heft IV, sowie die durch einen Angriff W. Grimms in Jena provozierte Streitschrift: „Die deutsche Nationalität der Galater", Gütersloh 1877; auch den Art. „Galater, Brief an die", in Bd XIX von Aufl. 1 dieser 40 PRE). — Eine Reproduktion des Hauptinhalts seiner Chronologischen Synopse, unter Hervorhebung verschiedener neuer Gesichtspunkte und Anfügung mehrfacher Ergänzungen bot W. in seinen „Beiträgen zur richtigen Würdigung der Evangelien und der evangelischen Geschichte", Gotha 1869 (vgl. das ausführliche Referat im Beweis des Glaubens, 1869, S. 374ff.). — In den Untersuchungen „Zur Geschichte der neutestamentlichen 45 Schrift und des Urchristentums", Leipzig 1880) stellte W. drei gediegene isagogisch-kritische Studien zusammen, betreffend 1. die korinthischen Parteien und deren Verhältnis zu den Irrlehrern in den Briefen an die Galater und Römer sowie in der Apokalypse; 2. die Lehre und die Abfassungsverhältnisse des Römerbriefs; 3. den Verfasser, die Entstehungszeit sowie die Auslegungsmethode der johanneischen Apokalypse. — Ausschließlich 50 exegetischen Inhalt bot die Gratulationsschrift zum Jubiläum Jul. Müllers: „Ueber Rö 7, 7—25" (Greifswald 1875). — Auch über das neutestamentliche Forschungsbereich im engeren Sinne hinaus hat er in einigen seinen letzten Jahren angehörigen Publikationen seine schriftstellerische Thätigkeit, besonders in chronologischer Hinsicht erstreckt. So namentlich in der eine Reihe kritischer Auseinandersetzungen mit Keim, Lipsius, A. Harnack, Fr. X. Kraus 2c. umschließenden gehaltvollen Broschüre: „Die Christenverfolgungen 55 der Cäsaren bis zum 3. Jahrhundert historisch und chronologisch untersucht", Gütersloh 1878 (mit Untersuchungen über die Zeitpunkte der Martyrien des Ignaz, Polykarp, Sagaris, Justin 2c., über die Reskripte der Kaiser Hadrian und Antonin, u. s. f.), sowie in mehreren dieser Publikation teils vorausgegangenen, teils gefolgten Zeitschriftenartikeln 60

(z. B. über die Assumptio Mosis, in den JdTh 1868; über den Barnabasbrief, das. 1870; über den Clemensbrief an die Korinther, ebendas. 1877; über das 4. Buch Esra, ThStK 1870; über das Todesjahr Polykarps, das. 1880). — Endlich ist noch zweier dem reformationshistorischen Bereiche angehöriger Arbeiten zu gedenken, welche gleichfalls in der Greifswalder Zeit seines Lehrwirkens und Forschens entstanden. Es sind das seine „Geschichte des Bekenntnisstandes der lutherischen Kirche Pommerns bis zur Einführung der Union" (zugleich „Beitrag zur Urgeschichte des Luthertums"), Stettin 1870, sowie seine chronologische Untersuchung „Über einige Data aus dem Leben Luthers" (namentlich über das Geburtsjahr, den Beginn des Klosterlebens, und die Romreise des Reformators) in der Kahnisschen ZhTh 1874, IV. **Zöckler** †.

Wigand, Johann, luther. Theologe, gest. 1587. — Quellen u. Litteratur: Autobiographie, die Originalhandschrift in Königsberg. Stadtbibliothek; gedruckt in Fortgesetzte Sammlung 1738, S. 601—620 (nebst Verzeichnis seiner Schriften); Conrad Schlüsselburg, Oratio funebris de vita et obitu D. J. Wigandi, Frankfurt 1591; dess. Epistolae clariss. theologorum 1624; Joach. Westphals Briefsammlung, herausgeg. von Sillem 1903; Melchior Adam, Vitae German. theologorum, S. 603ff.; Zeuner, Vitae professorum Jenensium, S. 43ff.; Salig, Gesch. der Augsb. Confession I, 639ff.; III, 279ff.; Arnold, Preußische KG. S. 346ff.; Hartknoch, Preußische Kirchenhistorie, S. 643ff.; ders., Alt- und Neues Preußen, 1684, S. 481ff.; J. G. Walch, Hist. und theol. Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der evang.-luth. Kirche I, 57ff.; IV, 100ff.; J. G. Planck, Gesch. des protest. Lehrbegriffs IV, 195ff.; Döllinger, Reformation II, 467ff. 476ff.; Preger, Flacius I, 82ff.; II, 34ff.; Heppe, Gesch. des Protestantismus II und III; Schulte, Beiträge zur Entstehungsgesch. der Magdeb. Centurien, Neiße 1877; Schaumkell, Beitrag zur Entstehungsgesch. der Magdeb. Centurien, Ludwigslust 1898; Wegele, Gesch. der deutschen Historiographie 1885, S. 328ff.; Brecher in AdB 42, 452ff. (nur Auszug aus Wagenmanns Artikel in PRE[2]).

Geboren 1523 zu Mansfeld von armen ehrbaren Eltern, von denen er früh zum Studium der Theologie bestimmt worden war und deren Wunsch und Gebet dahin ging, daß ihn Gott tüchtig mache zur Fortpflanzung der reinen Lehre Luthers, besuchte er als Knabe die Schule zu Mansfeld, die in M. Barthol. Wolfhart und Dionysius Agrius tüchtige und sprachenkundige Lehrer hatte, wo er einen guten Grund seiner Bildung legte und auch Gesang und Musik mit Lust und Erfolg betrieb. Im Sommersemester 1538 wurde er mit den Söhnen des Hüttenmeisters Reinicke zusammen in Wittenberg immatrikuliert (Album I, 170) und hörte hier Luther, Melanchthon, Cruciger, Jonas, Veit Windsheim u. a. Aber auf Wunsch der Eltern und den Rat der Freunde übernahm er schon 1541 ein Lehramt an der Schule zu St. Lorenz in Nürnberg, wo er Osiander, V. Dietrich, Venatorius predigen hörte. Doch kehrte er 1544 zum Abschluß seiner Studien nach Wittenberg zurück, wurde am 1. September 1545 mit Peucer u. a. zusammen Magister und wollte sich nun ganz der Theologie widmen. Der Ausbruch des schmalkaldischen Krieges störte seine Pläne; er folgte Michaelis 1546 einem Ruf ins Predigtamt in seiner Vaterstadt als Substitut des Stadtpfarrers Martin Seligmann; er war der erste, dem der neue Superintendent der Grafschaft Joh. Spangenberg (Bd XVIII, 566) die Ordination erteilte. Er verwaltete das Pfarramt, nach Seligmanns Tode 1548 als dessen Nachfolger, unterrichtete auch an der Schule, besonders in Dialektik und Physik, und trieb gemeinschaftlich mit seinem Landsmann, dem späteren Superintendenten in Stolberg, G. Oemler, botanische Studien. Auf Spangenbergs Antrieb trat er in den litterarischen Kampf ein mit Entgegnungen gegen Michael Heldings großen Mainzer Katechismus von 1549 (s Bd VII, 611): Catechismi majoris Sidonii refutatio, Magdeburg 1550, und Warnung vorm Catechismo Sidonii. An den adiaphoristischen Streitigkeiten beteiligte er sich als einer der eifrigsten Kampfgenossen des Flacius mit der Schrift De neutralibus et mediis, Frankfurt 1552, wie auch noch später durch die gemeinsam mit Judex herausgegebene Schrift De adiaphoristicis corruptelis, Magdeburg 1559. Noch lebhafter war seine Beteiligung am Majoristischen Streite (Bd XII, 88ff.). Mit andern Predigern der Grafschaft Mansfeld widersetzte sich W. der Ernennung Majors zum Inspektor der mansfeldischen Kirchen und bewog den Grafen Albrecht, ihn aus seinem Gebiet auszuweisen 1552 (vgl. Salig I, 638ff.). W. war wohl auch Verfasser des 1553 von den Mansfelder Predigern erlassenen „Bedenkens, daß diese Proposition oder Lehre nicht nutz, noth noch wahr sei . . . daß gute Werke zur Seligkeit nötig sind", Magdeburg 1553, und der derberen „Antwort der Prediger in der Herrschaft Mansfeld auf Stephani Agricolä Schlußreden", 1553 (vgl. Bd XII, 89).

Als Nic. Gallus 1553 von Magdeburg nach Regensburg berufen wurde (Bd VI, 362), zog W. an seiner Stelle als Pfarrer an St. Ulrich und als Stadtsuperintendent

nach Magdeburg. Sein Eintritt in dieses neue Amt stieß anfangs auf Schwierigkeiten, da die Grafen von Mansfeld ihn nicht ziehen lassen wollten, und ein Teil des Magdeburger Domkapitels die Rekatholisierung der Stadt betrieb (über letzteres vgl. Hertel im Programm des Klosters Unser lieben Frauen, Magdeburg 1895, S. 12 f.). Aber er überwand die Hindernisse und ließ sich durch die Domherrn nicht einschüchtern, gewann sogar 5 einige von ihnen für die evangelische Lehre. Mit Eifer widmete er sich seinem Amt und beteiligte sich lebhaft an den theologischen Kämpfen der Zeit. Am 10. Januar 1555 unterzeichnete er das von den Magdeburger Geistlichen im Osianderschen Streit erlassene Gutachten, das vorschlug, den Osiandristen in Preußen eine Widerrufsformel vorzulegen, ev. mit Suspension und Exkommunikation gegen sie vorzugehen (Joh. Wigand, De Osian- 10 drismo, 1586; Planck IV, 422 ff.). 1556 schrieb er eine „Verlegung aus Gottes Wort des Catechismi der Jesuiten", aus deren kräftiger Polemik Janssen IV, 384. 412 f. Proben mitgeteilt hat (vgl. auch 1570 „Warnung vor dem Catechismo D. Canisii"). Mit Flacius gemeinsam verfaßte er ein Gutachten über die Beschlüsse der Eisenacher Synode gegen Menius (Sententia M. J. W. et Illyrici de scripto Synodi Isena- 15 censis, Preger I, 389). (Seine Erklärung gegen Major nomine ecclesiae Magd. s. bei Sillem S. 337.) Am neuen Abendmahlsstreit beteiligte er sich 1557 durch die Argumenta Sacramentariorum refutata, wie er auch es wohl war, der in demselben Jahr das von Westphal in seiner Confessio fidei veröffentlichte Responsum der Magdeburger Geistlichen über die Abendmahlslehre verfaßte (vgl. oben S. 188, 8, CR 37 p. XXII). 20 Im Januar 1557 nahm er an der „Coswiger Handlung" teil; er soll es gewesen sein, der hier ein schrofferes Auftreten gegen Melanchthon forderte („die Hunde müssen lauter bellen, damit der Ochs endlich einmal aufwacht" (CR IX, 23 ff.; Preger II, 33 ff. 46). Überhaupt ist er in diesen Jahren mit seinem jüngeren Kollegen Matth. Judex einer der eifrigsten Genossen des Flacius im Kampf gegen Adiaphorismus, Majorismus und 25 Synergismus (vgl. auch seine Methodus doctrinae Christi in Magdeb. et Jenensi ecclesia tradita, 1558, und die schon erwähnte Schrift De adiaphoristicis corruptelis, 1559). Flacius fand auch in W. und Judex seine bedeutendsten Mitarbeiter und dann in W. den Fortsetzer für sein großes kirchengeschichtliches Werk, die Magdeburger Centurien: die Arbeitsstätte war in Magdeburg in W.s Pfarrhaus; s. darüber Bd VI, 90 30 und Schaumkell S. 46 ff., Sillem S. 425, und dazu die Verteidigungsschrift, die W. und Judex den gegen Flacius in dieser Sache ausgestreuten Verdächtigungen entgegensetzten: De ecclesiastica historia, quae Magdeburgi contexitur, narratio, Magdeburg 1559. W. und Judex arbeiteten auch gemeinsam 1558 das Syntagma seu corpus doctrinae ex Novo Testamento (neue Ausgabe 1575) und dann in einem 2. Teile (1563) das- 35 selbe ex Veteri Testamento collectum aus (vgl. H. Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrhundert I, 92 ff.; Sillem S. 327 f.). Ende 1559 hielt er dem Erasmus Sarcerius die Leichenpredigt (oben Bd XVII, 482. 486).

1560 beriefen ihn die Ernestinischen Herzoge als Professor der Theologie nach Jena, wo er mit Flacius, Judex und Musäus die lutherische Orthodoxie im Geist des Weimarschen 40 Konfutationsbuches aufrecht erhalten half. Wir finden seinen Namen gleich nach seiner Ankunft (21. April) unter dem an Herzog Christoph von Württemberg gerichteten Scriptum theologorum Jenensium, das eine lutherische Generalsynode herbeiführen wollte (Preger II, 90). Im August d. J. ist er bei dem folgenreichen Kolloquium zwischen Flacius und Strigel in Weimar als einer der Protokollführer thätig (vgl. 45 Bd XIX, 99. 232 f.; Preger II, 127). Hier war es aber auch, wo W. gleich nach der Sitzung Flacius fraterne et fideliter bat, von der Verteidigung seines Satzes, daß die Erbsünde die Substanz des gefallenen Menschen sei, abzustehen, um nicht sich und der guten Sache zu schaden; auch unterließ er nicht, ihm später seine Gegengründe schriftlich mitzuteilen (Collatio Wigandi et Illyrici, 1561). Seit jenen Tagen von Weimar 50 wurde Johann Friedrich der Mittlere in seiner Stellung zu Strigels Synergismus schwankend; der zelotische Eifer der vier Jenenser Theologen wurde mehr und mehr unbequem, ihr Protest gegen die Errichtung eines Konsistoriums und gegen die Übertragung des Bannes und der theologischen Bücherzensur an dieses und endlich das beleidigende Schreiben, das W. und Flacius am 9. November 1561 an Stössel richteten (Bd XIX, 60), 55 führten die Katastrophe herbei. Auf die Klage Stössels und des akademischen Senats erschien am 25. November eine herzogliche Kommission in Jena, welche W. und Flacius nach kurzer Prozedur ihrer Ämter entsetzte, nachdem Judex schon am 1. Oktober hatte weichen müssen, und Musäus schon am 10. September auf sein Ansuchen entlassen worden war (Preger II, 142 ff.; Beck, Joh. Friedrich d. Mittl. I, 375 ff.). 60

W. begab sich nach Magdeburg zurück, wo der jetzige Superintendent Heßhusen seine Anstellung betrieb, aber, da er dazu einen ihm mißliebigen Prediger vertreiben wollte, mit den Bürgermeistern in den Konflikt geriet, der schließlich seine eigene Absetzung herbeiführte (Bd VIII, 10). Den Widerstand des Magistrats gegen seine Wiederanstellung an St. Ulrich schob W. auf das Betreiben des Syndikus Franz Pfeil und des Schulrektors Siegfried Sack. Er blieb hier daher nur einige Monate als Gast, erließ von hier aus mit Judex zusammen eine Censura de Victorini declaratione sive potius occultatione errorum (24. Mai, Regensburg 1562), beantwortete die offiziöse „Newe Zeitung von Enturlaubung Flacii Ill. und seiner Rotte aus der Universität" mit seiner „Antwort auf den gedruckten Lügenzettel wider die Geister der Finsternis" und ließ gegen Stössels „Superdeklaration" (Bd XIX, 60) die Schrift De cothurno Stoesselii super cothurnum V. Strigelii ausgehen.

Unterdessen hatten Johann Albrecht und Ulrich von Mecklenburg W. als Superintendenten nach Wismar berufen (Sillem S. 472f.). Um Michaelis 1562 trat er sein neues Amt an, bemühte sich um Einführung des Katechismusunterrichtes und um Herstellung der Lehreinheit unter den Predigern, um kirchliche Ordnung, kämpfte wider Sakramentierer und Anabaptisten, erhielt von Rostock 12. Juli 1563 die theol. Doktorwürde und gewann die Gunst der Herzöge. Auch seine litterarische Thätigkeit betrieb er hier mit neuem Eifer. Die Magdeburger Centurien wurden von ihm hier im Verein mit Judex (gest. 1564), mit seinem Schwiegersohn Andr. Corvinus, Thomas Holzhüter und Andreas Schoppen von der VII. bis zur XIII. Centurie vollendet und zum Druck gebracht (Schaumkell S. 54ff., Sillem S. 507). Daneben schrieb er Kommentare zu den Propheten, gab 1567 seine Postilla heraus und beteiligte sich litterarisch an den Kontroversen der Zeit: De libero arbitrio 1562, De opinione Eberi de Coena 1563, errores Majoris 1563, Teil II seines Syntagma (s. oben) 1564, Argumenta de necessitate bonorum operum refutata 1565, De Deo methodus 1566, Synopsis Antichristi 1567, De communicatione idiomatum 1568, Erinnerung von der neuen Buße D. Majoris 1568 ꝛc. Auch für den lutherischen Prediger B. Morgenstern in Thorn, der mit den böhmischen Brüdern in Streit geraten war, trat er in die Schranken, schrieb contra Arianos in Polonia 1566, nahm sich Morgensterns in einem Responsum an, konnte aber den unverträglichen Eiferer vor der in Thorn, wie vorher in Danzig, über ihn verhängten Amtsentsetzung (1567) nicht schützen (Salig II, 638f.). Über W.s Beteiligung an Saligers Abendmahlsstreit s. Wiggers ZhTh 1848, 613ff.

Mit der Ächtung und Gefangennahme Johann Friedrichs d. Mittleren trat auch für W. eine neue Situation ein. Herzog Johann Wilhelm wollte Jena wieder zur Pflanzstätte des reinen Luthertums machen, die Philippisten Stössel, Freihub, Salmuth und Selnecker mußten weichen (Bd XVIII, 186; XIX, 60f.); neben der Berufung der Gnesiolutheraner Cölestin und Kirchner erfolgte auch die W.s (über nähere Umstände dabei vgl. Merkel, H. Husanus 1898, S. 97f.). Gleich nach Michaelis 1568 traf W. in Jena ein, wurde aber sofort nach Altenburg beordert, um an dem Kolloquium teilzunehmen, das dort unter Vorsitz Johann Wilhelms zwischen den herzoglichen und den kurfürstlich sächsischen Theologen stattfand (21. Oktober 1568 bis 9. März 1569). Das Gespräch (Bd V, 121; XV, 327; XIX, 234), bei welchem W. mit Cölestin und Kirchner Hauptvertreter der gnesiolutherischen Partei war, endete bekanntlich erfolglos und vertiefte nur die Spaltung zwischen den Parteien. Nach Jena zurückgekehrt, wo er das dreifache Amt eines Professors, Pastors und Superintendenten versah, geriet er nun auch mit seinem alten Kampfgenossen Flacius in Streit, wegen dessen schon 1560 ausgesprochener, dann 1567 erneuerten und weiter ausgeführten Lehre von der Erbsünde (Bd VI, 88). Es kam zum völligen Bruch zwischen Flacius und den Jenensern. Die Bitte um eine Unterredung, die jener von Kahla aus an W. und Heßhusen richtete, wurde von diesen abgewiesen, um nicht selber in den Verdacht des Flacianismus zu kommen (1570; Preger II, 341). In einer Disputation vom 5. Mai 1570 (propositiones de peccato) trat W. offen gegen Flacius auf und gehörte von nun an zu den eifrigsten Bestreitern des neuen „Manichäismus", gegen den er eine ganze Reihe von Streitschriften und Disputationsthesen ausgehen ließ, nicht ohne die gegnerische Lehre durch Mißdeutung und falsche Konsequenzmacherei zu entstellen: „Von der Erbsünde" 1571 (lat. Übersetzung von Kirchner 1572); De monstris novis 1571; Septem spectra Manichaeorum 1571; De turbationibus in mundo; Rationes cur haec propositio: peccatum est corrupta natura, nequeat consistere 1572; De dicto Joannis: peccatum est ano-

mia 1574; De imagine Dei et larva diaboli 1573; De Manichaeismo renovato 1587 (Preger II, 352 ff.; E. Schmid in ZhTh 1849).

Bei Herzog Johann Wilhelm stand W. in hoher Gunst; in seinem Auftrag hielt er eine Kirchen- und Schulvisitation in Thüringen und begleitete ihn 1570 zum Reichstag nach Speyer, wo er Flacius abermals die erbetene Unterredung abschlug (Preger II, 346; Sillem 604. 616 f.). Er bestärkte den Herzog in der Abneigung gegen den kursächsischen Philippismus wie gegen die Pacifikationsversuche Andreäs, als dieser auf seinen Konkordienreisen 1568 und 1570 mit seinen fünf Friedensartikeln nach Jena und Weimar kam; vgl. „Der Theologen zu Jena Bedenken und Erinnerung auf einen Vorschlag einer Konziliation in den streitigen Religionssachen", Jena 1569, unterzeichnet von W., Heßhusen, Cölestin und Kirchner, und „Der Theologen zu Jena Bekenntnis von fünf streitigen Religionsartikeln", Jena 1570 (vgl. Bd I, 503; X, 738).

Kein Wunder, daß jetzt W. und Heßhusen, trotz ihrer Scheidung von der „flacianischen Rotte", dem kursächsischen Hofe, insbesondere dem reizbaren Kurfürsten August als die kirchlichen Hauptstörenfriede, als „ehrenrührige Betrüber gemeinen Friedens" erschienen. Als er daher nach dem Tode Johann Wilhelms 1573 die vormundschaftliche Regierung der ernestinischen Lande an sich nahm, wurden beide abgesetzt und „binnen vier Tagen" aus den sächsischen Landen verwiesen (Sillem S. 687). Sie gingen nach Braunschweig, wo der Rat ihnen zu wohnen gestattete unter der Bedingung, daß sie nichts schrieben, woraus der Stadt Schaden erwachsen könnte, und wo Herzog Julius und Martin Chemnitz sich ihrer annahmen. Letzterer verschaffte auch den Exules einen Ruf nach Preußen: zuerst ging Heßhusen dorthin als Bischof von Samland, für welches Amt ihn Joachim Mörlin sterbend vorgeschlagen (vgl. Bd XIII, 247) und Herzog Albrecht Friedrich ihn berufen hatte. Bald darauf folgte W., zunächst als professor theologiae primarius an die Universität, wo er mit einer Rede De arca Noae und einer Disputation De ecclesia sein Amt antrat. Zwei Jahre darauf, nach dem Tode von Georg Venetus (gest. 3. Nov. 1574), wurde er zum Bischof von Pomesanien erwählt und am 2. Mai 1575 von Heßhusen im Königsberger Dom geweiht. Neben seinen Amtsgeschäften — Predigten, Vorlesungen, Visitationen, Examinationen und andern Konsistorialgeschäften — setzte W. auch hier wieder seine kirchengeschichtlichen Arbeiten fort, edierte 1575 In Evang. Johannis explicationes, beteiligte sich aber auch hier wieder an alten und neuen theologischen Streitigkeiten durch Streitschriften, die sich teils auf die alten osiandristischen und stankaristischen Kontroversen bezogen, teils auf den seit 1574 offen hervorgetretenen kursächsischen Kryptocalvinismus (Analysis Exegeseos Sacramentariae sparsae in sede Lutheri 1574 und Argumenta Sacramentariorum refutata 1575), teils dem Kampf gegen die Wiedertäufer galten (Etlicher wiedertäuferischen Schwärmereien Widerlegung 1576), teils endlich auf einen neuen zwischen ihm und Heßhusen ausgebrochenen Streit über die Menschheit Christi sich bezogen (vgl. Bd IV, 352; VIII, 12). Wer und was den Anlaß zur Entzweiung der beiden durch gemeinsame Schicksale und Kämpfe bisher eng verbundenen Theologen und Bischöfe gegeben, darüber differieren die Nachrichten und Vermutungen. Heßhusen, so sagten die einen, habe das Bistum Pomesanien seinem Schwiegervater Simon Musäus (Bd VIII, 11) zuwenden, W. dagegen — so wollten die andern wissen — das besser dotierte Bistum Samland haben wollen; „man wollte mich vertreiben und meinen Platz haben", sagte Heßhusen. Objekt ihres Konflikts wurde eine dogmatische Frage. Noch 1576 waren beide gemeinsam von Jakob Andreä und Chemnitz zur Begutachtung des Torgischen Buches aufgefordert worden. Beide reichten ihr Bedenken im September beim Herzog ein; auf seinen Befehl stellte Heßhusen beide zusammen, und W. unterschrieb 8. Januar 1577 diese „Zensur", in der das Torgische Buch, wenn auch nicht ohne Ausstellungen im einzelnen, doch im ganzen für „ein herrlich und trefflich Scriptum" erklärt wurde. Aber schon war ein christologischer Streit ausgebrochen, der mit den auch durch das Torgische Buch unausgeglichen gebliebenen Fragen über die communicatio idiomatum zusammenhing. Heßhusen hatte 1574 in seiner Adsertio testamenti Christi den Satz aufgestellt, man könne nicht nur in concreto sagen, Christus ist allmächtig, allwissend, anzubeten 2c., sondern auch in abstracto: humanitas Christi est omnipotens, adoranda. Dagegen erhob sich Widerspruch. Zunächst durch vier W. näher befreundete oder verwandte preußische Prediger: seinen Schwager Konrad Schlüsselburg, Hieronymus Mörlin (den Sohn Joachims, s. Bd XIII, 247), B. Morgenstern (s. oben) und den Hofprediger Wedemann oder Widmann, einen Schwaben aus Tübingen. Heßhusen, wegen seiner Lehre interpelliert, weigerte sich zu widerrufen. Kontroverspredigten

wurden gehalten, Streitschriften gewechselt, Gutachten von auswärtigen Theologen eingeholt. W. schwieg anfänglich, bat dann brieflich Heßhusen freundlich, das Ärgernis zu beseitigen und seinen Satz zurückzunehmen. Da dies nichts fruchtete, so beteiligte er sich 16. Januar 1577 an einer Pastorenversammlung, die jenen Satz als abscheulich und gotteslästerlich verdammte und förmlichen und öffentlichen Widerruf von Heßhusen forderte. Eigensinnig weigerte sich dieser, er wollte ihn höchstens als mißverständlich bezeichnen. Darauf wurde er am 5. Mai 1577 vom Herzog seiner Professur und seines Bistums entsetzt, die Administration des letzteren aber W. übertragen, so daß dieser bis an seinen Tod fortan beide Bistümer in seiner Hand vereinigte. In Preußen dauerte der wildeste Parteikampf zwischen Heßhusianern und Wigandianern, Abstraktern und Konkretern noch jahrelang fort: die Lehre des Heßhusen wurde als Nestorianismus(!) verdächtigt und die Absetzung seiner Anhänger gefordert (vgl. W.s Schrift: Wider den blauen Dunst eines neuen Propheten, Königsberg 1577 und seine Historia controversiae Hesshusianae, handschr. in Wolfenbüttel). Markgraf Georg Friedrich von Brandenburg, der 1577 als Kurator des blöden Herzogs Albrecht Friedrich die Regentschaft über Preußen übernahm, forderte ein Gutachten über den Streit und die Mittel zu seiner Beilegung von den in Schmalkalden, später in Herzberg versammelten deutschen Theologen. Das Herzberger Gutachten, 25. August 1578, unterzeichnet von Andreä, Chemnitz, Selnecker, Muskulus und Körner, tadelte an W., daß er zu der Lehre seines Kollegen zu lange geschwiegen und daß er dann Ankläger, Zeuge und Richter in einer Person gegen ihn gewesen; es riet daher zur Absetzung W.s, zur Abschaffung der bischöflichen Würde in Preußen und zur Einsetzung eines aus Juristen und Theologen gebildeten herzoglichen Konsistoriums (s. das Gutachten in Leukfeld, Historia Hesshusiana, und den Bericht von Chemnitz an Herzog Julius von Braunschweig bei Heppe, Gesch. d. deutschen Protest. IV, 60ff. Beilage: W. müsse „enturlaubt werden, weil er in der Sache nicht bloß nachlässig, sondern auch untreu erfunden und dieses Ärgernisses Hauptursache sei"). Der Königsberger Hof war bereit, diesem Ratschlag zu folgen, aber die Landstände drangen auf Beibehaltung beider Bistümer und auf Wiederbesetzung des Bistums Samland. So blieb noch bis zu seinem Tode das bischöfliche Amt in Preußen erhalten — und auch seine Administration von Samland dauerte fort (vgl. Nicolovius, Die bischöfliche Würde in Preußens evang. Kirche, Königsberg 1834, S. 89ff.). 1570 gab er für die Kirchen und Schulen in Pomesanien, dann auch für die in Samland, ein Corpusculum doctrinae sanctae pro ecclesiis et scholis heraus, das auch ins Deutsche und Polnische übersetzt wurde. 1579 unterschrieb er mit den andern preußischen Predigern die Konkordienformel (Heppe IV, 260), da man „das vorgelegte korrigierte Exemplar Gottes Wort gemäß befunden". 1581 kam auch dank den Bemühungen des Markgrafen eine Aussöhnung beider Parteien der Geistlichen zu stande. Seine letzten Lebensjahre scheint der streitbare Theologe, jetzt im Besitz seiner zwei Bistümer der ansehnlichste Prälat der lutherischen Kirche, in Frieden verlebt zu haben, soweit ihm dieser nicht durch häusliches Kreuz gestört wurde. Er war dreimal verheiratet; seine dritte Frau, aus adeliger Familie, soll ihm viel Hauskreuz bereitet haben, und seine Kinder starben meist vor dem Vater. In seinen alten Tagen, wie dereinst in seiner Jugend, waren die Blumen seines Gartens und andere naturhistorische Liebhabereien seine Freude; als den „ersten preußischen Floristen" behandelte ihn 1894 ein Vortrag von Dr. Abromeit (vgl. Jahresbericht des Preuß. botan. Vereins 1893/94 und seine erst 1590 in Jena herausgegebene Schrift De succino, de alce et de herbis in Borussia nascentibus. Item de sale [Neudruck 1610]; De alce auch besonders erschienen 1582). Aber auch an seinem Lebenswerk, der Kirchengeschichte, arbeitete er noch in Preußen fort, so daß er die 14., 15. und 16. Centurie nahezu vollendet hinterließ. Seine Vitae theologorum Prussicorum, handschr. in Königsberg (Stadtbibliothek) und in Wolfenbüttel, s. bei Tschackert, Urkundenbuch III, 276ff.; ihr Wert ist freilich nur gering, wie der Herausgeber a. a. O. näher nachgewiesen hat. Ferner sind seine Arbeiten zur Streitgeschichte der Protestanten zu nennen De Servetianismo 1575; De Sacramentarismo 1584 (daraus auch besonders Exegesis colloquiorum cum Sacramentariis habitorum); De Stancarismo 1585; De Osiandrismo 1586; De Schwenckfeldismo 1586 und 1587. Am 21. Oktober 1587 starb er in seiner bischöflichen Residenz zu Liebemühl in Preußen im Alter von 64 Jahren. Zu seiner Grabschrift hatte er schon lange vorher den Vers erwählt:

In Christo vixi, morior vivoque Wigandus:
Do sordes morti, caetera, Christe, tibi.

(Wagenmann †) G. Kawerau.

Wigbert, Abt von Fritzlar, gest. um 746. — Vita Wigberti bei Mabillon AS OB. III, 1, S. 622 ff.; herausgegeben v. Holder-Egger MG SS XV, S. 36 ff.; der Verf. ist Servatus Lupus, der spätere Abt von Ferrières, der sie 836 vollendete und den Mönchen in Fritzlar sandte; das Begleitschreiben auch MG EE, VI, S. 107; Miracula Wigberti herausg. von Waitz, SS IV. S. 227 ff.; der Verf. ist ein ungenannter Mönch von Hersfeld, der in den ersten Jahren Ottos I. schrieb. Waitz giebt nur einen Auszug. Anderes Mittelalterliche über Wigbert (zwei anonyme Homilien und zwei Hymnen) MSL 119, S. 694—700, in deutscher Uebersetzung bei Schauerte (s. u.) S. 66 ff.; Rettberg, KG. Deutschlands I, S. 593 f.; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, 7. Aufl., I, S. 264 u. 377; Ebert, Gesch. d. Lit. des Mittelalters II, S. 206; Hahn, Bonifaz und Lul, S. 141 ff.; Hauck, KG. Deutschlands I, S. 489 f.; Schauerte, D. hl. Wigbert, Paderborn 1895.

Unter den Freunden und Mitarbeitern des Bonifatius tragen mehrere den Namen Wigbert (Wyigbert, Wicbert, Wiehtberht). Am bekanntesten ist der erste Abt des Klosters Fritzlar. Im Jahre 836, also ungefähr hundert Jahre nach den Ereignissen, verfaßte Lupus von Ferrières auf den Wunsch des Abtes Bun von Hersfeld seine Biographie. Nur dürftige Nachrichten scheinen ihm zu Gebote gestanden zu haben: er bietet kaum mehr als die Umrisse des Lebens seines Helden. Unter Karl Martell veranlaßte Bonifatius denselben, der älter war als er, aus England nach Deutschland zu kommen; er übertrug ihm die Leitung der Abtei Fritzlar, später versetzte er ihn nach Ordruff, von wo er jedoch nach einigen Jahren nach Fritzlar zurückkehrte. Dort brachte er den Rest seiner Tage zu; wenn die Zeitangabe in dem Briefe des Lupus ante nonaginta annos acta repetere videor auf den Tod Wigberts bezogen werden darf, so starb er im Jahre 746; aber diese Beziehung ist unsicher und die Zahl ist rund, so daß sich also aus dem Satze nichts Sicheres ergiebt. Die Angaben der Ann. Quedl., Weissenb. und Lamberts, die den Tod zu 746 oder 747 notieren, werden aus der angeführten Stelle der Vita geflossen sein und haben also keinen Wert. Weiter wird berichtet, daß sein Leichnam bei einem Einfall der Sachsen nach Buraburg geflüchtet und einige Jahre danach durch Lull von Mainz nach Hersfeld gebracht wurde. Außerdem enthält die Biographie nur das übliche, wenig charakteristische Lob des Heiligen und eine Anzahl Wundergeschichten, Parallelen zu den von anderen Heiligen erzählten. Die Briefe des Bonifatius führen kaum weiter als die Biographie, da die verschiedenen Träger des Namens Wigbert, die in ihnen vorkommen, nicht sicher zu identifizieren sind. Als gewiß darf angenommen werden, daß unser Wigbert der nach ep. 40 S. 289 der Ausgabe von Dümmler eben verstorbene Abt Wigbert ist. Dann ist aber der in der Überschrift von Bf. 41 genannte Wyigbert nicht der Abt; wäre er es, so würde er an erster, nicht an letzter Stelle genannt sein; wahrscheinlich befand er sich, als Bonifatius den 41. Brief schrieb (738 oder 739), in Ordruff. Der hier genannte Wyigbert wird vielmehr der ep. 40 neben Mengingotus genannte Presbyter Wigbert sein. Welcher von beiden und ob einer mit dem aus dem Kloster Glastonbury in Somersetshire zu Bonifatius kommenden Priester Wiehtberht, der ep. 101 S. 388 über seine Ankunft berichtet, identisch ist, läßt sich nicht entscheiden. Ist der Presbyter Wyigbert derselbe Mann, der als Abt Wicbert an Lull schreibt (ep. 132 S. 418), so ist jener Presbyter, der nach des älteren Wigbert Tod von Bonifatius den Auftrag erhielt, im Kloster zu lehren, später selbst Abt geworden. Er ist es wohl auch, der nach Eigil, V. Sturm. 2 Sturms Lehrer in Fritzlar war. Mit Lull korrespondiert endlich noch ein Presbyter Vigberht, der schwerlich mit einem der Genannten identisch ist (ep. 137 f.).

Hauck.

Wilberforce, William, englischer Philanthrop und Parlamentarier, gest. 1833. — Litteratur über ihn: Hauptquelle ist das von seinen Söhnen Robert Isaak und Samuel herausgegebene Life of W. W., 5 Bde, London 1838 (eine Sammlung von Briefen und Tagebuchaufzeichnungen, aber keine Biographie); eine neue, verkürzte Auflage davon besorgte Sam. W. 1868, den Druck der Correspondence of W. W. in 2 Bden die beiden Söhne 1840; Recollections of W. von J. S. Harford 1864; Guerney, Familiar Sketch of W., 1833; J. C. Colquhoun, W. W., his Friends and his Times, 1866; M. Seeley, The later Evangel. Fathers, London 1876; The Private Papers of W. W., 1897 enthalten neue Briefe, den Aufsatz: Pitt and W. von Lord Rosebery und ein Charakterbild Pitts von W.; Sir James Stephen's Essays in Eccles. Biography; J. Stoughton, W. W., Lond. 1880; vgl. auch Clarkson, Abolition of the Slave Trade; Diary of H. C. Robinson, Boston 1870, II, 268 ff.; Memoirs of Romilly I, 334, 335; II, 140, 288, 314, 356; III, 1—178, 254, 328; Life of Sir Fowell Buxton, London 1848, S. 75, 104, 117—36, 151, 329; E. Walford, Men of the Times, 10. Aufl., London 1879; Lord Brougham, Statesmen of the Time of George III, 1885, III, 343 ff.; Didot, Nouvelle Biogr. Univers. ed. Hoefer, Paris 1852—66; J. H. Overton, The Church in England, London 1900, vol. II; Abbey und Overton, Engl. Church

in the 18th Cent., Lond. 1878, vol. II; J. Stoughton. Rel. in Engl. under Queen Anne etc., London 1878, vol. II; A. Neander, W. W., d. Mann Gottes, kein Mann der Partei, Berlin 1838; H. F. Uhden, Leben d. W. W. in s. relig. Entwickelung, Berlin 1840 (ist eine gekürzte Bearbeitung des oben genannten Life of W. W.); Encycl. Brit. 8th ed. XXI, 865; 9th ed. XXIV, 5 565; Dict. of Nat. Biography LXI, 208 ff.

W. ist die markanteste Gestalt im englischen Christentum des ausgehenden 18. Jahrhunderts. Einer von den großen Menschheitskämpfern, dem die Sache seiner Brüder auch die Sache Gottes war. Glänzender Redner und weitsichtiger Staatsmann, von aufrichtiger Frömmigkeit und hochfliegenden Plänen erfüllt, ein Mann von starken Über- 10 zeugungen und freien Worten, der zu dem geistigen Hochwuchs seines Volkes zählte, weil er, unbekümmert durch Widerspruch und Schwierigkeit, vielmehr als durch seinen großen Reichtum mit durchhaltender Zähigkeit gegen eine Welt von Feinden sich durchsetzte, hat er sowohl auf kirchlichem wie philanthropischem Gebiete Gedanken und Forderungen vertreten, die bis in die Gegenwart hinein kulturkräftig nachwirken. Als ein 15 Haupt der Evangelischen Bewegung hat er, obgleich Laie, das englische Staatskirchentum aus dem Banne seines unfruchtbaren Dogmatismus mitbefreit, das Evangelium von Christo unter einem abgefallenen Geschlecht wieder zu Ehren gebracht und als Führer der Antisklavereibewegung der Mit- und Nachwelt bewiesen, daß die befreienden Mächte eben dieses Evangeliums in ihrer praktischen Auswirkung Kulturkräfte darstellen, mit denen 20 an schöpferischer Kraft weder Politik noch Nationalökonomie noch Wissenschaft sich messen können. So ist es gekommen, daß W.s Name bis auf den heutigen Tag in der dankbaren Liebe und Hochschätzung seines Volkes haftet.

Er gehörte der alten, angesehenen Familie der Wilberfoss an, die ihren (später in Wilberforce umgeänderten) Namen von der bei York gelegenen Stadt erhalten hatte und 25 durch große Liegenschaften sowie durch günstige, bis nach Schweden, Holland und Deutschland reichende Handelsunternehmungen zu großem Reichtum gelangt war. Am 24. August 1759 in Hull geboren, verlor er erst neun Jahre alt seinen Vater, kam in das Haus seiner Tante, die, von starken religiösen Impulsen beherrscht, ihren jungen Pflegling in die methodistischen Frömmigkeitsformen hinüberzuziehen suchte. Seine energische Mutter 30 rief ihn aus diesem Grunde nach Hull zurück und befreite den Jüngling von seinen „kopfhängerischen und sektiererischen Neigungen". So wurde er in der kirchlichen Gemeinschaft erhalten, die er später mit neuen Lebenskräften zu erfüllen berufen war. Im Oktober 1776 ging er nach Oxford (St. John's College), hielt, in den Besitz des väterlichen Vermögens gelangt, dort ein gastfreies Haus, aber dem Rate seiner lebenslustigen 35 Freunde, für einen reichen Mann sei das Studium wertlos, folgte er nicht. Er machte seine Prüfungen schlecht und recht, ohne sonderliche Auszeichnung ab und wandte sich, nachdem er, mündig geworden, das ausgedehnte väterliche Geschäft aufgegeben hatte, dem öffentlichen Leben zu.

Schon in Oxford war er mit dem jüngeren Pitt bekannt geworden; in London ver- 40 tiefte sich die Freundschaft, die beide Männer bis zu ihrem Tode verband; auch den hervorragenden Parlamentsmitgliedern Fox, Burke, G. Selwyn und Sheridan trat er nahe. So gelang es dem jungen, den Lebensfreuden nicht abgeneigten Manne, nachdem er 1780 als Vertreter von Hull ins Haus gewählt war (die Wahl hatte ihn 180000 Mk. gekostet), in den parlamentarischen Kreisen eine Stellung zu gewinnen. Vier Jahre später, 45 als das whiggistische Koalitionsministerium zurücktrat und das Parlament aufgelöst wurde, ging er mit Pitt in die Nordlandschaften und errang durch die hinreißende Gewalt seiner Wahlreden innerhalb einer Woche die beiden Mandate von Hull und York; das letztere, die Vertretung der Hauptstadt des englischen Nordens, nahm er an. Und nun eröffnete sich ihm sogar die Aussicht, durch Pitts Einfluß Mitglied der Regierung zu 50 werden. So schien dem 25jährigen Manne, der über sehr bedeutende Einkünfte, politischen Weitblick und parlamentarische Beredsamkeit verfügte, eine große staatsmännische Zukunft zu winken.

Um diese Zeit traten indes Wandlungen seines Innenlebens ein. In einem Briefe vom Jahre 1802 bemerkt er, er sehe es als eine „barmherzige Fügung" an, daß die Be- 55 rufung in den Regierungsdienst nicht erfolgt sei; er habe höhere Aufgaben. Auf einer Reise, die er mit seiner Mutter, Schwester und seinem erweckten Freunde Isaak Milner durch Italien, die Schweiz und Deutschland machte, wurde er „bekehrt". Trotz seiner freieren Lebensformen — in Oxford und London hatte er, ohne in Leichtlebigkeit zu verfallen, doch an den Zerstreuungen der vornehmen Gesellschaft, Glückspiel und Sport 60 ohne Gewissensbeschwerde teilgenommen — waren die warnenden Stimmen, die er aus

frühester Jugend in der Seele trug, nicht ganz verklungen. Mit Milner las er Doddridges **Rise and Progress of Religion** und das griechische NT. So kam er zu Selbstprüfung und Umkehr, in dem Sinne, daß er den evangelischen Glauben als das neue Lebensprinzip erkannte, das auf die Gestaltung der sittlichen, politischen und gesellschaftlichen Lebensformen wirksam werden müsse. Als Gentleman wollte er auch Christ sein 5 und seine Lebensaufgabe in das Licht des Evangeliums stellen. Als er Pitt die Wandlung mitteilte, nahm dieser, obgleich kein überzeugter Christ, die Erklärung freundlich entgegen; auf die Freundschaft und politische Verbindung beider Männer hat das religiöse Pathos, das fortan die Kraft seines ins Große gehenden öffentlichen Wirkens war, eher festigend als lösend eingewirkt. 10

I. Von 1786 an trat er in Parlament und Öffentlichkeit mit eigenen Anträgen, die als letztes Ziel ausnahmslos auf Erneuerung und Stärkung des religiösen Volksgeistes gingen, hervor. Im Unterhaus brachte er eine Bill zur Besserung des Strafgesetzes durch, gründete eine Gesellschaft zur Hebung der Sittlichkeit, die in ihren Zielen durch eine Proklamation des Königs anerkannt wurde, und rief 1802 eine Gesellschaft zur Be- 15 kämpfung des Lasters ins Leben.

Sein ungestümes Naturell griff nun nach immer breiteren Aufgaben. Es steckte ein Stück Draufgängertum in ihm. Er gehörte nicht zu den Naturen, die mit dem mühsam zusammengerafften Kleingeld der Geduld sich einen ausruhsamen Zufriedenheitstand erkaufen, sondern warf damals schon die große Münze der Thatkraft und des Vertrauens 20 auf den Tisch: was kostet der Erfolg? — So trat er nun, mit dem hoffnungsfrohen Blick in die Ferne, in die von anderen Philanthropen bereits aufgenommene Bewegung zur Besserung des Loses der Sklaven ein, deren Verwirklichung die Aufgabe seines Lebens werden sollte. Schon in der Seele des Knaben war der Gedanke von der Fluchwürdigkeit des Sklavenhandels wie eine Anklage gegen die Menschheit erwacht. Einer 25 Yorker Zeitung hatte er 15 Jahre alt einen Protest gegen den Handel mit Menschenfleisch geschickt. Von seiner frommen Freundin Hanna More, die er 1787 in Bath kennen gelernt hatte, in diesen Gedankengängen bestärkt, bildete er nun in Verbindung mit seinen Freunden Granville Sharp, Bennet Langton, Thom. Clarkson und Zach. Macaulay einen Ausschuß (22. Mai 1787), der zunächst in der öffentlichen Meinung durch Vorträge und 30 Flugschriften „die Verpflichtung des christlichen Volks von England gegen die Unterdrückten des Menschengeschlechts" wachrufen und diese Angelegenheit für eine spätere legislatorische Behandlung im Parlament reif machen sollte. Mit diesem Appell hatte er Erfolg.

Viel schwieriger war die Sache im Unterhaus durchzuführen. Pitt, der grundsätz- 35 lich den Absichten W.s zustimmte und von der Notwendigkeit dessen, was die „Menschenfreunde" wollten, überzeugt war, wurde durch staatsmännische Erwägungen und die Rücksichtnahme auf die mächtige, im Parlament zahlreich vertretene Partei der Sklavenhändler verhindert, seinen ganzen Einfluß in die Wagschale zu werfen; auf W.s feuriges Temperament, das unablässig vorwärts drängte, suchte er abkühlend einzuwirken und folgte 40 nur mit halbherzigen Maßregeln. —

Um so entschiedener nahmen außerhalb des Hauses die Menschenfreunde die Sache der Sklaven in die Hand. In seinen Anfängen war das System der Negersklaverei durch die großindustrielle Plantagenbewirtschaftung bedingt gewesen und hatte infolgedes durch die hochgespannte Ausnutzung der Menschenkraft zu den 45 grausamsten Vergewaltigungen geführt, die noch dazu durch Rassen- und Religionsgegensätze gesteigert worden waren. Aus quäkerischen Kreisen hatten sich darum schon zu Anfang des Jahrhunderts Stimmen erhoben, die im Namen des Christentums gegen die schmachvolle „Verhöhnung der Menschenrechte" protestierten und das englische Gewissen zu wecken suchten. Nachdem J. Woolman und A. Benezet unter Berufung auf das 50 allgemein menschliche Empfinden bei den amerikanischen Quäkern für die Befreiung der „Brüder" eingetreten waren, machten (seit 1750) die englischen die Abolition des Sklavenhandels zur programmatischen Forderung ihrer Gemeinschaft. Ihre 1783 dem Parlament vorgelegte Petition blieb erfolglos. Nun warfen sie (von 1785 an) Flugschriften unter das Volk, um durch dieses auf die Regierung zu wirken. Mit durchschlagendem Erfolge 55 durch eine Preisschrift des schon genannten Th. Clarkson, der in ihr die Frage aufwarf, ob es Recht sei, Mitmenschen wider ihren Willen zu Sklaven zu machen. Hin und her im Lande bildeten sich, von Lady Middleton, Mrs. Bouverie und Rev. Ramsay angeregt, Vereine, die mit christlichem Freimut die Abolition forderten; in London nahmen Sharp und Thornton die Sache in die Hand, zunächst mit dem Absehn, ein umfangreiches 60

Beweismaterial gegen die Unmenschlichkeiten der Sklavenhalter und -verkäufer zu beschaffen, ohne das weder auf öffentliche Meinung noch Parlament mit Aussicht auf Gelingen zu wirken war. Denn, wie der Erfolg bewies, war das Vorurteil der schlimmste Feind der Sklavenfreunde. Für weite Kreise galt Sklavenhandel und -jagd der Neger als ein Werk barmherziger Menschenliebe, das in Westindien und Mittelamerika von dem edlen Las Casas aufgenommen worden sei, um die durch die unerhörte Härte der spanischen Conquistadores infolge maßloser Arbeitsanforderungen dezimierten Indianerstämme vor dem Untergange dadurch zu schützen, daß die schwächlicheren Indianer durch die kräftiger gebauten Neger ersetzt würden (vgl. aber oben Bd XI S. 290). Indes schon vor 1560 hatte in Afrika eine mit den fluchwürdigsten Mitteln betriebene Jagd auf die schwarze Ware bestanden, für die Masse nun im erhabenen Namen der Menschlichkeit, für die Eingeweihten im Interesse habsüchtiger Plantagenbesitzer und Händler. Nicht nur die Berufsjäger, auch die Neger untereinander, Stamm wider Stamm, unternahmen wilde Raubzüge und führten ihre Beute auf überfüllten Schiffen, auf denen jene den grauenhaftesten Vergewaltigungen und Entbehrungen ausgesetzt waren, in die westindischen Häfen, wo sie an christliche Pflanzer verkauft wurden, um dort neuem, oft schlimmerem Elende entgegenzugehen.

Der erste Schritt mußte darum auf Darlegung dieser Dinge vor der Öffentlichkeit gerichtet sein. Hier setzte W. 1787 ein. Die Absicht der Freunde ging also noch nicht auf Befreiung der Sklaven, auch nicht auf Verbot des Handels, sondern auf Besserung der Behandlung der Sklaven auf den Schiffen und Plantagen. In seiner Absicht, die Frage vor das Parlament zu bringen, wurde W. von seinen Freunden, Sir Charles Middleton und von Pitt bestärkt; er dürfe „keine Zeit verlieren, sonst nähme ein anderer die Sache in die Hand" (Harford 139); Fox und Burke, die bekannten Parlamentarier der Epoche, trugen sich mit ähnlichen Absichten. Dies brachte W. zum Entschlusse. Indem er in der Sache die parlamentarische Führung übernahm, machte er eine Angelegenheit zu seiner eignen, die schon vor ihm von wohlgesinnten und erleuchteten Männern, auch über die eigentlichen Quäkerkreise hinaus vertreten worden war. Sein Verdienst ist also nicht, die Abolitionsidee zuerst vertreten zu haben, vielmehr dies, daß er wie kein anderer Zeitgenosse auf das nationale Gewissen in dieser Richtung zu wirken verstand. Seine großen Geldmittel, die hinreißende Gewalt seines Wortes, seine hochgemuten Grundsätze, der bezwingende Zauber seiner persönlichen Liebenswürdigkeit, alle diese Vorzüge machten ihn zu einem idealen Führer, der selbst seine Gegner in den Bann seiner Persönlichkeit zu schlagen verstand. Während die Londoner Vereine die Agitation in der Hand behielten und Clarkson das Beweismaterial sammelte, übernahm W. die Vertretung im Parlament. Dabei kam ihm zu statten, daß hoffnungsfreudige Zähigkeit ein Grundzug seines Wesens war. Denn die Durchführung seiner parlamentarischen Aufgabe war ein Leidensweg, der durch fast 30jährige Enttäuschungen führte, Antrag an Antrag, meist mit leiser Umbiegung des Ziels reihte und das zarte Gespinst der Hoffnung an den harten Kanten der Wirklichkeit zerriß. Unerträglich für einen edelgesinnten Mann, wäre der Einsatz nicht so hoch und der endliche Sieg nicht eine der größten Kulturthaten der Menschheitsgeschichte gewesen.

Ende 1787 beantragte W. die Einstellung von Bestimmungen gegen den Sklavenhandel in den Vertrag, den damals Lord Auckland mit der französischen Regierung in Paris verhandelte, hatte aber keinen Erfolg; doch setzte Pitt seinen Antrag, daß das Haus in der nächsten Session die Sklavenfrage verhandle, am 9. Mai durch, während ein Zusatz die sofortige Beseitigung der auf den Transportschiffen herrschenden Mißstände forderte. Dagegen legten die Sklavenhändler und Schiffsreeder von Liverpool und London Einspruch ein und boten den Beweis an, daß die Schilderungen des Sklavenelends Lüge und Übertreibung seien. Sie ließen ihre Zeugen aussagen, nichts könne für die Neger gesünder und erquickender sein als eine Fahrt auf einem guten englischen Schiffe, das ihnen gute Kost und Unterkunft biete und „wo sie nach Tische tanzend und singend herumspringen dürften"; für gesunde Überkunft sorgten die Händler im eigenen Interesse, der Prozentsatz der Todesfälle sei äußerst gering u. dgl. Aber im Kreuzverhör brachen diese Zeugen völlig zusammen. Es kamen die grauenvollsten Dinge ans Licht: für jeden Sklaven, alt oder jung, ein Raum von 5′ 6″ Länge und 16″ Breite; die Zwischendecke mit Gesunden und Kranken vollgestopft; 1 Liter Wasser und zwei Mahlzeiten Pferdebohnen die Tagesration, je zwei Sklaven an Händen und Füßen aneinander und mit einem Ringe an die Reeling gefesselt; nach dem Essen „durften sie tanzend und singend herumspringen", d. h. sie wurden, damit sie die nötige Bewegung hätten, um gesund zu bleiben, durch

Peitschen gezwungen, in den Ketten herumzuhüpfen. Dabei wurde festgestellt, daß Europa bis dahin 10 Millionen Sklaven gebraucht hatte und daß auf die englischen Kolonien allein eine jährliche Einfuhr von 42000 kam. Vor den Aussagen der von den Freunden nach Liverpool gesandten Sachverständigen wurde also die Verteidigung der kaufmännischen Interessen völlig zu schanden. So fand eine Bill, die wenigstens die Kopfzahl der Transportsklaven ermäßigte, die Bestätigung des Königs.

Ein erster Erfolg. Schon am 12. Mai 1789 brachte W., unterstützt von Pitt, Burke und Fox, die Sache wieder vors Parlament. Die Bill des Vorjahres, so war von den Gegnern verbreitet worden, beschränke zwar die Zahl der Schiffsgäste, die Sache selbst, die Sklavenüberführung und deren Formen lehne sie nicht ab, erkenne vielmehr implicite den Sklavenhandel an. Den parlamentarischen Gegenschlag führte W. in zwölf Resolutionen, die den Sklavenhandel überhaupt verdammten. In einer glänzenden, von tiefem Ernst getragenen Rede, die nach Burke, „von dem, was von griechischer Beredsamkeit auf uns gekommen ist, in nichts übertroffen worden ist“, berief er sich auf die ewigen Gesetze der Natur, der Menschlichkeit und der Religion, deren Segnungen „das englische Volk als sein Recht hinnimmt, während es sich seiner Pflicht entzieht und vor den schmutzigen Interessen einer geldgierigen Clique sich beugt“. Weder das Wohl der Kolonien noch der nationale Handel werde durch die Sklavenbefreiung gefährdet; denn der Einfluß des verbrecherischen Handels auf die Händler und ihre Opfer, auf Kolonien und Mutterland sei ein in jeder Richtung verderblicher und hafte als sittlicher Defekt an der Volksseele. — Aber die Entscheidung wurde durch den Hinweis der Gegner auf die franz. Handelsflotte, die den Sklavenhandel nun übernehmen und England vom Markte vertreiben werde, abermals hinausgeschoben. Auch W.s neuer Antrag vom 18. April 1791, to prevent the further importation of African Negroes into the British Colonies wurde mit 163 gegen 88 Stimmen abgelehnt.

Nach diesen Erfahrungen schien der parlamentarische Weg zunächst nicht gangbar. So warf W. alle seine Kräfte in die öffentliche Propaganda. Die von ihm mit Sharp und Thornton unternommene Gründung der Sierra Leone-Gesellschaft, die den Gegnern die sittlich-religiöse und wirtschaftliche Bildungsfähigkeit der Neger beweisen sollte, war ein Fehlschlag, und die auf weitausgreifenden Linien geführte Agitation gegen den Verbrauch der hauptsächlichsten, den Nationalwohlstand stärkenden Kolonialerzeugnisse (über 300000 Personen verpflichteten sich, Kaffee, Zucker u. ä. nicht zu gebrauchen) verstimmte Pitt, der dem Unterhause eben auf Grund der glänzenden Finanzlage des Landes eine erhebliche Steuerentlastung der ärmeren Steuerzahler vorgeschlagen hatte und seine finanziellen Erfolge nunmehr bedroht sah; endlich wirkte der furchtbare Aufstand der „nach französischen Prinzipien“ in Brand und Mord wütenden Sklaven auf St. Domingo ernüchternd auf viele Abolitionsfreunde; das seien die Folgen der neuen Philanthropie. Vertieft wurde der Eindruck der westindischen Nachrichten durch die Thatsache, daß der französische Jakobiner Brissot mit seinen Freunden als die geistigen Urheber der brutalen Thaten angesehen wurden; die Pariser Revolutionshelden waren die konsequenten Abolitionisten, und Clarkson, W.s thatkräftiger Helfer, war ein offenkundiger Bewunderer der Pariser Ideen. Er war so weit gegangen, an einem in London zur Verherrlichung des Bastillesturms veranstalteten Bankett teilzunehmen, und W. durfte vorgeworfen werden, daß er mit dem Mulatten Ogé, der als Führer des Aufstandes die grauenhaftesten Blutthaten sich hatte zu schulden kommen lassen, lebhaften persönlichen Verkehr pflege. Unkluge Akte und Übertreibungen, die bei der hochgespannten politischen Haltung Englands gegenüber der in Paris triumphierenden Revolution vor allem die oberen Schichten der englischen Gesellschaft, in deren Hand die politischen Gewalten lagen, der Sache W.s abgünstig stimmten. Der König und die Prinzen widersprachen, und ein neuer auf sofortige Beseitigung des Sklavenhandels gehender Antrag W.s vom 2. April 1792, für den nach anfänglichem Zaudern auch Pitt in einer seiner glänzendsten Reden mit solcher Begeisterung eintrat, daß er „in den letzten 20 Minuten wie inspiriert erschien“, scheiterte im Oberhause, wo der Herzog von Clarence, Lord Thurlow und sogar der Bischof von St. Davids ihn scharf bekämpften. So wurde die Entscheidung auf die nächste Session verschoben.

Inzwischen hatten die agitatorischen Einwirkungen der Menschenfreunde auf die breiten Bevölkerungsschichten eine Macht geschaffen, mit der auch die Regierenden zu rechnen hatten. Zwar unterlag W. mit neuen Anträgen (26. Februar und 12. Juni 1793; 2. Mai 1794; Juni 1795 und 15. März 1796; 15. Mai 1797; 1. April 1798 und 1. März 1799; 17. Mai 1804; 28. Februar 1805), auf die einzugehen an dieser Stelle

zu weit führen würde, immer wieder; aber gegenüber der Thatsache, daß der Triumph der Gegner nicht dem natürlichen Rechte ihrer Sache, sondern ihren formalistischen Winkelzügen, der Politik der Verschleppung zu danken war, stand W. unentwegt auf seinem Satze, in der gewissen Überzeugung, daß der Abolitionsgedanke in immer weitere Kreise
5 wirke und sein endlicher Sieg nur eine Frage der Zeit sei. In den nächstfolgenden Jahren, wo der Krieg mit Frankreich, zu dessen Ehrenbürger W. 1792 mit Franklin, Bentham, Paine und anderen ihm nicht geistesverwandten Männern ernannt worden war, das öffentliche Interesse auf Kosten der Sklavensache in Anspruch nahm, wurden entscheidende Schritte nicht gethan. Endlich, als nach Pitts Tode Fox und Grenville, die
10 die Abolitionsfrage in ihr politisches Programm aufgenommen hatten, die Regierung übernahmen, wurde im Januar 1807 der Antrag auf völlige Unterdrückung des Sklavenhandels (Bill prohibiting British Subjects from engaging in the Trade after the 1st of May ensuing) im Oberhause mit 100 gegen 36, am 23. Februar im Unterhause mit der glänzenden Majorität von 283 zu 16 angenommen. Dies war W.s
15 großer Siegestag. Als bei der 2. Lesung der Bill Sir Samuel Romilly an die jungen Mitglieder des Parlaments die Mahnung richtete, aus dem Ereignis des Tages die Lehre zu ziehen, wie viel erhabener der Lohn der Tugend über den des Ehrgeizes sei und die Empfindung des Kaisers der Franzosen in all seiner Größe und Herrlichkeit mit denen des ehrenwerten Mitgliedes verglich, der an diesem Abend sein Haupt auf das Kissen legen
20 und sich sagen würde: der Sklavenhandel ist nicht mehr, — da brach das Haus in einen Sturm von Beifall und Beglückwünschungen aus, wie es ihn kaum jemals einem Mitgliede des Ober- oder Unterhauses hatte zu teil werden lassen (vgl. Brit. Encycl. [8th. ed.] XXI, 865). In sein Tagebuch aber schrieb W.: O wie viel Dank bin ich meinem Gott schuldig, daß er mir durch seine Barmherzigkeit diesen Tag geschenkt hat,
25 der nach 19jährigen Mühen meine große Sache endlich zum Siege geführt hat.

Am 25. März, kurz vor der Entlassung des Ministeriums, fand die Bill die königliche Bestätigung. In den nächsten Tagen wurde von den Freunden die African Institution gegründet mit der Aufgabe, die thatsächliche Durchführung des Gesetzes und die Unterdrückung des Sklavenhandels auch in den nichtenglischen Ländern in die Wege zu
30 leiten. Im Jahre 1808 folgte Nordamerika, 1811 die (früher spanischen) Staaten Südamerikas, 1813 Portugal und Schweden, 1814 Dänemark, 1815 Frankreich. In Verfolg der Aufgaben, die die African Institution sich gestellt, wandte W. sich 1822 an den Kaiser von Rußland und an die Regierungen von Frankreich, Belgien, Spanien und Portugal, bekämpfte in einem öffentlichen Aufruf die Einführung von Sklaven ins Kap-
35 land und rief im März 1823 die Antisklavereigesellschaft ins Leben. — Was im Parlament an weiteren Maßnahmen zur endgiltigen und allseitigen Durchführung der Abolitionsidee notwendig war, übergab er seinem Freunde, dem hochgesinnten Sir Fowell Buxton, dem es gelang, die Regierung selbst zur Einbringung einer vom Kolonialminister Stanley vertretenen Bill zu veranlassen, die die endgiltige Befreiung der Sklaven in dem englischen
40 Reiche aussprach und die Pflanzer mit einer Entschädigung von 20 Millionen £ abfand. Das Gesetz sprach alle Sklaven unter sechs Jahren frei; die übrigen sollten als freie Lohnarbeiter auf sieben (bezw. fünf) Jahre gebunden sein. Am Freitag, dem 1. August, 1834 wurde die Befreiung aller Sklaven verkündet und die Zeit bis Montag als Festsabbath begangen — ein Sieg der germanisch-protestantischen Kultur über die romanische
45 in einer Menschheitsfrage, die nicht aus nationalen oder wirtschaftlichen Interessen heraus, sondern in Kraft des in der Bruderliebe thätigen evangelischen Glaubens zur Lösung gebracht wurde.

Die Seele in dieser großen Sache war W. Eine vierzigjährige, mühsame Lebensarbeit, im Kampfe mit Jahrhunderte alten Vorurteilen, den Interessen mächtiger inter-
50 nationaler Gruppen und den schwerfälligen legislatorischen Gewalten seines Vaterlandes, hatte er an den Sieg setzen müssen. Er selbst sah sich stets als „das Werkzeug in Gottes Hand" an, das „gewürdigt war, eine der größten Umwälzungen in der Geschichte der menschlichen Gesellschaft zu wege zu bringen". Daß er das Werk aufnahm, dazu trieb ihn zuletzt die innere Wandlung, durch die seine junge Seele gegangen; daß sein Volk, dessen
55 Herz er in dieser Sache in seiner Hand hielt, ihn verstand und ihm folgte, war das Ergebnis der evangelischen Bewegung im ausgehenden 18. Jahrhundert, wie es auch der praktische Beweis für ihre Wahrheit und Kraft war.

II. Diese evangelischen Grundsätze waren für W. die maßgebenden auch in den zahlreichen anderen Unternehmungen, mit denen sein Name verbunden ist. Auf die Hebung
60 des religiösen Volksgeistes war er in erster Linie bedacht. Er hatte die Mängel und

Versäumnisse einer thatenlosen Orthodoxie, der Kirche der Satten, aus ihren kulturfeindlichen Wirkungen viel zu tief erkannt, um nicht ihre Überwindung durch die Kraft persönlicher Frömmigkeit als ein Ziel, aufs innigste zu wünschen, anzusehn. Dabei blieb er ein innerlich freier Mensch, dessen männlich-gesundes Glaubensleben ohne Einseitigkeit und Engherzigkeit war und die Verbindungsfäden zum denkenden Bewußtsein der Zeitgenossen, zu den Kulturaufgaben des Tages nicht löste. In fast allen Unternehmungen christlicher Menschenliebe, die von den Evangelischen in den auf den Frieden von 1783 folgenden 30 Jahren ausgingen, hatte er seine Hand. Immer eine offene Hand; er übte eine großzügige Wohlthätigkeit, in dem Maße, daß seine Beiträge oft ein Drittel, ja die Hälfte seiner Jahreseinnahmen betrugen; gegen sein Lebensende (1831) verlor er fast sein ganzes Vermögen; das Angebot eines Westindiers und eines früheren politischen Gegners (Lord Fitzwilliam), die ihm über die Linien des Verlustes hinaus helfen wollten, lehnte er ab. Indes mehr als durch Pfundnoten wirkte er bei den Werken der Liebe durch den Zauber seiner Persönlichkeit, dem alle Herzen sich beugten, und durch seine in langer Lernzeit gesammelten Erfahrungen. Aus diesen heraus war er auch ein Mann der Reform. Man wird sagen können, daß er in allen Liebeswerken, die um die Wende des Jahrhunderts eine gesunde Erneuerung und kulturelle Hebung der Volkskraft anstrebten, beteiligt war. Sie können an dieser Stelle nur genannt werden. Es waren die Fragen der öffentlichen Sittlichkeit, Bekämpfung der schlechten Litteratur, der Trunk- und Spielsucht, Hebung der nationalen Erziehung, Besserung der Gefängnisse und Versorgung der Gefangenen, Milderung harter Gesetze, Kampf gegen die Vergewaltigung Irlands, sein Eintreten für die Religionsfreiheit der Dissenters und die Zulassung der Katholiken zum Parlament u. a.

Die größten Verdienste aber erwarb er sich um die Vertiefung und praktische Verwirklichung des Missionsgedankens. Wesley und die Evangelischen waren es gewesen, die mit dem Feuer ihrer jungen Liebe die an ihrer rationalistischen Glaubens- und Thatenlosigkeit hinsiechende Staatskirche aus ihrer Erstarrung weckten und deren Beteiligung an den großen Volks- und Lebensfragen forderten. Nun war England als Kolonialmacht sich seiner sittlichen und religiösen Verpflichtungen gegen die unterworfenen Millionen Ostindiens in alle Wege nicht bewußt geworden. So stellte W. auf der Linie jener evangelischen Bestrebungen am 14. Mai 1793, als das Parlament den Freibrief der Ostindischen Kompagnie erneuerte, im Einverständnis mit dem Erzbischof von Canterbury und unterstützt von seinem Freunde Charles Grant und dem Sprecher des Hauses, eine Reihe von Anträgen, die die grundsätzliche Anerkennung der indischen Mission, Förderung aller auf den religiösen Fortschritt der Heiden gerichteten Maßnahmen und Entsendung von Missionaren nach Indien verlangten, aus dem ideellen Rechte der Sache, nicht aus politischen oder wirtschaftlichen Erwägungen; denn eine „Kirche könne nicht bestehen auf der Grundlage politischer Erwerbungen". Da die Gesellschaft und das Haus, zuletzt sogar die Mehrzahl der Bischöfe widersprachen, beschritt W. den alten und vertrauten Weg, der ihm schon in der Sklavensache den Erfolg angebahnt, wandte sich an die breiten Volksmassen und gründete mit den Führern der Evang. Partei John Newton, Charles Simeon, John Venn, Thomas Scott und Charles Grant die (spätere) Kirchliche Missionsgesellschaft, die in Afrika und Indien ihre Arbeit suchen sollte. Obgleich nach andern Grundsätzen organisiert, arbeitete die neue an ähnlichen Aufgaben wie die älteren Societies for the Promotion of Christian Knowledge und for the Propagation of the Gospel, indes ohne deren Wege zu kreuzen, und brachte es, zunächst alle Verbindung mit dem offiziellen Staatskirchentum ablehnend, zu glänzenden Erfolgen, nicht nur in der Sympathie der Nation, sondern auch in der Beschaffung großer Geldmittel. Als das Parlament im Jahre 1813 den Freibrief der ostindischen Gesellschaft abermals beriet, brachte W. das indische Missionswesen in einer dreistündigen Rede vors Haus und setzte die Errichtung des indischen Episkopats (mit Dr. Th. Fanshawe Middleton als Bischof von Kalkutta an der Spitze) durch, ein auch für die innerkirchliche Entwickelung insofern bedeutsamer Akt, als die alten Gegner, die Hoch- und Niederkirchlichen in dieser Sache einander die Hand reichten und das nachmalige, an kulturellen Großthaten reiche Versöhnungswerk anbahnten. Bedeutsam auch, weil in der indischen Unternehmung das bislang ausschlaggebende, auch die sittlichen Fragen beherrschende Staatsinteresse der Macht der religiösen Idee unterlegen war. Nachdem dem Evangelium die Thore Indiens aufgethan waren, warf sich die von W. in Verbindung mit Newton, Rowland Hill, Home und dem deutschen Pfarrer Dr. Steinkopf (1803) gegründete Bibelgesellschaft (British and Foreign Bible Society) auf das ihr zugänglich gewordene

Arbeitsfeld, in das sie wie in fast alle Länder der bewohnten Erde als eine der größten religiösen Organisationen der Welt Ströme geistlichen Segens geleitet hat.

III. Endlich hatte W. auch eine litterarische Mission an seine Zeit. Auf der Höhe seiner Lebensarbeit verlangte den Laien, der freilich auch ein bewunderter Parlamentsredner war, danach, seinem Volke ein Prediger zu werden, ein Verkündiger der schöpferischen Lebensmächte, die im gesunden evangelischen Glauben ruhn. Während seine Freunde, für seinen Namen fürchtend, ihm von der Arbeit abrieten, — Milner suchte kurz vor dem Abschluß das Ganze zu hintertreiben: W. setze den Ruf seiner Talente aufs Spiel, wenn er sich öffentlich über einen Gegenstand äußere, an den die größten Geister vergeblich ihre Kraft gesetzt hätten, und Cadell übernahm nach heftigem Sträuben den Verlag nur unter der Bedingung, daß W. wenigstens seinen vollen Namen auf das Titelblatt setze, — schrieb er (vom 3. August 1793 bis 12. April 1797) sein „Praktisches Christentum“ (den vollständigen Titel vgl. unten), das, ohne sich an die strenge Wissenschaftsform zu halten, doch seine zahlreichen kleineren Aufsätze an Gedankenreichtum und =tiefe weit überragt und in England bis in die Gegenwart hinein seine propagandistische Kraft bewahrt hat. Das Christentum, sagt er, kann nicht durch ein ethisches Ideal ersetzt werden. Der Satz, zum wahren Menschentum komme der Christ nur durch sittliches Handeln, vertrete eine Einseitigkeit und verkenne das Wesen des Christentums. Die christliche Liebe sei freilich ein Freiheitsgut und könne nicht befohlen werden, treibe aber ihre Blüten nicht auf den steinernen Boden des Sinai, sondern gedeihe nur unter dem warmen Strahle des Evangeliums. Christliches Leben sei der Wandel vor Gottes Auge, d. h. der in der Liebe thätige Glaube, der weder durch allgemein=humanitäre Forderungen, noch durch herablassende Leutseligkeit gegen den leidenden Bruder, am allerwenigsten durch das Lob und den Beifall der Zeitgenossen ersetzt werde. Daß dieser lebenschaffende Glaube der Zeit verloren gegangen sei, sei deren Krankheit, die mit halben und lauen Heilmitteln nicht zu überwinden sei. Das Geheimnis des Glaubens aber sei zuletzt beschlossen in dem rechten Verständnis der Lehre von der Sünde und Gottes Gnade.

Der Erfolg blieb auch diesmal auf W.s Seite. Nach wenigen Tagen waren die 500 Abzüge, die Cadell gedruckt hatte, vergriffen, nach sechs Monaten fünf weitere Auflagen (7500 Exemplare); bis 1824 waren in England 15, in Amerika 25 Auflagen verkauft. Das Buch, das als das Manifest der Evang. Partei galt, wurde ins Französische, Deutsche, Italienische, Spanische und Holländische übersetzt. Neben Laws Serious Call hat keine Erweckungsschrift so nachhaltige und tiefe Wirkungen auf das religiöse Geistesleben Englands ausgeübt wie das Praktische Christentum (vgl. Overton, Church in E. II, 273). Daß ein Laie es geschrieben, vertiefte seine Wirkung. Es hat den Impuls zu dem warmen und thatenreichen Glaubensleben gegeben, das in England um die Wende des Jahrhunderts in reichster Fülle aufblühte. Denn dies neue Christentum trägt im wesentlichen das religiöse Gepräge seines Geistes. W. hat die Predigt, die er an seine Zeit hatte, den Zeitgenossen wirklich vorgelebt. Der seelisch verfeinerte Sprößling eines alten Geschlechts, mit einem Herzen voll erbarmender Liebe, aber zugleich von zähester Festigkeit und von mannhafter Kraft und Kantigkeit, die sich nicht zu schmiegen und zu ducken verstand, setzte sich, indem er die Sache der Elenden und Enterbten zu der seinigen machte, der Welt gegenüber mit dem Rückhalt eines guten Gewissens und der weltüberwindenden Waffe des Glaubens.

So wurde er ein Kämpfer für Menschentum und Freiheit, um die Lösung großer Schicksalsfragen bemüht: der Sklavenbefreiung, der sittlichen Hebung der Massen, der religiösen Gestaltung und Vertiefung des Volkslebens, der Heidenmission und Bibelverbreitung. Diese Werke sah er als die Sache Gottes an, und mit diesem Glauben hat „der Held der Menschenliebe“ die mächtigen Widerstände, die sich ihm entgegenwarfen, niedergekämpft und ein Menschheitswerk ausgerichtet, das als eine Kulturthat ersten Ranges seinem Namen der Nachwelt unvergeßlich gemacht hat.

In dem Jahre seines endgiltigen Triumphes, am 29. Juli 1833, erlag er einem Schlaganfalle. Auf Antrag sämtlicher Parlamentsmitglieder wurde er am 6. August in der Westminster Abtei begraben. Der Lordkanzler und der Sprecher des Unterhauses trugen das Bahrtuch. In der Abtei setzte ihm das englische Volk eine Statue, in Hull eine Ehrensäule. — Erst in seinem 40. Lebensjahre hatte er (Anne Spooner) geheiratet; von seinen vier Söhnen wurden drei, Robert, Samuel und Henry hervorragende Geistliche der Staatskirche, der bedeutendste unter diesen, Samuel, zuletzt ein hochkirchlicher Führer, Bischof von Winchester; die drei anderen traten im Verlaufe der Oxforder Bewegung zur römischen Kirche über. —

Von W.s Schriften sind, neben zahlreichen kleineren Abhandlungen, Reden, Aufrufen und Adressen, in erster Linie sein „Praktisches Christentum“, dessen vollständiger Titel lautet: **A Practical View of the Prevailing Religious System of Professed Christians in the Higher and Middle Classes of this Country contrasted with Real Christianity**, London 1797 und **An Appeal to the Religion, Justice and Humanity of the Inhabitants of the British Empire on behalf of the Negro Slaves in the West Indies**, London 1823 zu nennen; seine **Family Prayers** gab sein Sohn Robert 1834 heraus. **Rudolf Buddensieg.**

Wildenspucher Kreuzigung. — Joh. Ludw. Meyer, Schwärmerische Greuelscenen oder Kreuzigungsgeschichte einer religiösen Schwärmerin in Wildenspuch, 2. Aufl., Zürich 1824. Darin sind auch die Berichte des Zuchthauspredigers Schoch enthalten. Auf demselben Standpunkte steht ein Artikel in Röhrs Predigerbibliothek von 1823. In entgegengesetzter Richtung C. E. Jarcke in Hitzigs Annalen der Kriminalrechtspflege von 1830, wieder abgedruckt in Jarckes „Vermischten Schriften“, Bd 2, 1839, seine röm.-kath. Auffassung nicht verleugnend. Sinnig und umsichtig Johann Friedr. v. Meyer, Blätter für höhere Wahrheit, Samml. 5, 1824, S. 282 ff., Samml. 6, 1825, S. 377 ff. — Besonders beachtenswert ist ein Artikel in der „Evangel. Kirchenzeitung“, Berlin, B. 8, 1831, Nr. 20—23. — Auf dem Standpunkte Daumers und Ghillanys hinsichtlich der Versöhnungslehre bewegt sich die Novelle von Joh. Scherr, „Die Gekreuzigte oder das Passionsspiel von Wildisbuch“, 1860, und darf, obwohl sie die Originalakten citiert, in keiner Weise als Geschichtsquelle angesehen werden.

Die Wildenspucher Kreuzigung im Jahre 1823 gehört zu den erschütterndsten Ausbrüchen religiöser Verirrung im 19. Jahrhundert. Sie erscheint zunächst als ein vereinzeltes Ereignis, dessen besondere Gestaltung durch individuelle Gründe bestimmt war, steht aber hinsichtlich ihrer entfernteren Veranlassungen im Zusammenhange mit den religiösen und kirchlichen Gesamtzuständen jener Epoche. Die religiöse Erregung, welche durch die napoleonischen Kriege und besonders durch die deutschen Freiheitskriege in einem großen Teile Deutschlands u. s. w. eintrat, ließ auch die Schweiz nicht unberührt. Hier hatten die französische Revolution und die politischen Umgestaltungen, die infolge derselben eintraten, mannigfach auflösend und erschütternd eingewirkt und in tieferen Gemütern hier und da eine Sehnsucht nach höherem Geistesleben und religiöser Befriedigung geweckt. Die Not der Hungerjahre (1816 und 1817) trug ebenfalls dazu bei. Ungefähr seit dem Jahre 1818 finden sich an verschiedenen Orten religiöse Versammlungen von Erweckten, zum Teil im Anschluß an die Herrnhuter, die schon lange ähnliche Zusammenkünfte gehalten hatten, jetzt aber mehr hervortraten. Nächtliche Abhaltung derselben wurde indes polizeilich verhindert. Außerordentlichen Anklang fanden in weiteren Kreisen einzelne Prediger, deren belebte, eindringlich-gläubige Predigt sich von der verständig-lehrhaften Predigtweise, die bei Geistlichen rationalistischer oder orthodoxer Richtung vorherrschte, unterschied. Vikar Ganz in Staufberg (Kanton Aargau) und Pfarrer Heinrich Heß in Dättlikon (Kanton Zürich) mögen als solche hier genannt werden. Auch die Erscheinung der Frau von Krüdener in den Jahren 1817 und 1818 erregte hier und da die Gemüter. Die Jubiläumsfeier der Reformation, welche in diesen Gegenden ins Jahr 1819 fiel, verstärkte den Umschwung. Schon zuvor hatte im Kanton Schaffhausen, vorab in Buch durch Pfarrer David Spleiß, den nachherigen Antistes (s. dessen Leben von Stocker, 1858), eine heftige religiöse Erregung begonnen, die sich daselbst ziemlich weit ausdehnte. Im Kanton Zürich finden wir im Jahre 1820 in Stammheim, einer Gemeinde des nördlichen Teiles, Konvulsionäre, teils Erwachsene, teils Kinder, die selbst im öffentlichen Gottesdienste ihre Anfälle bekamen. Gerade bei dem, ungeachtet ehrwürdiger Ausnahmen, wie Antistes Joh. Jakob Heß und Georg Geßner (s. dessen Leben von Finsler, 1862), herrschenden Rationalismus, konnte der dunkle Drang nach religiöser Innigkeit und Lebendigkeit leicht irre gehen und zumal bei der damals unter Weltlichen und Geistlichen durchgängig vorhandenen Neigung zu gewaltsamer Unterdrückung zu bedenklichen Konflikten führen, die sich eher äußerlich beseitigen als innerlich überwinden ließen. Doch achten wir zunächst auf die besonderen Verhältnisse des vorliegenden Falles.

Im nördlichsten Teile des Kantons Zürich liegt der Weiler Wildenspuch, aus etwa zwanzig Häusern bestehend, eine halbe Stunde vom Pfarrdorfe Trüllikon, eine Stunde von Schaffhausen entfernt. Hier lebte die wohlhabende Familie Peter, wie alle übrigen mit Landbau beschäftigt, ein hochbetagter Vater mit einem Sohne und fünf Töchtern, von denen zwei verheiratet waren, eine an den Schuster und Landbauer Johannes Moser im benachbarten Dörfchen Örlingen. Die jüngste, Margareta, geboren 1794, zeigte von früh auf ausgezeichnete Gaben des Geistes und Gemütes; schon im sechsten Jahre, hören

wir, habe sie den Leuten, die den Vater besuchten, aus dem NT vorgelesen und dabei weinen müssen, wenn sie auf die Leiden Christi gekommen. Mit feuriger Inbrunst feierte sie im Jahre 1811 ihre Konfirmation. Durch Geschicklichkeit und Fleiß zeichnete sie sich in allen vorkommenden Geschäften aus. Lebhaften, feinen Geistes, aufgeweckt, dabei freund-
5 lich gegen jedermann und einnehmenden Wesens, ward sie der Liebling ihres elterlichen Hauses und gewann das Zutrauen der ihrigen mit den Jahren in immer steigendem Maße, ja sie erregte deren Bewunderung so sehr, daß der Vater überzeugt war, Gott habe diese Tochter zu etwas Außerordentlichem bestimmt. Ein besonderer Vorgang mußte dergleichen Erwartungen verstärken. Es trat eine mehrjährige Kränklichkeit bei Margareta
10 ein; sie wurde so schwach, daß man besorgte, sie an der Schwindsucht hinsterben zu sehen, indem auch hysterische Zufälle sich dazu gesellten. Alle Heilmittel blieben fruchtlos; da erschien ihr im Sommer an einem schönen Nachmittag in den Weingärten ihres Vaters ein Engel und zeigte ihr eine Gegend, ungefähr eine Stunde entfernt, wo sie ein Kraut finde, das sie als Thee genießen solle. Sie fand es, trank täglich davon, und genas völlig.
15 Derselbe Engel erschien ihr später noch zweimal; jetzt trug er ein Schwert und zeigte ihr schauerliche Gesichte der Zukunft, wovon sie aber nur einen Teil anderen eröffnete. Auch schon bei den hysterischen Zufällen hatte sie, wie sie sagte, Blicke in ein höheres Reich. Ueber die wunderbare Heilung war sie nun so von Dank erfüllt, daß sie fast nie davon schweigen konnte; sie weihte sich ganz dem Herrn und wollte von nichts mehr wissen und
20 hören, als von ihm und seinem Reiche. Mit ausnehmender Eindringlichkeit legte sie allen das Heil in Christo ans Herz und ermahnte sie, sich mit Gott versöhnen zu lassen durch Buße und Glauben. Selbst Widerstrebende mußten ihr unwillkürlich gehorchen und alles Unanständige in ihrer Umgebung fahren lassen. Die Ihrigen räumten ihr wie von selbst eine Herrschaft über sich ein und gewöhnten sich immer völliger, ihr in unbedingtem
25 Vertrauen sich hinzugeben. Schon seit dem Jahre 1816 stand sie mit frommen Personen in Schaffhausen in Verbindung und besuchte bisweilen die herrnhutischen Versammlungen daselbst. Eifrig las sie Goßners Herzbüchlein, Stillings Siegsgeschichte, die sieben letzten Posaunen, die Hauptsachen der Offenbarung Johannis u. dgl. Durch ihren Schwager Moser, der seine Erweckung schon vom Jahre 1815 datierte, veranlaßt, ging sie seit 1817
30 in die herrnhutische Versammlung zu Oerlingen, wohin sodann, von ihr aufgemuntert, auch die ihrigen kamen. Das Elend der damaligen Teuerung bewog sie, diese noch dringender zur Buße zu mahnen, in der Erwartung, daß das Ende aller Dinge mit Macht heranrücke. Ihre natürliche Wohlredenheit entzückte die Hörer. Häufig hatte sie Erscheinungen und Kämpfe mit dem Teufel und den höllischen Geistern. Im Spätjahr
35 hielt sich Frau von Krüdener in dem nahen badischen Dorfe Lotstetten eine Zeit lang auf. Zahlreiche Besucher strömten ihr zu. Auch Margareta Peter ging in Begleitung ihres Schwagers Moser und ihrer Schwestern Elisabeth und Susanna dorthin; sie wurde von der vielbewunderten Dame durch eine dreistündige Privataudienz ausgezeichnet. Margareta fand, diese verkündige dieselbe Lehre wie sie; schlug es indes ab, Begleiterin der Krüdener
40 zu werden, obgleich diese sie dazu durch sehr günstige Vorschläge zu bewegen suchte. Bei diesem Anlaß lernte Margareta den Vikar Ganz kennen, der, vertrieben, damals sich der Krüdener angeschlossen hatte, eine Bekanntschaft, die für sie verhängnisvoll wurde und der wir den wesentlichsten Einfluß auf ihr ferneres Leben beizumessen haben; daher es nötig wird, hier dessen Lehre und Persönlichkeit näher zu beachten.

45 Jakob Ganz, im Jahre 1791 in Embrach (Kanton Zürich) geboren, von ganz armen Eltern, der bis in sein zwanzigstes Jahr dem Schneiderhandwerk oblag, dabei aber einen starken Drang nach dem Predigerstande empfand, konnte, durch christliche Gönner gefördert, etwa vier Jahre bei einem Pfarrer im Aargau, sodann in Basel den Studien obliegen und erhielt Vikariate im Aargau; ungemeines Aufsehen erregte er besonders durch seine
50 Strafpredigten, in denen er die damals herrschende Teuerung als ein Strafgericht Gottes und als eine Vorläuferin der Pestilenz und des nahen Weltendes darstellte. Er soll inmitten oder am Ende solcher Vorträge auch in heftige Paroxysmen geraten sein, was ihm von feindselig Gesinnten als Verstellung ausgedeutet wurde. Er gewann begeisterte Anhänger, vornehmlich der weibliche Teil der Bevölkerung hing an ihm. Immer weiter
55 breitete sein Ruf sich aus, bis er besonders infolge eines Besuches, den er der Krüdener machte, im Februar 1817 aus dem Kanton Aargau polizeilich weggeführt und in seinem Heimatsorte unter polizeiliche Aufsicht gestellt wurde. Nachdem er eine Zeit lang die Krüdener begleitet hatte, hielt er sich in den Jahren 1819 bis 1821 meist in Basel auf und unterhielt von da aus steten Verkehr mit Gleichgesinnten in der östlichen Schweiz;
60 er besuchte auch Bern, Lausanne und Straßburg. Seine Lehrmeinungen waren weit

entfernt vom kirchlich-orthodoxen Lehrsystem; sie standen vielmehr mit dem von ihm bestrittenen Rationalismus insofern auf derselben Linie, als sie ebenfalls dem Subjektivismus entsprangen, nur in anderer Weise, indem er der bloß verstandesmäßigen Einseitigkeit gegenüber sich in einen ebenso einseitigen Mysticismus hineinwarf, der sich an den Schriften der Frau von Guyon nährte. Im Widerspruch mit der kirchlichen Lehre stand er vor allem in Hinsicht auf die Sündhaftigkeit des Menschen und deren Verhältnis zur Erneuerung desselben. Dem Wesen nach, lehrte er, haben wir Menschen von unserer wahren unsterblichen Natur (im höheren Sinne) nichts verloren; sie liege noch in uns, aber nur im Samen; der Mensch bedürfe also, um selig zu werden, nicht einer wirklichen Umwandlung, sondern nur einer Entwickelung des Guten in ihm. Gleich den Rationalisten will er nichts vom Zorne Gottes wissen; Gott sei reine Liebe; es bedürfe daher keiner Sühnung der Sünde, denn „der gesunde Verstand“ anerkenne überhaupt keine Strafen der Sünde, welche nicht ihre natürlichen Folgen seien. Mit Hintansetzung des Christus für uns stellt er alles auf den „Christus in uns“. Christus in uns müsse mit dem Satan kämpfen, leiden, sterben und auferstehen. „Es war mein feuriger Ernst“ — schreibt er an Moser — „meinen Gott kennen und lieben zu lernen; ich suchte unaufhörlich den, den meine Seele liebte, und fand zuletzt diesen großen, herrlichen Schatz: „Jesum Christum in mir selbst! Ich halte ihn nun und will ihn ewig nicht lassen. Nun ist mein Herz gründlich erquickt und göttlich beruhigt.“ Von sich selbst sagt er auch (November 1820): „Nun berührt mich weder Lob noch Tadel mehr; ich, als ein Nichts, muß mich stets in das ewige, göttliche All versenken und verlieren; ich sinke von Tiefe zu Tiefe; ich sehe weder Anfang noch Ende mehr in diesem gelobten Lande Kanaan, worin Milch und Honig fließt. O du stille Ewigkeit! du unveränderlicher Ruhestand! du stilles Meer, worin ich ewig ruhe!“ Demgemäß beurteilt er auch andere, insbesondere die Prediger. „Tausende“, klagt er, „werfen sich zu Lehrern auf und lehren, ehe Christus in ihnen gekommen und zum Leben auferstanden ist. Diese nennt Christus Diebe und Mörder. In allen Kirchen und Versammlungen, wo Christus in uns nicht gelehrt wird, da ist nur eitler Gottesdienst und Widerchristentum, wie jedermann es begreift, der das wahrhaftige Licht hat, und wie unser Herr und seine Apostel selbst es charakterisieren“. Angeweht vom Pantheismus, der bei einem seiner gebildetsten Anhänger, einem Arzte in Rafz (Kanton Zürich), nachgerade in Atheismus überschlug, zielt er darauf hin, „daß alle mit ihm in das grundlose Meer der ewigen Gottheit hinabsinken und sich darin auf ewig verlieren, wie Wassertropfen sich im Strome verlieren und nicht mehr unterschieden werden können, und alles Sinnliche, Kreatürliche, Bildliche und Eigene verschwinde“, oder wie er sich auch ausdrückt: „in das ewige Nichts, in den ewigen Urgrund versinken“. Auch die Enthaltung von der ehelichen Beiwohnung gehörte zu seinen Lehrpunkten, entsprechend seinem überspannten idealistischen Subjektivismus.

Alles Derartige fand nun bei Margareta Peter einen überaus empfänglichen Boden. Seit der ersten Bekanntschaft mit Ganz war sie in ihrer Weise bedeutend fortgeschritten. Schon seit 1818 hatte sie die Herrnhuterversammlungen in Örlingen unbefriedigt verlassen; um sie selbst sammelte sich nun ein Kreis von Frommen, dessen Herrin und Seelsorgerin sie von selbst wurde. Zu den Predigten und Bibelerklärungen, welche sie im elterlichen Hause hielt, strömten besonders auch aus dem, wie oben bemerkt, von einer mächtigen Erweckung durchzogenen Kanton Schaffhausen „heilsbegierige Seelen“ zahlreich herbei, von denen sie bewundert und als die „heilige Gret“ vielfach gepriesen ward. Manches Schmeichelhafte, was ihr als einer von Gott Erkorenen, als einem „wahren Glaubenskind und auserwählten Werkzeug zur Ehre des hochgelobten Gottes und seines Sohnes Jesu Christi“ von ihren Bewunderern, sowie von seiten eines katholischen Geistlichen geschrieben wurde, war ganz geeignet, sie zu verblenden und ihr starkes Selbstgefühl zu unseligem Hochmut zu steigern. Wie hoch sie sich erhob, und wohl Ganz noch überbietend, selbst Seelenretterin zu sein sich dünkte, zeigen manche ihrer Visionen, wie sie z. B. sich einst entrückt fand vor Gottes Thron, den sie von Engeln, den Patriarchen, David, Elias und anderen Männern Gottes umgeben sah. Von Gott erging nun an sie die Aufforderung, neuerdings Christum in ihr leiden zu lassen; die Apostel machten dagegen lebhafte Einwendungen, die aber sogleich niedergeschlagen wurden. Da sie zwischen Gott dem Vater und dem heiligen Geiste den Sohn nicht erblickte, so erhielt sie auf ihre Anfrage den Aufschluß, der letztere sei nun in ihr, um mit ihr zu leben, zu leiden, zu sterben, und werde so lange in ihr bleiben, bis sie selbst in den Himmel werde aufgenommen werden. Sodann in die Hölle entrückt, sah sie in den Klüften viele tausend arme Seelen, wobei ihr zugleich offenbart wurde, sie werde dieselben erretten können.

Durch den Eifer, auf arme hilfsbedürftige Seelen als Retterin zu wirken, wurde Margareta bewogen, seit dem Jahre 1820 oft das elterliche Haus zu verlassen und häufige Reisen zu machen, „Missionsreisen", wie ihre Anhänger sich ausdrückten, ebenso teils längere, teils kürzere Besuche bald bei Freunden in Zürich, bald am Züricher See u. s. w. 5 Mit einer gewissen List wußte sie, angeblich „vom Geiste getrieben", auch Ganz in Basel zu besuchen. Durch ihn wurde auch der schwermütige Schuster Morf an sie gewiesen, der, verehelicht, und Vater zweier Kinder, seit Jahren schon angefochten, sich vom Jahre 1818 an zur Herrnhuterversammlung seines Wohnortes Illnau (etwa vier Stunden von Wildenspuch entfernt) hielt und in dieser seine Furcht vor der Verdammnis durch die Lehre von 10 der Versöhnung Jesu Christi wesentlich gehoben fühlte. Ganz, der durch öftere Schreiben ihn bearbeitete, um ihn von der Brüdergemeinde zu lösen und insbesondere auch Enthaltung von ehelicher Beiwohnung als notwendig zum Abthun des alten Adam einschärfte, wies ihn im November 1819 an Margareta Peter; doch trat erst seit Mai 1820 öfterer Verkehr zwischen ihr und Morf ein. Im Dezember 1820, als sie in der Nähe von 15 Zürich in einem ihr befreundeten Hause weilte, besuchte er sie und blieb, von ihr aufgefordert, fünf Tage bei ihr, da sie ihm erklärte: er müsse bei ihr bleiben, damit seine Seele einmal erlöst und ein neuer Mensch aus ihm werde. Christus werde dies durch sie bewirken, indem sie in sich selbst einen geistigen Zug nach seiner Seele wahrnehme. Nach diesen fünf Tagen, während deren er auf ihr Geheiß völlig unthätig hatte bleiben 20 müssen, erklärte sie ihm, sein Geist sei nun durch ihr Kämpfen erlöst. Sofort fühlte er einen Strom unaussprechlicher Liebe aus ihrem Herzen in das seinige übergehen. Widerholte, zum Teil längere gegenseitige Besuche machten dies vermeintlich geistliche Verhältnis immer inniger und ließen es unvermerkt auch in sinnliche Liebe übergehen. Eine starke Beimischung hiervon gab sich in ihren gegenseitigen Briefen kund, die Morfs Gattin 25 in ihrer schlichten Einfalt mit Recht als „Liebesbriefe" bezeichnete, während ihr Mann, sich täuschend, sie beruhigte, es sei nur eine geistige Liebe. Von Liebe gezogen zu ihrem „ewiggeliebtesten Herzen", kam Margareta zu Morf nach Illnau und blieb hier samt ihrer Schwester Elisabeth statt zwei Wochen, wie anfangs beabsichtigt war, anderthalb Jahre (vom 13. Juli 1821 bis zum 11. Januar 1823), beide Schwestern, abgesehen von 30 zeitweisen religiösen Gesprächen — den quietistischen Lehren ihres Freundes Ganz gemäß — in völliger Unthätigkeit und aller Welt verborgen, so daß nur die ihrigen ihren Aufenthalt wußten, ihn aber vor jedermann, auch vor den nachspürenden Behörden verheimlichten. Wenn die in ihren Rechten vielfach verkürzte Hausfrau, die gern beim alten einfachen evangelischen Glauben bleiben wollte, ihres Mannes Entfremdung vom Gottes- 35 dienste ungern sah, im Hauswesen sich beschränkt fühlte und des Müßiggangs wie des mystischen ihr unverständlichen Geredes überdrüssig ward, sich beklagte, wurde sie als eine gottlos Verstockte von Margareta mit Hitze zurechtgewiesen. Am 10. Januar aber gebar Margareta, allen, nach den bestimmtesten Zeugnissen auch ihr selbst ganz unerwartet, ein Mädchen, als Frucht eines schwachen Augenblicks in ihrem anfangs nur geistigen Liebes- 40 verhältnis zu Morf. Dessen Gattin wurde vermocht, ungeachtet aller vorangegangenen Kränkungen, sich als Wöchnerin zu stellen, um, wie man meinte, die Ehre des Hauses zu retten und die Bestrafung wegen Ehebruchs von ihrem Manne abzuwenden. Der Betrug gelang. Die beiden Schwestern kehrten ganz heimlich in der kalten Winternacht vom 11. auf den 12. Januar ins elterliche Haus zurück. Mit großer Freude wurde sie von 45 den ihrigen, denen der Grund ihrer Heimkehr verborgen blieb, aufgenommen, erklärte indes, sie wolle jetzt in der Stille leben und sich auf das große Ereignis vorbereiten, das Gott durch sie bald werde eintreten lassen. Sie erzählte ihnen ihre Visionen, deren sie auch in Illnau gehabt, und redete viel von ihren Kämpfen mit den höllischen Geistern. Besuche nahm sie durchaus nicht mehr an. Auch in dieser Zeit blieb sie 50 und ihre Schwester Elisabeth müßig. — Morf, der heimlich kam, wurde von ihr in der Erwartung ihrer baldigen gemeinschaftlichen Himmelfahrt, die sie ihm schon in Illnau verkündigt hatte, bestärkt. Endlich versammelte sie Mittwochs den 13. März ihr Haus samt ihrem Schwager Moser und dessen Bruder, damit sie alle in dem harten Kampfe gegen den Teufel sie unterstützen möchten, den sie bestehen müsse zur Errettung ihrer Seelen, 55 sowie zur Errettung so vieler Verdammten, von denen manche schon 200 bis 300 Jahre in des Satans Gewalt seien. Mit dem öfteren Rufe „du Schelm, du Seelenmörder!" schlug sie mit der Faust und dem Hammer an die Wand, auf den Tisch, den Fußboden; auf ihren Befehl thaten alle mit Hämmern und Äxten dasselbe im vermeintlichen Kampfe wider den Satan von morgens 8 bis abends 9 Uhr zum Erstaunen derer, die vor dem 60 fest verschlossenen Hause das seltsame Gelärm hörten. Am folgenden Tage nach 10 Uhr

wiederholte sich dasselbe noch heftiger bis abends 8 Uhr unter aufregenden Visionen Margaretas und ihren steten Mahnungen: „Schlagt zu im Namen Gottes! laßt euer Leben für Christus! schlagt zu, bis ihr Blut schwitzt!" so daß der Fußboden zertrümmert wurde und ein Teil des Fachwerks zerfiel. Darauf schlug Margareta mit der flachen Hand auf ihre Schwester Elisabeth los, um die Geister, die in ihr wären, zu vertreiben; ebenso that sie ihrem Vater und befahl allen, sich selbst mit Fäusten zu schlagen. Endlich wurde auf Befehl der Polizei, die seit einigen Stunden das Haus bewachte, die Hausthüre gesprengt und die Rasenden, die sich fest umschlungen hielten, auseinandergerissen. Nach dem Präcognitionsverhöre, infolge dessen von Zürich aus befohlen wurde, die beiden Schwestern ins Irrenhaus zu bringen, wurden alle einstweilen wieder entlassen, diejenigen, welche nicht zu den Hausgenossen gehörten, heimgeschickt. Letztere gehorchten dieser Anordnung, kehrten aber wieder unversehens ins Haus zurück. Ehe jener Befehl von Zürich her anlangte, begannen die Aufgeregten, nunmehr sich als Märtyrer selig preisend und nur noch stürmischer geworden, nach einer im Gebet durchwachten Nacht ihr Treiben aufs neue, und zwar in ernsterer Weise als zuvor, da Margareta ihnen eröffnete: damit Christus siege und der Satan völlig überwunden werde, müsse Blut fließen. Nachdem sich alle nach ihrem Befehl auf Brust und Stirn geschlagen hatten, schlug sie zuerst ihren Bruder Kaspar mit einem eisernen Keil in Ohnmacht, indem sie rief: „Der böse Feind will Deine Seele; eher lasse ich mein Leben!" Da Elisabeth auf ihre Frage, ob sie sich opfern wolle, sich bereit erklärte, indem auch sie für viele Seelen sich verbürgt habe und, selbst sich auf das Bett legend, begehrte, daß man sie sogleich totschlage, so geschah dies durch Margareta, und auf ihr Zureden durch ihre Freundin Ursula Kündig aus Langwiesen, der Margareta verhieß, die Schwester am dritten Tage aufzuerwecken, sowie sie auch am dritten Tage auferstehen werde. Nun erklärte Margareta, jetzt erst seis an der Hauptsache; Christus in ihr habe für so viele tausend Seelen Bürgschaft geleistet; es müsse noch mehr Blut fließen; sie müsse sterbend sich aufopfern. Die Kündig, welche schauderte, auch dies zu vollstrecken, fuhr sie an: „Wie? Du willst also nichts für Christus thun? schlag zu! Gott stärke Deinen Arm!", was sie hernach öfter wiederholte. Als ihr Blut aus einer Kopfwunde rann, fing sie es in ein Becken auf, sprechend: „Dies Blut wird zur Rettung vieler Seelen vergossen"; eben dafür ließ sie sich hierauf mit einem Schermesser einen Kreisschnitt um den Hals und einen Kreuzschnitt in die Stirne machen, indem sie sprach: „Nun werden die Seelen erlöst und der Satan überwunden! Sie äußerte dabei nicht den geringsten Schmerz und erklärte dann, jetzt wolle sie sich kreuzigen lassen. Sie verlangte von der Kündig, die schon bei den bisherigen Qualen nur mit Schauder und Entsetzen ihr gehorcht hatte, daß sie ihr diese Marter anthun sollte. Dieser Befehl versetzte die Unglückliche fast in Verzweiflung. Allein Margareta ließ nicht nach mit Befehlen; sie befahl, Nägel zu holen, legte sich aufs Bett, ließ auf unter sie gelegte Holzblöcke sich Nägel schlagen durch die Füße, die Hände, die Ellbogen und in die Brüste, immer die Kündig ermunternd: „Gott stärke Deinen Arm! ich werde die Schwester auferwecken und in drei Tagen selbst auferstehen!" Ein Messer, auf ihren Befehl von der Kündig unter Beihilfe des jüngeren Moser ihr in den Kopf geschlagen, machte zuletzt ihrem Leben ein Ende. — Die Polizei wurde durch den Vater Peter getäuscht. Abends 10 Uhr zog die Kündig und der jüngere Moser die Nägel aus den Wunden in der Meinung, das Auferstehen dadurch zu erleichtern, um welches die Nacht hindurch alle beteten. Da bis Dienstag dies nicht erfolgte, so machte der Vater dem Pfarrer die Todesanzeige, ohne daß die Hoffnung darauf ganz aufgegeben wurde. Nun erst wurde den Behörden das Geschehene offenbar, die Teilnehmer insgesamt verhaftet, nach Zürich geführt und eine langwierige Untersuchung angestellt. Das Züricher Malefizgericht verurteilte sodann alle Beteiligten zu Zuchthausstrafe von 6 Monaten bis zu 16 Jahren, welches letztere Strafmaß die Kündig traf, mit Vorbehalt späterer Begnadigung. Das Haus wurde niedergerissen und verordnet, der Platz solle unbewohnt bleiben.

Überschauen wir diese Vorgänge und suchen wir uns gemäß dem Charakter Margaretas die Motive zu ihrer gewaltsamen Selbsthingabe durch die im engen Kreise der ihrigen vollzogene Kreuzigung mit möglichster Bestimmtheit vorzuhalten, so werden wir zunächst zur Berichtigung schiefer Auffassung, welche diesen Vorgängen vielfach zu teil geworden, wohl mit Sicherheit sagen können: Margareta war nicht eine Heuchlerin, die mit bewußter Schlauheit durch bloße Vorspiegelungen andere getäuscht hätte, um sich selbst ein Ansehen zu geben. Vielmehr ist zuzugeben, daß das religiöse Leben bei ihr in besonderer Kräftigkeit erwacht und eine Zeit lang andauert, daher auch energische religiöse Anregungen von ihr ausgehen und auf ihre näheren Umgebungen, wie sodann in weiteren

Kreisen, Anregungen, die bei eingetretener Erschlaffung für manche wohlthuend werden mochten, wiewohl Phantastisches und Ungesundes sich einmischte, so daß wir viel Wahres darin finden, wenn (in den Blättern für höhere Wahrh.) als Ursache ihres traurigen Endes bezeichnet wird: „Geistlicher Stolz Margaretas auf empfangene Genesung und Erkenntnis, genährt durch die Bewunderung, welche ihrem anfänglich aus lauterem Danke, nachher schon aus trüberem, ambitiosem Eifer geführten Predigtamt zu teil wurde; Leerheit an der Kraft des Wortes durch dessen fortwährendes Ausreden ohne stilles Dulden und Üben; daraus erfolgte Sicherheit und Berückung durch die Sünde des Fleisches, nach dem Fall Heuchelei statt aufrichtiger Buße und dann Untergang in Gewissensbissen einer Seele, die schon vom Reich des Herrn eines ausgezeichneten Vorgefühls gewürdigt worden." Das Letzte ist indes, so weit es die Gewissensbisse anlangt, einzuschränken. Jedenfalls ist die Auffassung keineswegs zutreffend, als ob sie nach ihrem Fehltritt aus Furcht vor allfälliger Entdeckung sich einen Plan ersonnen hätte, um möglichst glorreich aus der Welt zu gehen. Wohl mußte der innere Ärger über ihre Niederkunft, den sie sich nicht gestehen mochte, und allenfalls auch jene Besorgnis zu ihrer Verdüsterung beitragen. Doch ist wohl zu erkennen, daß ohnehin in der Gestaltung des sie beherrschenden Wahnes, namentlich in der nach Ganzs Manier konsequent ausgebildeten sinnlichen Übertragung der Vorgänge an Christus auf sich selbst in ihrer subjektivistischen Vereinzelung und auf ihresgleichen Momente genug vorhanden waren, die auf einen solchen Weg führen konnten, zumal bei der Einbildung, als ob von ihr der Weltkampf müsse ausgekämpft werden. Offenbar ist es aber keineswegs eigenes Schuldgefühl, was sie zu ihrer Hinopferung treibt und dabei beseelt, vielmehr fühlt sie sich dazu bewogen, durch das Mitleid mit anderen, die der Erlösung harren, mit „armen Seelen", über die sie sich hoch erhaben dünkt und die sie der Erlösung durch sie, durch den Christus in ihr, durch dessen Opfertod erst noch bedürftig wähnt. Wohl zu merken — ist sonach durchaus nicht die christliche Versöhnungslehre das, was sie dazu bewegt, am wenigsten in ihrer protestantischen Fassung, vielmehr im Gegenteil, gerade die Entfremdung davon, der Wahn, als ob durch das Eine Versöhnungsopfer Christi nicht genug gethan wäre für die Sünden der Welt. Deshalb sinkt sie zurück in den allgemein menschlichen Zug nach anderweitiger, selbsterdachter, willkürlicher Sühnung für die Sünden der Menschheit, und zwar mit wesentlicher Verzerrung der christlichen Wahrheit gemäß ihrer auf dem Grunde des Pantheismus, den Ganz seinen Schriften nach unverkennbar eingesogen hatte, beruhenden Verblendung, in einer Art Vergottung, wonach sie um des Christus in ihr willen, als ob ihre Persönlichkeit völlig in Christus aufginge, der Sündentilgung für sich nicht mehr zu bedürfen, vielmehr anderen, „armen Seelen" sie spenden zu können wähnt.

Werfen wir noch einen Blick auf ihre Anhänger, die Teilnehmer an jener Greuelthat. In langem, zum Teil hartem Untersuchungsverhaft, sowie durch vielfältige seelsorgerliche Bearbeitung suchte man die „Schwärmer" von ihrem „Aberglauben" abwendig zu machen und zu vernünftiger Einsicht in Religionssachen zu bringen. Erst jetzt wurde Margaretas Niederkunft durch Morfs freiwilliges Geständnis entdeckt und bildete begreiflich ein Hauptmittel für die geistlichen Lehrer, um bei den Beteiligten ihre Anhänglichkeit an sie und ihre Zuversicht auf deren höhere Berufung zu erschüttern und ihnen das Gefährliche und Sittenverderbliche ihrer besonderen Meinungen und ihres Konventikelwesens oder, wie man als ganz gleichbedeutend auch sagte, ihrer Sektiererei einzuschärfen. Doch blieben die Erfolge unbefriedigend und zweifelhaft. Um so weniger konnte es gelingen, diesen Verirrten innerlich aufzuhelfen und ihnen einen festen Halt zu geben für ihr religiöses Leben, als es den Beauftragten zwar nicht an einer gewissen Menschenfreundlichkeit fehlte, wohl aber einerseits an demütig-ernstlichem Eingehen auf ihren „Wahnwitz", daher auch an eigentlichem Verständnis ihrer Verirrung und andererseits gemäß der damals herrschenden rationalistischen Zeitrichtung insbesondere auch an eigener tieferer Erfassung der christlichen Heilslehre selbst, wie man sich davon bei näherer Prüfung der Hauptquelle, der die meisten Data zu entnehmen sind, leicht überzeugen mag. Etliche der weiblichen Gefangenen zeigten im Zuchthause, woselbst sie Jahre lang mitten unter Verbrecherinnen leben mußten, vorzügliche Eigenschaften.

Der Kirchenrat erließ im Januar 1824 ein Reskript an die Geistlichen des Kantons Zürich, worin „Sektengeist, Schwärmerei und Fanatismus einzig und allein als die Quellen der schrecklichen That" bezeichnet und die Hoffnung ausgesprochen wird, „daß es den vereinten Bemühungen des weltlichen und geistlichen Armes in Verbindung mit dem Eindrucke dieser Begebenheit gelingen möge, dem vielgestaltigen Sektenwesen („der Erweckten") seine offenkundige Schädlichkeit für Staat und Kirche immer mehr zu benehmen".

Zugleich werden die Pfarrer aufgefordert, gemeinsam mit der Polizei aufs Nachdrücklichste die Verordnung zu handhaben, welche von der Regierung schon vorher, im Jahre 1822, gegen religiöse „Nebenversammlungen" erlassen worden war, sowie die sie verstärkenden Bestimmungen von 1823, wodurch die Auflösung solcher religiösen Versammlungen verfügt war, wofern sie des Nachts oder während des öffentlichen Gottesdienstes oder allzu zahlreich stattfänden, andere dazu geworben oder Familienzwist dadurch veranlaßt, Minderjährige dazu zugelassen oder darin aus dem Herzen gebetet, Bibelerklärungen oder Predigten gehalten, aus Missions- oder mystisch-religiösen Schriften darin vorgelesen werde, und nur gestattet ist: „einfaches Vorlesen der hl. Schrift oder der Lieder des Züricherischen Gesangbuchs und das Singen dieser Lieder". „Unbefugte Redner, die sich aus der Nähe oder Ferne einfinden würden, sollen weggewiesen und der verbotenen Verbreitung schädlicher Schriften über religiöse Gegenstände („Traktate" u. dgl.) Einhalt gethan werden".

Wie begreiflich, gab dieses Ereignis auf Jahre hinaus den Indifferenten und Ungläubigen die willkommenste Handhabe, um jede irgendwie hervortretende Regung eines innigen religiösen Lebens im Kanton Zürich sofort als sektiererisch und sittenverderblich anzuschwärzen. Selbst auf Jahrzehnte hinaus erstreckte sich diese einschüchternde Rückwirkung. Die Freunde der Missionssache mußten sich äußerst behutsam in enge Grenzen zurückziehen, auch die Bibelsache wagte sich nur ganz allmählich ans Tageslicht (s. Finsler, Georg Geßner S. 117). Doch ließ sich der überall auftretende Aufschwung auch hier nicht auf die Dauer unterdrücken, so wenig im religiösen Volksleben als in der Theologie. Zudem trat mit der politischen Erneuerung vom Jahre 1830 auch für das religiöse Gebiet freiere Bewegung ein. So manches von christlichen Wahrheitselementen, das in kleinen Kreisen unverhältnismäßig in verzerrter Gestalt sich erhielt, in größeren aber damals fast allgemein aufgegeben war, hat daher seither in der theologischen Wissenschaft wieder Anerkennung erlangt und in der Predigt wie im allgemeinen religiösen Bewußtsein angemessene Geltung gewonnen. Auch wurde es dem oben erwähnten Ganz, der seine Entwickelung selbst darstellte („Die Jugendjahre des Jakob Ganz, von ihm selbst beschrieben". Neue Aufl. Bern 1863) und kleinere Schriften auch weiterhin herausgab, zu teil, gemildert und in stiller Zurückgezogenheit auf einzelne zu wirken, die sich zu ihm hingezogen fühlten. Von seinen gesammelten Schriften erschien Bd 1 im Jahre 1866. Später erschienen: Geistliche Briefe zur Erweckung und Belebung des verborgenen Lebens durch Christus in Gott, 2 Sammlungen, Basel 1870 und 79, und einiges andere. Herr Prof. v. Orelli in Basel hatte die Güte, mir einige Briefe mitzuteilen, die von neutraler Seite stammen, nach denen die Beziehungen, die Ganz zu Marg. Peter hatte, schon vor der Katastrophe völlig gelöst waren, so daß es ungerecht ist zu behaupten, er habe an dieser Tragödie einen hervorragenden Anteil gehabt (Kirchl. Handlexikon II, S. 672). Die Hauptstelle lautet in einem Brief vom 1. September 1879: „Der Doktor sagt mir, Ganz habe sowohl mit denen von Wildenspuch wie mit der Bar. Krüdener Bekanntschaft gehabt, jedoch nur kurze Zeit und sich dann absolut von beiden zurückgezogen, weil sein reiner, anspruchsloser und demütiger Sinn vor den Extravaganzen dieser Leute zurückscheute. Nicht umsonst habe Oberlin im Steinthal, der Ganz für längere Zeit aufgenommen hatte, den Ausspruch gethan, Ganz sei ein unschuldiges argloses Kind. Mein Mann hatte Ganz lange Jahre nicht mehr gesehen; vom Jahre 1856—1867, also bis zu dessen Tode, fand dies jedoch häufig statt und obwohl die beiden Männer in ihren religiösen Anschauungen sich sehr entgegengestanden sind, so hatte dieser Umstand auf ihren freundschaftlichen Verkehr doch keinen Einfluß. Mein Gatte behauptet darum wohl sehr vorurteilsfrei, G. sei bezüglich der Wildenspucher Geschichte durchaus unschuldig verleumdet und in dieselbe hineingezogen worden; sein ganzes Wesen sei dergleichen bedauernswerten Verirrungen diametral entgegengesetzt gewesen." (H.)

Carl Pestalozzi †.

Wilfrith von York, gest. 24. April 710. — Stephanus, Vita Wilfridi episcopi ed. 1. Mabillon, ASB. 1687, saec. IV, p. 1, p. 721ss. (unvollständig, die fehlenden Stücke saec. IV, 2 suppl.), 2. Giles, Vitae quorundam Sanctorum, London 1854 (Caxton Society); 3. Raine. The Historians of the Church of York and its archbishops 1879 1, p. 1—103, Rolls, Series. 4. Die auf W.s Jugend, Aufenthalt und Reisen auf dem Kontinent bezüglichen Stücke wird W. Levison in MG SS rerum Merovingicarum t. VI mit ausführlicher Einleitung publizieren, die ich einsehen durfte: einseitige Parteischrift, verfaßt 710—730; der Autor ist nach Baeda, hist. eccl. 4, 3 wohl identisch mit dem cantandi magister Aeddi, den W. 669 mit von Canterbury nach York brachte. — Baeda, historia ecclesiastica Anglorum ed. Plummer, kennt Stephanus und hat ihn an wichtigen Stellen stillschweigend korrigiert. Die

späteren Biographien, Vita auctore Fridegoda ed. Raine l. l. p. 105—259. Vita auctore Eadmero ebd. p. 161—226, Breviloquium Vitae auctore Eadmero(?) ebd. p. 227—237 (noch andere nennt Potthast, Bibliotheca 2, p. 1636s.), sind historisch wertlos. Urkunden bei W. de Gray Birch, Cartularium Saxonicum vol. 1. — Litteratur: Wells, Eddis Life of W. in English Historical Review 6, p. 535ss; William Bright, Chapters of early English Church History[3], 1897, p. 216ss.; Winckelmann, Geschichte der Angelsachsen bis zum Tode König Aelfreds, 1884, S. 68ff.; Karl Obser, Wilfrid der Aeltere, Bischof von York, Karlsruhe 1884; A. Coville, L'évêque Aunemundus et son testament, Revue d'histoire de Lyon, 1902; Hauck, KG Deutschlands 1[2]; Dictionnary of National Biography 61, p. 238ss.

W. wurde 634 oder 635 in Northumbrien als Sohn eines wohlhabenden Thegn geboren, Epitaphium bei Baeda 5, 19. Da er sich mit seiner Stiefmutter nicht vertragen konnte, verließ er bereits im 14. Lebensjahre das Vaterhaus und begab sich nach York zu der Königin Eanfled von Northumbrien, „mit deren Hilfe er ein Diener Gottes zu werden hoffte", Stephanus c. 2. Die Königin sandte ihn alsbald als Knappen eines kranken Thegn, der sich von der Welt zurückziehen wollte, in das Kloster Lindisfarne. Dort wurde W. zwar kein Mönch, aber er prägte sich den gallikanischen Psalter wörtlich ein und „lernte auch einige andere Bücher", Stephanus c. 1. Nach einer Reihe von Jahren ergriff ihn jedoch die Sehnsucht „den Sitz des Apostelfürsten zu sehen", und wieder war es Königin Eanfled, welche ihm die Erfüllung dieses Wunsches ermöglichte. Sie schickte ihn nach Canterbury, wo er am ehesten Gelegenheit zur Überfahrt finden konnte und sogleich römischen Brauch so gut kennen lernte, daß er auch die in Rom gebräuchliche Psalmenübersetzung „iuxta quintam" bereits auswendig wußte, als er endlich nach Jahresfrist mit Biskop Baduking (s. d. A. Beda Bd II S. 510, 28) sich nach dem Kontinent einschiffte, Stephanus c. 3. Unterwegs gewann er in Lyon die Freundschaft des Erzbischofs Aunemund, der ihn durch das lockende Angebot einer reichen Heirat dauernd an sich zu fesseln suchte (Stephanus c. 3 falsch: Dalfinus, vgl. die oben citierte Arbeit von A. Coville). Aber er zog weiter nach Rom. Hier fand er nach einiger Zeit in dem Archidiakon Bonifatius einen Führer, der ihn über die vier Evangelien, die römische Osterberechnung und andere römische Bräuche gründlich belehrte und schließlich auch dem Papste vorstellte (Eugen I., 654—657? Vitalian 657—672?). Darauf kehrte er vorerst zurück nach Lyon. Dort lernte er drei Jahre fleißig und empfing endlich von Erzbischof Aunemund die römische Tonsur, Stephanus c. 6. Erst als Aunemund ca. 660 ermordet und seine eigene Lage im Frankenreiche sehr schwierig wurde, entschloß er sich wieder, nach Northumbrien zurückzukehren, Stephanus c. 7. Hier konnte er dank der Gunst Alchfriths, des Sohnes und Unterkönigs Oswius von Northumbrien, seine Begeisterung für den römischen Brauch alsbald durch die That bewähren. Zunächst führte er in dem ihm von Alchfrith übergebenen Kloster Ripon die römische Tonsur und die römische Osterfeier ein, Stephanus c. 8, Baeda 5, 19. Darauf agitierte er im Verein mit anderen Freunden des römischen Brauchs, insbesondere mit dem Franken Agilbert, der ihn damals zum Priester weihte, so eifrig gegen die irische Kirchensitte, daß König Oswiu, wahrscheinlich kurz vor Ostern 664, die Parteien zu einem Gemot nach Streaneshalch-Whitby berief. Dort entschied er durch eine Rede, deren wesentlicher Inhalt wohl von Stephanus c. 10, Baeda 3, 25 richtig wiedergegeben ist, den Streit zu Gunsten Roms: die Jurisdiktion der Äbte von Lindisfarne über Northumbrien hörte auf. Ein gewisser Tuda, der zwar von Celten geweiht war, aber dem römischen Osterbrauche folgte, ward zum pontifex Nordhymbranorum erhoben, Baeda 3, 26. Allein nach Tudas frühem Tode Sommer 664 beschloß man, wie es scheint, den großen Sprengel aufzuteilen und zwei Bischöfe zu wählen, der eine war Ceadda, der andere Wilfrith (so die alte Bischofsliste bei Sweet, The Oldest English Texts p. 169, London 1885). Da es nun aber in England nicht genug Bischöfe gab, die W.s Ansprüchen an Orthodoxie genügten, so ließ er sich an den fränkischen Hof senden, auf dessen Betrieb er Ende 664, Anfang 665 von seinem inzwischen zum Bischof von Paris erhobenen alten Gönner Agilbert zu Compiègne geweiht wurde, Baeda 3, 28. Als er ca. 666 zurückkehrte, fand er jedoch keine Gelegenheit in Northumbrien von seiner Würde Gebrauch zu machen: Ceadda, der Nachfolger Tudas, hatte inzwischen seine Jurisdiktion auch auf das Gebiet des Unterkönigs Alchfrith ausgedehnt, Stephanus c. 14, Baeda 3, 28. W. sah sich daher beschränkt auf sein Kloster Ripon. Nicht in Northumbrien, sondern nur in Mercia und in Kent, wo seit Juli 664 das Erzbistum verwaist war, war er in jenen Jahren als Weihbischof und in Mercia mit Erfolg auch als Klosterstifter thätig. Erst als Canterbury in Theodor von Tarsus wieder einen Oberhirten erhielt (27. Mai 669), kam W. auch in Northumbrien empor. Damals, Sommer 669, verzichtete Ceadda auf sein Amt und W. trat an seine Stelle als Bischof totius

Nordhymbriae, Baeda 4, 2, Stephanus c. 15. Damit begann für W. eine Zeit frischester Wirksamkeit. Die Kathedrale von York ward „von den Steinmetzen und Handwerkern fast aller Art", die er aus Kent mitgebracht hatte, prächtig wiederhergestellt und der Gottesdienst in York durch die Kantoren Aeddi und Aeonan von Canterbury nach römischem Brauche eingerichtet, Stephanus c. 14, 16. Auch die Klöster Ripon und Hexham 5 erhielten in den nächsten Jahren stattliche steinerne Münster und den Grundstock ihres ansehnlichen Kirchenschatzes, dessen Hauptstück in Ripon ein vielbewunderter, selbst in W.s Grabschrift erwähnter Purpurkodex der Evangelien in goldener Kapsel war, Stephanus 16, 22, Baeda 5, 19. Dazu war W. eifrig bemüht, die Zahl der Priester in seiner riesigen Diöcese zu vermehren. Allein Theodor von Canterbury urteilte doch mit Recht, 10 daß ganz Northumbrien für die Kraft eines Mannes zu groß sei. Er schlug daher 672 vor, Northumbrien und Mercia in mehrere Diöcesen aufzuteilen. Das entsprach aber durchaus nicht den Wünschen W.s. Er fühlte sich quasi als Metropolit Nordenglands, Stephanus c. 16: Wilfritho episcopo metropolitano constituto, und war entschlossen, in keine Minderung seiner Macht zu willigen. Darauf zog Theodor auf dem Konzil 15 von Hertford 24. September 672 sein Projekt vorerst zurück, c. 9, Baeda 4, 5. Aber im Laufe der nächsten Jahre gelang es ihm, König Ekfrith von Northumbrien dafür zu gewinnen, und so ward im Jahre 678 auf einem Gemot zu York trotz W.s Widerspruch das damalige northumbrische Reich in drei Diöcesen geteilt, Stephanus c. 24, Baeda 4, 12. Da entschloß sich W. zu einem in den germanischen Volkskirchen unerhörten 20 Schritt: er appellierte an den Papst. Allein Theodor und König Ekfrith suchten sogleich diesen Streich zu parieren. Theodor sandte den Mönch Coenwald von Canterbury nach Rom, Ekfrith aber ersuchte den fränkischen Hausmeier Ebroin und den Langobardenkönig Perktarit, dem aufrührerischen Bischof den Durchzug zu verwehren, Stephanus c. 25, 28. Darum entschloß sich W. zu einem weiten Umweg: Ende 678 landete er in Friesland 25 und begann hier sogleich, thatkräftig wie er war, den Heiden zu predigen, taufte auch „fast alle Fürsten und viele Tausend von dem Volke", sah sich aber außer stande, wie es scheint, die Bekehrten in Gemeinden zu sammeln, daher hatten seine Erfolge keine dauernde Wirkung. Der Friesenfürst Aldgild ließ ihn nicht nur ruhig predigen und taufen, er warf auch einen Brief des fränkischen Hausmeiers Ebroin, der W.s Auslieferung 30 forderte, ins Feuer, Stephanus, c. 25, 27. Erst nach einem Jahre zog W. den Rhein aufwärts durch Austrasien, wo ihm der von früher her befreundete König Dagobert II. das Bistum Straßburg anbot, und das Langobardenreich nach Rom. Hier gelang es ihm zwar auf einer Synode im Lateran im Oktober 679 Gehör zu finden. Aber der Mönch Coenwald von Canterbury hatte nicht ohne Erfolg vorgearbeitet: Papst Agatho 35 erkannte grundsätzlich die Aufteilung des großen northumbrischen Sprengels an, d. i. er trat in der eigentlichen Streitfrage auf seiten Canterburys. Doch erklärte er die Wahl der neuen Bischöfe, weil ohne Mithilfe W.s gethätigt, für irregulär und ordnete eine Neuwahl an, ermahnte aber W. zugleich, sich mit den neu zu wählenden Kollegen zu vertragen, Stephanus c. 29—32. (Die in dem Dekrete Agathos c. 32 erwähnte dif- 40 finitio hat Stephan unterschlagen. Die zuerst von Spelman, Concilia orbis Britannici 1, p. 158s., dann von Wilkins, Concilia Magnae Britanniae 1, Mansi 11, p. 179 ss., Haddan-Stubbs, Councils and ecclesiastical Documents relating Great Britain and Ireland 3. Bd mitgeteilte Konzilsakte gehört zu den zuerst 1072 von Erzbischof Lanfrank von Canterbury produzierten urkundlichen Beweisen der Canterburyer 45 Partei, in meinem Buche Fälschungen Lanfranks habe ich sie übersehen. Die Hand des Fälschers ist deutlich zu erkennen. Doch ist, wie mich dünkt, nicht nur das Protokoll, sondern auch einiges in den Voten echt, vgl. Levison a. a. O.). In Northumbrien fand W. bei seiner Rückkehr einen sehr übeln Empfang. Ein Witenagemot unter Vorsitz König Ekfriths erklärte die von ihm vorgelegten Aktenstücke für gefälscht und verurteilte ihn zu 50 neun Monaten Haft, Stephanus c. 34—38. Und wenn diese Strafe ihm auch teilweise erlassen wurde, so ward er doch genötigt in die Verbannung zu gehen, ebd. c. 39. Er wandte sich zunächst nach Mercia, darauf, als König Ekfrith auch da ihn nicht duldete, ca. 681 nach dem immer noch heidnischen Sussex, c. 40. Hier begann er sofort wieder mit Erfolg den Heiden zu predigen und erhielt als Lohn dafür von König Aedilwalch 55 zur Anlage eines Klosters und Bischofsitzes das Gebiet von Selsey, ebd. c. 41, Baeda 4, 13. Als dann 685 sein Freund Kaedwalla sich in Wessex der Herrschaft bemächtigte und auch Sussex eroberte, ließ er sich in Wessex nieder und erlangte auch hier bald so großen Einfluß, daß Kaedwalla nach der Eroberung von Wight ihm daselbst 300 Hufen Landes schenkte. W. selbst ging zwar darauf nicht nach Whight, aber er sandte an seiner 60

Statt den Priester Hiddila, um dem Heidentum auch in diesem seinem letzten Asyl im Lande der Angelsachsen den Garaus zu machen, Stephanus c. 42, Baeda 4, 16. Diese Verdienste W.s um die Ausbreitung des Glaubens bewogen Erzbischof Theodor von Canterbury auf einer Konferenz zu London 686 sich wieder mit W. zu versöhnen, Stephanus c. 43. Wichtiger war, daß inzwischen sein alter Gönner Alchfrith in Northumbrien die Herrschaft übernommen hatte. So erhielt er 686 nicht nur seine Klöster und Güter in Mercia wieder, sondern durfte auch endlich in die Heimat zurückkehren. Hier übernahm er zunächst die Verwaltung der erledigten Bistümer Herham (bis 25. August 687) und Lindisfarne (bis Ostern 688). Darauf setzte er durch, daß der König die Bischöfe von York und Ripon verjagte und die beiden Bistümer zu einer Diöcese für ihn vereinigte. Aber das genügte ihm noch nicht: er trachtete mit aller Zähigkeit danach, ganz Northumbrien wieder seiner Jurisdiktion zu unterwerfen und weigerte sich eben darum die decreta Theodori archiepiscopi aus den Jahren 678—686 anzuerkennen. Darüber kam er bald in Konflikt mit den anderen northumbrischen Bischöfen und schließlich, als er sich weigerte, in die Wiederherstellung des Bistums Ripon zu willigen, auch mit König Alchfrith. Schon 691 sah er sich genötigt, Northumbrien wieder zu verlassen, Stephanus c. 45. Er wandte sich wieder nach Mercia und fungierte dort bis auf weiteres als Bischof. Aber auch hier muß er Anlaß zum Streite gegeben haben. Denn 702 beschloß ein „Konzil" zu Oustrefelda (Easterfild, Yorkshire?), ihn all seiner Besitzungen in Northumbrien und Mercia verlustig zu erklären. Nur das Kloster Ripon sollte er behalten, falls er sich verpflichte, dessen Grenzen nie ohne Erlaubnis König Alchfriths zu verlassen, Stephanus c. 47. Er antwortete auf diesen Beschluß mit einer erneuten Appellation an den Papst. Daraufhin ward er mit all seinen Anhängern exkommuniziert, ebd. c. 49. Aber das hinderte ihn nicht, etwa Ende 703 nach Rom zu reisen. Auch hier hatte er jedoch wenig Glück. Papst Johann VI. verfügte: Erzbischof Berchtwald von Canterbury solle aufs ernstlichste versuchen, den alten Streit auf einer englischen Synode beizulegen. Nur wenn das nicht gelinge, sollten die Parteien in Rom zu einer endgiltigen Verhandlung erscheinen, ebd. c. 54. W. war über dies Ergebnis so enttäuscht, daß er den Wunsch äußerte in Rom sein Leben zu beschließen, ebd. c. 45. Aber der Papst nötigte ihn zur Rückkehr in die Heimat. Dort verstand er sich wohl oder übel endlich 706 auf dem „Konzil" am Flusse Nidd zu einem für seinen zähen Ehrgeiz freilich stark demütigenden Frieden: Er erhielt die Klöster Ripon und Herham und ward zugleich als Bischof von Herham anerkannt, ebd. c. 60. Das war das ganze Ergebnis seines 38jährigen Kampfes um die geistliche Herrschaft über ganz Nordengland. Er starb am 24. April 710 zu Oundle in Northamptonshire, einem der zahlreichen Klöster, die er in Mercia gegründet hatte und zu eigen besaß, und ward in Ripon bestattet, ebd. c. 64 f. — In der Vita des Stephanus nimmt W.s Kampf um die geistliche Alleinherrschaft im Northumbrien den breitesten Raum ein, und W. wird dabei immer als ein wahrer Heiliger geschildert, der mit vorbildlicher Geduld und Standhaftigkeit für das Recht und für Rom streitet. In Wahrheit stritt er nicht für das Recht und für Rom, sondern für sich selber. Das erkannte man auch in Rom sehr wohl und darum erklärte man sich auch in Rom im Prinzip für die Kirchenpolitik Canterburys. Aber was Stephanus und W. als Hauptsache erschien, erscheint unter dem historischen Gesichtspunkte betrachtet nur als eine interessante Episode. W.s weltgeschichtliche Bedeutung beruht 1. darauf, daß er 664 in dem mächtigsten der damaligen englischen Reiche die römische Partei zum Siege geführt und die römischen Ordnungen einschließlich der regula Benedicti nördlich des Humber eingebürgert hat, 2. darauf, daß er in Sussex die Macht des Heidentums gebrochen, und 3. darauf, daß er im Lande der Friesen dem Christentum den Boden bereitet und die Aufmerksamkeit seiner Landsleute auf Friesland gelenkt hat: Willibrord ist aus seinem Kloster zu Ripon hervorgegangen, Suidberkt hat von ihm Ende 692 oder Anfang 693 in Mercia die Bischofsweihe erhalten, Baeda 5, 11.

H. Böhmer.

Wilhelm von Champeaux, Scholastiker, später Bischof von Chalons s. M., gest. 1121. — Quellen: Abälard, Hist. calamitatum und verstreute Notizen bei vielen Schriftstellern des 12. Jahrhunderts. Litteratur: Histoire littéraire de la France X, 307—316; Prantl, Gesch. d. Logik im Abendland II, 128—131, 1861; Michaud, Guill. de Ch. et les écoles de Paris; Patru, Will. Camp. de natura et de origine rerum placita, Paris, Didot 1847; Cousin, Oeuvres inédits d'Abélard a. v. O.; Hauréau, Hist. de la philosophie scolastique I, 320—344, Paris 1872; G. Lefèvre, Les variations de Guill. de Champ. et la question des universaux, étude suivie des documents originaux in: Travaux et mé-

moires de l'université de Lille, 1898. Als Anhang: Guill. Camp. sententiae vel quaestiones XLVII, p. 21—79.

W. v. Ch. (a Campellis, nach seinem Geburtsort in der Nähe von Melun) genoß den Unterricht des Philosophen Manegold (Hist. litt. de la France IX, Paris 1750, p. 280—90, wohl zu unterscheiden, wie Giesebrecht: über Magister Manegold von Lautenbach SMA 1868, II, 297—330 nachgewiesen hat, von dem bekannten, hierarchischen Vorkämpfer M. v. L.), des Ansellus von Laon und Roscellins. Später trat er zu Paris bei Notre Dame als Lehrer der Dialektik und Rhetorik auf, stand bei Ludwig VI. in gutem Ansehen und wurde Archidiakonus der Pariser Diöcese. Auch Abälard war eine Zeit lang sein Schüler, aber eben dieser bereitete ihm nicht geringen Verdruß. Er bekämpfte eine Hauptthese Wilhelms und nötigte ihn sie aufzugeben, ja selbst zu bekämpfen. Dadurch geriet Wilhelm, wenn wir Abälards Bericht trauen dürfen, in solchen Mißkredit bei den Scholaren, daß er fast alle Schüler verlor und sich von der Lehrthätigkeit ganz zurückzog. Er schloß sich darauf der Gemeinschaft der Regularkleriker des hl. Viktor an, die ihr Haupthaus in Marseille hatte, bei Paris aber eine kleine Niederlassung besaßen, deren Ruhm jedoch bald gewaltig aufstieg. Hier nahm Wilhelm nach ein paar Jahren, durch die Aufforderung von Scholaren gedrängt, seine Lehrthätigkeit wieder auf und hielt jetzt besonders theologische Vorlesungen, in der Zeit von 1110 bis 1113. In dem letzteren Jahre wurde er zum Bischof von Chalons s. M. gewählt, womit die letzte Periode seiner Thätigkeit beginnt.

Der vorhergehenden Zeit gehört wohl die geringe litterarische Hinterlassenschaft an, die wir von Wilhelm besitzen. Sie ist um so kleiner, als ein paar unter seinem Namen abgedruckte Traktate aller Wahrscheinlichkeit nach andern Verfassern angehören, nämlich De origine animae (Martène, Thesaurus novus anecdotorum V, 881—82; MSL 163, 1043—45) das dem Ansellus von Laon zugehört (s. Lefèvre p. 2) und der Dialogus seu altercatio cuiusdam Christiani et Judaei de fide catholica (MSL 163, 1039—40), den Martène und die hist. litt. d. l. Fr. ihm mit guten Gründen absprechen, obwohl Michaud p. 530f. ihn zu verteidigen versucht hat. Dagegen wußte man schon im 17. Jahrhundert, daß sich in französischen Handschriften Fragmente Wilhelms finden; Cousin hat über die eine davon Bibl. nation. nr. 18113 in dem dritten Anhang zu den ouvres inéd. d'Ab. näher berichtet; die reichere, Bibliothèque de Troyes 425, hat Ravaisson in dem Catalogue des manuscrits des bibliothèques des departements II, 191—92 beschrieben. Patru und Michaud haben Einzelnes veröffentlicht, ein vollständiger Abdruck ist aber erst von Lefèvre a. a. O. gegeben worden; es sind 47 kleinere und größere Bruchstücke, die sich mit anderen Stücken älterer und neuerer Autoren in einem Buche pancrisis i. e. totus aureus (*πάγχρυσος*) verbunden finden.

Doch werden in diesen Stücken wesentlich nur theologische Fragen behandelt und sie geben uns keine Auskunft über die philosophische Hauptfrage, die geschichtlich mit dem Namen Wilhelms verbunden ist. Über diese sind wir ganz an Abälard gewiesen, der in der hist. calamm. und an mehreren Stellen der Dialektik davon redet, wobei freilich bei manchen dieser Stellen, in denen nur ein magister noster oder ein mag. n. V. genannt wird, fraglich bleibt, ob sie sich auf Wilhelm v. Ch. beziehen (was Prantl S. 128f. A. 102 in Frage stellt, während Cousin und ihm folgend Hauréau es ohne weiteres annehmen. Die Hauptstelle ist Hist. calamm. MSL 178, 119, wo Abälard sagt: erat autem (Guilelmus) in ea sententia de communitate universalium ut eandem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse astrueret individuis, quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas. Abälard hat dagegen u. a. eingewendet, daß wenn die ganze Menschheit in Sokrates, ebenso aber auch in Plato sei, es unmöglich erscheine, daß Sokrates in Rom, Plato in Griechenland sei. Durch seine Argumente habe er den Wilhelm genötigt seine Ansicht aufzugeben und zu behaupten, dieselbe Sache (res, in diesem Falle also die humanitas) sei in den einzelnen Individuen nicht essentialiter, sondern individualiter (nach anderer Lesart indifferenter) vorhanden. Was aber Wilhelm um die Achtung der Schüler gebracht und diese von ihm abwendig gemacht habe, sei eben der Umstand gewesen, daß er in einer so wichtigen und viel erörterten Frage sich so schwankend und unsicher gezeigt habe. Auf eine nähere Erörterung der Ansichten Wilhelms, wie sie besonders Prantl und Hauréau angestellt haben und die ohne Weitläufigkeit nicht möglich ist, können wir hier nicht eingehen, dagegen müssen wir bemerken, daß Lefèvre auf Grund einer gelegentlichen Äußerungs Wilhelms in seinem ersten Fragment geglaubt hat, ihm noch eine dritte und zwar nominalistische Ansicht für seine spätere Zeit beilegen zu müssen.

Denn hier behauptet Wilhelm, daß die Worte „unum et idem“ im strengen Sinne nur von derselben Person, wenn sie mit verschiedenen Namen benannt wurde, wie Petrus und Kephas, Paulus und Saulus ausgesagt werden können, dagegen sei die Menschheit, wie sie verschiedenen Personen zukomme, nicht unum et idem, sondern nur similis. Da aber jede Erörterung des Begriffes similis an der betreffenden Stelle fehlt, so scheint mir die Schlußfolgerung Lefèvres doch viel zu schnell zu sein.

Wie es damit auch stehen möge, so viel scheint aus dem Wechsel der Ansichten Wilhelms, den er, so viel wir sehen können, nicht gründlich zu rechtfertigen wußte, hervorzugehen, daß er eine hervorragende Gabe, schwierige Fragen gründlich und überzeugend zu erörtern, nicht besessen habe. Und ebendies beweisen auch, m. E., die nun veröffentlichten theologischen Fragmente. Wilhelm zeigte hier vielmehr eine Scheu, sich auf allzu schwierige Fragen einzulassen, und beruft sich auf den Glauben oder auf das überlegene Wissen Gottes (I, IV, V, VI, XXVIII). Dennoch findet sich in ihnen manches Bemerkenswerte, so die (abälardische) Behauptung, daß Sünde nur auf dem Willen oder der Zustimmung beruhe (XXI); die Auseinandersetzungen über die Erbsünde (XXII—XXV, XXVII, XXVIII), über die Altarsakramente (XI), wo er es für eine Häresie erklärt, den Genuß des Sakraments unter einer Gestalt zu verwerfen, da Christus in jedem Teile vollständig empfangen werde, dabei aber den Genuß unter beiden Gestalten als Regel voraussetzt, von der nicht abgewichen werden dürfe außer bei kleinen Kindern, denen man nur den Wein geben könne; auch über die Ehe (XLIII).

Überhaupt werden wir, ungeachtet des vorher Bemerkten, uns Wilhelm v. Ch. nicht als talentlos denken dürfen; dagegen spricht sowohl das Verlangen von Schülern, das ihn zur Wiederaufnahme seiner Lehrthätigkeit drängte, wie der begeisterte Brief, den ein Deutscher (Cod. Udalr. b. Jaffé, Bibl. rer. Germ. V S. 285 Nr. 160) über ihn nach seiner Heimat richtete.

Endlich ist aus der Zeit seines Bischoftums in Chalons uns auch noch Einiges bekannt. Einesteils hat er bei den Verhandlungen des Jahres 1118 mit Kaiser Heinrich V. eine nicht unbedeutende Rolle gespielt, indem er dem Kaiser vorstellte, wie dieser durch Aufgeben des Investiturrechtes keine Verminderung seiner Macht erleiden werde, und sich auf das Beispiel der französischen Bischöfe berief, die ohne Investitur unweigerlich dem Könige ihre Lehnspflichten leisteten — was auf den Kaiser augenscheinlich Eindruck machte (s. den Bericht Hessos Cod. Udalr. Jaffé, Bibl. rer. Germ. V S. 353 f. vgl. Giesebrecht, Gesch. d. deutschen Kaiserzeit III, 910 ff.). — Von besonderem Interesse ist ferner das Verhältnis Wilhelms zu der jungen Stiftung Clairvaux und ihrem Abte Bernhard. Wilhelm hatte diesen kennen gelernt, als er ihm (während der Abwesenheit des Bischofs von Langres, in dessen Diöcese Clairvaux lag) zur Weihe präsentiert wurde, und hatte sogleich eine innige Hochschätzung und Zuneigung zu dem jungen Manne gefaßt. Er hat später, als er sah, wie Bernhard sich durch das Übermaß seiner Askese aufrieb, sich von den Cistercienseräbten erbeten, daß Bernhard für ein Jahr unter seine Obedienz gestellt wurde, und ihn dadurch genötigt, sich seinen Anordnungen in Betreff besserer Körperpflege zu fügen. Es wird uns auch erzählt, daß die Brüder in Clairvaux, als ihnen bei ihrer schweren Arbeit ihr ärmliches Mahl ganz vortrefflich schmeckte, darüber in Sorge gerieten, die Frucht ihrer Askese zu verlieren. Als sie einst diese Bedenken dem Bischof vortrugen, verwies er sie auf das Beispiel des Elisa, der ein bitteres Mahl durch Mehl schmackhaft gemacht habe, und fügte hinzu „Wenn eure Nahrung einigen Geschmack hat, so verdankt Ihr es der Gnade Gottes. Esset also unbesorgt und mit Dankbarkeit. Das im Geiste des Ungehorsams oder des Unglaubens verweigern, würde heißen, dem Geiste Gottes widerstehen“ (Vit. Bernh. I, 7, 36. 37). So erhalten wir von Wilhelm von Ch. das Bild nicht gerade eines hervorragenden Forschers, wohl aber eines gut unterrichteten, praktisch tüchtigen, einsichtsvollen und wohlwollenden Mannes. S. M. Deutsch.

Wilhelm von Conches, Naturphilosoph des 12. Jahrhunderts, gest. um 1154. — Seine Schriften s. unten. Ueber ihn handeln die Histoire littér. de la France Bd XII; Charma, Guillaume de Conches 1857; Hauréau, Singularités historiques et littéraires, Paris 1861, p. 231—266; R. L. Poole, Illustrations of the history of the medieval thought, London 1884, p. 124 ff.; Prantl, Gesch. der Logik II, 127; C. Werner, Die Kosmologie und Naturlehre des scholast. Mittelalters mit bes. Beziehung auf Wilhelm v. Conches, SWA, Philosoph.-hist. Cl. Bd 75 (1873), S. 309—403; H. Reuter, Gesch. d. Aufklärung im MA. II (1877), 6 ff.; O. Zöckler, Gesch. d. Beziehungen zw. Theol. u. Naturwiss. I (1877), 411 f.

1. Wilhelm stammte aus Conches in der Normandie, wo er gegen Ende des 11. Jahrhunderts geboren sein wird. Er hat in Chartres gelehrt an der Schule des

Bernhard Sylvester (vgl. C. Schaarschmidt, Joh. Saresberiensis, 1862, S. 73 ff.; Reuter II, 4 ff.). Hier hat Johannes von Salisbury bei ihm gehört, der ihn als „Grammatiker“ bezeichnet (Metal. I, 5. 24; II, 10). Aber seine Schriften zeigen uns, daß er besonders für die Fragen der Naturphilosophie interessiert war. Theologe ist er nicht gewesen; daraus daß er die Trinitätslehre Abälards wiederholt — nicht die Versöhnungslehre (s. unten) —, läßt sich keine tiefergehende Übereinstimmung mit Abälard erschließen (gegen Poole p. 125 f. Hauréau p. 248 ff.). Wilhelm steht noch auf dem Boden der älteren platonischen Anschauung, er wandte diese, im Anschluß an Platos Timäus, auf die Probleme der Naturphilosophie an. Nach dem Ketzerprozeß wider Abälard hat Wilhelm von Thierry auch unseren Wilhelm bei dem hl. Bernhard denunziert wegen gewisser Irrlehren (die Annahme einer Weltseele, die sabellianische Trinitätslehre, die Dämonenlehre und die Schöpfung Evas, s. Tissier, Bibl. Cisterc. IV, 127 ff. u. dazu Wilh. de philos. mundi I, 15. 18. 20. 23). Daraufhin schrieb W. sein Dragmaticon, in dem er im ganzen die Anschauungen seiner früheren Schrift nur in eine andere Form, die des Dialogs, kleidete, aber die Neuerungen des Ausdruckes und unkatholische Gedanken der ersten Schrift zurückzunehmen erklärte. Nach der Chronik Alberichs (Bouquet, Recueil des hist. des Gaules et de la France XIII, 703) ist er um das Jahr 1154 (hoc tempore) gestorben. Er starb in Paris nach dem Lobgedicht, das Philipp, Abt von Bonne Espérance (gest. um 1180) auf ihn verfaßte (s. Bulaus, Hist. univ. Paris. II, 743). Hier heißt es: Gallia suspirat radio privata sereno — — Fit sine Guillelmo, fit sine sole dies.

2. Folgende Schriften Wilhelms sind auf uns gekommen: 1. Quatuor libri de elementis philosophiae oder De philosophia mundi. Dies Werk ist dreimal, aber immer unter fremdem Namen, gedruckt, nämlich in Bedas Opera II, 311—343 (Basel 1563), in der Lyoner Maxima bibliotheca patrum Bd XX, 995—1020 als Werk des Honorius Augustodunensis, und als das Werk des Wilhelm v. Hirschau u. d. T. Philosophicarum et astronomicarum institutionum Guilielmi, Hirsgauiensis olim abbatis, libri tres, Basel 1531, 4°. Ersteres ist seit lange bekannt, auf die zweite Fundstelle hat zuerst Ch. Jourdain, auf die dritte Prantl aufmerksam gemacht. Wenn man beobachtet, daß die Irrlehren, die Wilhelm von Thierry unserem Wilhelm vorwirft, alle in diesem Werke stehen, sowie daß es fraglos dasjenige seiner früheren Werke ist, auf das das Dragmaticon Bezug nimmt, so ist seine Abfassung durch Wilhelm unzweifelhaft, dem es zudem auch in einigen Handschriften beigelegt wird, s. Hauréau p. 238. Wunderlicherweise hat Prantl das Wilhelm von Hirschau beigelegte Werk diesem belassen wollen, wiewohl er das unter Bedas und Honorius Namen gehende Werk, das mit jenem so gut wie völlig identisch ist, unserm Wilhelm zuschreibt (SMA 1861, s. dagegen V. Rose, Litt. Centralbl. 1861, 396; Poole p. 346 ff.). 2. Dragmaticon philosophiae, gedruckt mit dem Titel: Dialogus de substantiis physicis confectus a Wilhelmo Aneponymo philosopho, Straßburg 1567 in 8° (nicht 1566, wie oft angegeben wird), und mehrfach handschriftlich erhalten (Hauréau p. 246). Dieselbe Schrift ist auch unter dem Titel Philosophia secunda in zwei Handschriften der Münchener Hof- und Staatsbibliothek erhalten (Halm, Catal. cod. lat. I, 1 p. 117; I, 3 p. 197). 3. Glossen über den platonischen Timäus, handschriftlich erhalten s. Hauréau p. 242 ff., Auszüge bei Cousin, Ouvrages inéd. d'Abélard p. 644 ff.; vielleicht sind es die Glossulae nostrae in Platonem, die Wilh. Philos. mundi I, 15 erwähnt. 4. Ein Kommentar zu Boëtius' Schrift De consolatione philosophiae, ebenfalls nur handschriftlich vorhanden s. Hauréau p. 246, Auszüge bei Jourdain in Not. et extr. des manuscrits XX, 2 (1862). — Damit ist die Reihe der zweifellos echten Schriften erschöpft. Philos. mundi IV, 41 giebt Wilhelm seine Absicht kund, grammatische Ergänzungen zu Priscian zu schreiben. Hauréau meint, diese Schrift in den anonymen Glossae super Priscianum de constructione, die sich in einer Handschrift von St. Germain dem Kommentar zu Plato anschließen, entdeckt zu haben (p. 244 f.). Noch sind zwei Schriften unter Wilhelms Namen überliefert, eine Philosophia secunda und eine Tertia philosophia, aus denen Cousin Auszüge hat drucken lassen in den Ouvr. inéd. d'Abél. p. 699 ff. Beide scheinen aber nur Auszüge aus dem Dragmaticon, das auch den Titel Philosophia secunda führte (s. oben), zu sein (Poole p. 354). Die Hildebert von Lavardin beigelegte Schrift Moralis philosophia de honesto et utili mag nach Hauréau (Not. et extr. 1890, I, p. 100 ff.) Wilhelm gehören. Die älteren Litterarhistoriker erwähnen noch eine Schrift Magna de naturis philosophia, die um 1474 in drei Bänden Fol. gedruckt sein soll, allein weder dieser Druck noch eine Handschrift dieses Werkes hat sich auffinden lassen. Es dürfte also eine

Verwechselung etwa mit der Schrift De universo Wilhelms von Auvergne, wie Hauréau (p. 235) annimmt, vorliegen. Ebenso wird die Angabe von einem Traktat Wilhelms De opere sextae diei entstanden sein aus einer Überschrift, die Vincenz von Beauvais im Speculum naturale l. 19 einem Excerpt aus Wilhelm gegeben hat, da diese Überschrift den Anfang eines neuen Bandes des Speculum eröffnete (Hauréau p. 236; Schaarschmidt a. a. O. S. 76; Poole 356ff.).

3. Die Schule von Chartres verfolgte eine andere Tendenz als Abälard. Nicht um die dialektische Aussöhnung von Vernunft und Glauben handelte es sich in ihr, sondern um die Vermehrung des menschlichen Wissens und um die Erkenntnis der unverhüllten Wahrheit. Diesen Geist atmet schon die Schrift des Bernhard Sylvester De mundi universitate (ed. Barach und Wröbel, 1876). Auf dieser Bahn hat sich auch Wilhelm von Conches bewegt. Er verachtet die magistri, nihil de philosophia scientes, die dann, was sie nicht wissen, für unnütz erklären (Philos. mundi I praefat.). Nicht für Narren schreibt er, ist ihm doch der Beifall der Menge gleichgiltig, und nicht um schöne Worte handelt es sich ihm, sondern um die nackte Wahrheit: soli veritati insudabimus, malumus enim promittere nudam veritatem quam palliatam falsitatem (ib. II praef. IV praef.). Er ist nicht Theologe, sondern Philosoph. Die Philosophie umfaßt alles: philosophia est eorum, quae sunt et non videntur, et eorum, quae sunt et videntur, vera comprehensio (ib. I, 1). Wie Plato will er auf dem Wege reiner Erkenntnis das Weltall von Gott bis zu dem Menschen verstehen. Nicht den Kirchenvätern, sondern den Philosophen und Naturforschern meint er folgen zu sollen in den Fragen der natürlichen Erkenntnis: in eis, quae ad fidem catholicam vel ad morum institutionem pertinent, non est fas Bedae vel alicui alii sanctorum patrum — citra scripturae sacrae autoritatem — contradicere, in eis tamen, quae ad philosophiam pertinent, si in aliquo errant, licet diversum affirmare (Dragmat. III, p. 65). Wie Abälard beugt er sich also vor der Autorität der Schrift, aber er sieht darin keinen Widerspruch wider die Schrift, wenn man das erklärt, was sie nur behauptet. Zudem sind die Einzelheiten der Schöpfungsgeschichte nicht ad litteram zu verstehen. Scharf wendet er sich dabei gegen diejenigen, die selbst die vires naturae nicht kennen und deshalb auch die übrigen zu Genossen ihrer ignorantia machen wollen, nolunt eos aliquid inquirere, sed ut rusticos nos credere nec rationem quaerere. Nos autem dicimus, in omnibus rationem esse quaerendam. Er verhöhnt jene Leute: si inquirentem aliquem sciant, illum esse haereticum clamant, plus de suo caputio praesumentes quam sapientiae suae confidentes (Phil. mundi I, 23). — Aber wie Berengar und Abälard hat auch dieser Herold der Wissenschaft sich schließlich vor der kirchlichen Autorität gebeugt und das, was der fides catholica in seinem Buch (der philos. mundi), quem in iuventute nostra . . . composuimus, widerspricht, verdammt. Verba enim non faciunt haereticum, sed defensio. — Christianus sum, non academicus.

Der Grund der Welt ist Gott als potentia operandi, sapientia und voluntas. Das nennen die sancti: tres personas, vocabula illis a vulgari propter affinitatem quandam transferentes, vocantes potentiam divinam patrem, sapientiam filium, voluntatem spiritum sanctum (phil. mundi I, 5). Die göttliche Macht hätte genügt, die Menschen aus der Gewalt des Teufels zu entreißen, aber Gott wollte, daß seine Weisheit Mensch werde, da die Gottheit so dem Teufel verborgen blieb, und dieser sich an ihr vergriff und dadurch der potestas commissa über den Menschen iuste verlustig ging: ex divinitate salvare posset et ex humanitate diabolum lateret (I, 13). — In dem Weltzusammenhang wird Gottes Weisheit und Macht offenbar (I, 5), aber die Entstehung und den Bestand der Welt schildert Wilhelm als einen rein natürlichen Prozeß. Die Körperwelt setzt sich zusammen aus den Elementen. Nach Constantin dem Afrikaner wird definiert: elementum est simpla et minima pars alicuius corporis, simpla ad qualitatem, minima ad quantitatem (I, 21). Diese Elemente sind in allen Dingen, je nachdem aber, welche vorwiegen, entstehen die Materie oder die Elementarkörper: Erde, Wasser, Luft und Feuer. Das Feuer steigt nach oben, die Erde sinkt nach unten. Das Feuer hat seinen Ort demnach ganz oben, die Erde ganz unten. Dazwischen liegen Luft und Wasser (I, 21). Sofern das Ganze der Welt diese vier Elemente in sich faßt, kann es den vier Bestandteilen des Eies verglichen werden: mundus enim ad similitudinem ovi est dispositus, namque terra est in medio ut vitellus in ovo, circa hanc est aqua ut circa vitellum albumen, circa aquam est aer ut panniculus continens albumen, extra vero concludens

omnia est ignis ad modum testae ovi (IV, 1). — Die feurigen Gestirnkörper bewegen sich und erwärmen die Luft und durch diese das Wasser. Aus dem erwärmten Wasser gingen dann Vögel und Fische hervor (I, 22). Indem die Feuchtigkeit stellenweise von der Wärme aufgesogen wird, entsteht das Land. Aus dem kochenden Schlamm der Erde gehen die Tiere hervor. Wiegt bei dieser Mischung das Feuer vor, so entstehen die cholerischen Tiere, wie der Löwe; wiegt die Erde vor, die melancholischen Tiere, wie Ochs und Esel; wenn aber das Wasser, so die phlegmatischen Tiere, wie das Schwein. Aus einem Teil der Erde aber, in dem sich die vier Elemente gleichmäßig mischten, entstand der menschliche Körper. Weil diese Mischung selten ist, entstand nur ein Mensch. Nah bei dieser Stelle nun, wo die Mischung etwas anders, nämlich kälter war, entstand dann das Weib, **quia calidissima frigidior est frigidissimo viro** (I, 23). Aus dieser Kälte des Weibes versteht sich, daß es nicht so gut verdaut wie der Mann, die dadurch entstehende **superfluitas** wird durch die Menstruation fortgeschafft (IV, 13). — Die Weltkörper sind in stetiger Bewegung, und zwar bewegt sich das Firmament d. h. der Himmel mit seinen Fixsternen in entgegengesetzter Richtung wie die Planeten, da sonst die Bewegung der letzteren zu heftig würde (II, 25). Die Erde hat Kugelgestalt, da sonst die Tageszeit überall auf Erden dieselbe sein müßte und überall dieselben Sterne sichtbar sein müßten (IV, 1). Die Stellung der Erde zur Sonne bedingt die Jahreszeiten, die sich aus dem verschiedenen Verhältnis von Wärme und Feuchtigkeit ergeben (II, 26 f.). Diese Differenz bringt auch die vier Temperamente des Menschen hervor. Mehr Wärme und weniger Feuchtigkeit charakterisiert den Choleriker, mehr Feuchtigkeit und weniger Wärme den Phlegmatiker, mehr Trockenheit und weniger Wärme den Melancholiker, das gleiche Verhältnis beider den Sanguiniker. Die Choleriker werden lang wegen der Wärme und schlank wegen der Trockenheit, die Sanguiniker lang wegen der Wärme und fett wegen der Feuchtigkeit, die Phlegmatiker werden wegen der Kälte klein, und dick wegen der Trockenheit, die Melancholiker wegen der Trockenheit schlank und wegen der Kälte klein. Aber freilich können **ex accidente** diese natürlichen Beschaffenheiten modifiziert werden, indem etwa Choleriker und Melancholiker durch Ruhe und reichliche Nahrung fett, oder Sanguiniker und Phlegmatiker durch Arbeit und Enthaltsamkeit schlank werden (IV, 20). — Der Mensch besteht aus Seele und Leib. Die Seele ist das rein geistige nur dem Menschen eignende Vermögen **discernendi et intelligendi** (IV, 29). Sie ist nicht vermischt mit dem Körper, aber mit ihm verbunden, **ita quia tota in omnibus partibus est corporis** (IV, 32). Von dieser geistigen Seele sind zu unterscheiden die **virtutes naturales**, die **spiritalis** und die **animalis virtus**. Diese steigen auf und nieder in den Arterien und Nerven. Der eigentliche Sitz der **virtus spiritalis** ist das Herz, der **virtus animalis** das Gehirn (IV, 22). Wenn nun der **naturalis spiritus** durch die vom Gehirn ausgehenden Nerven bis zu den Augen kommt, nimmt er die Farben und Formen von den Gegenständen auf und trägt sie in die **phantastica cella**, so entsteht das Sehen (IV, 26). Wenn dagegen die Luft erschüttert wird, so führt sie diese Erschütterung durch ihre verschiedenen Teile hindurch fort bis zu dem schallbeckenartigen Ohr, dadurch wird der **spiritus animalis** erregt und steigt durch die Nerven zum Ohr, empfängt hier den Laut und trägt ihn in die **logistica cellula**, so entsteht das Hören (IV, 28). Wenn nun der Mensch schläft, so erfüllt ein feuchter vom Körper aufsteigender Dampf die Nerven, daher sieht und hört der Schlafende nicht (IV, 21). Aber dieser Dampf wird immer feiner, bis er zum Herzen kommt. Er erweitert das Herz einerseits, um seine Wärme zu mäßigen, er zieht es andererseits aber auch zusammen, um die **superfluitates** auszuscheiden. Jetzt wird er **spiritalis virtus** (Atmung) genannt, er steigt dann zum Gehirn empor und wird **animalis virtus** (IV, 22). So ist es eine Lebenssubstanz, die aus dem Leib hervorgeht und ihn durchdringt und belebt und alle Lebensfunktionen in ihm hervorbringt, soweit sie animalischen Charakter tragen. Dazu tritt dann die geistige Seele, deren Wesen im Intellekt liegt.

Diese Bemerkungen müssen hier genügen, um eine Vorstellung von der Naturanschauung Wilhelms zu geben, s. Genaueres bei Werner a. a. O. Im allgemeinen schließt sich Wilhelm dem platonischen Timäus an (vgl. Zeller, Philos. d. Griechen II, 1⁴, 791 ff.), aber er erweitert und modifiziert Platos Anschauungen nach der gelehrten Tradition des früheren Mittelalters und macht auch von den Schriften Constantins des Afrikaners mehrfach Gebrauch. Im einzelnen ist manches dabei interessant, zumal wenn man es mit den aristotelischen Gedanken etwa Alberts vergleicht. Vor allem aber ist bemerkenswert der untheologische, prinzipiell naturalistische Standort, den Wilhelm wählt und nach Kräften einhält. Er lehrt uns eine der Strömungen kennen, die die Voraus-

setzung ausmachen für die vermittelnden Tendenzen Abälards und die den Anlaß gaben zum Kampf wider „die vier Labyrinthe Frankreichs". R. Seeberg.

Wilhelm Durandus der Ältere, Kanonist, gest. 1296. — Litteratur: Joh. Trithemius, De scriptoribus ecclesiasticis, in: Opera historica, Francof. 1601; Jac. Quétif u. Jac. Echard, Scriptores ord. Praedicator. I. Paris. 1719; Sarti, Maurus, De claris Archigymnasii Bononiensis Professoribus a saec. XI usque ad saec. XIV, Tom. I, Pars I, Bonon. 1769; v. Bethmann-Hollweg, Der Zivilprozeß des gemeinen Rechts in geschichtlicher Entwickelung. VI, Bonn 1874, S. 203 ff.; Schulte, Geschichte der Quellen und Litteratur des kanonischen Rechtes, II, Stuttgart 1877, S. 155 ff.

Wilhelm Durandus (Durantis, Duranti) der Ältere, auch nach seinem vornehmsten Werke (s. unten) Speculator genannt, ist im Jahre 1237 in Puimisson bei Beziers geboren. Er studierte in Bologna unter Bernhard von Parma, dem Verfasser des „Apparatus ad Decretales Gregorii IX." (gest. 1263), das kanonische Recht und trat vielleicht schon dort, sicher aber in Modena selbst lehrend auf. Indessen kann seine rein wissenschaftliche Thätigkeit nicht lange gedauert haben, denn bald finden wir ihn in hervorragenden Ämtern am päpstlichen Hofe, vielfach mit wichtigen diplomatischen Aufgaben betraut. Schon unter Clemens IV. (1265—1268) erscheint er als Auditor generalis causarum Palatii apostolici und päpstlicher Subdiaconus und Capellanus, indem er gleichzeitig Kanonikate in Chartres, Beauvais und Narbonne bekleidete. 1274 war er mit Gregor X. auf dem Konzil zu Lyon, wo er die dort publizierten Konstitutionen (s. Bd VII, S. 125, 34 ff.) verfaßt hat; 1278 hatte er im Namen Nikolaus' III. die Huldigung der Romagna und der Stadt Bologna entgegenzunehmen; 1281 wurde er von Martin IV. für diese neu erworbenen Gebiete zum Vicarius in spiritualibus und 1283 zum Comes et rector generalis (Statthalter) bestellt. Nachdem er in dieser Stellung sich ausgezeichnet bewährt und in den Kämpfen gegen den Ghibellinenführer Gui de Montefeltro auch militärische Talente gezeigt hatte, wurde er 1286 zum Bischof von Mende (Südfrankreich) gewählt, trat indessen erst 1291 die Regierung seines Bistums an. 1295 sollte er Erzbischof von Ravenna werden, lehnte aber diese Würde ab; doch mußte er aufs neue die Statthalterschaft in der Romagna und auch in der Mark Ancona übernehmen, wo wieder ghibellinische Unruhen entstanden waren. Die Hoffnungen, die man auf den ehemals so glücklichen Staatsmann gesetzt hatte, erfüllten sich diesesmal aber nicht. Er konnte der Aufrührer nicht Herr werden und starb schon im folgenden Jahre, am 1. November 1296, als er sich gerade zur Beratung neuer Maßnahmen in Rom befand. In der Kirche S. Maria sopra Minerva liegt er begraben. — Seiner Thätigkeit entsprechend sind seine Schriften vorwiegend praktisch gerichtet. Sein Hauptwerk ist das 1. „Speculum iudiciale" (Hain, Repert. bibliographicum, Stuttgart 1826: Nr. 6504—6517), das die ganze geistliche gerichtliche Thätigkeit wie in einem Spiegel schauen lassen soll. Das theoretische kanonische Recht, sagt Durandus, sei so oft und so gründlich behandelt, daß man es nicht neu zu bearbeiten, sondern nur zusammenzustellen brauche, dagegen bedürfe die praktische Seite des Rechts, die Darstellung des Prozesses und des Formularwesens, einer Bearbeitung. Er behandelt dann in vier Büchern zuerst die Rechtspersonen, Richter, Kläger und Angeklagte, dann die vorbereitenden Akte, den Gang des Strafprozesses selbst und endlich die praktische Anleitung zur Vornahme aller für das Verfahren wichtiger Akte, zeigt also, wie das geistliche Recht von der päpstlichen Kurie bis hinab zum niedrigsten Richter gehandhabt worden ist. An dem Werk, das namentlich bedeutsam ist durch die zahlreichen Mitteilungen des Verfassers aus seinem eigenen Amtsleben und das den größesten Einfluß ausgeübt hat, hat Durandus wohl über zwanzig Jahre auf dem Höhepunkte seines Lebens gearbeitet. 2. Das „Breviarium sive Repertorium" (Hain a. a. O. Nr. 6518—6520) giebt eine solche Zusammenstellung des kanonischen Rechts, wie sie Durandus bei der Darlegung der Aufgabe seines „Speculum" angedeutet hat (s. oben). Der Stoff ist unter die einzelnen Titel der Dekretalen (s. Bd X S. 11 ff.) geordnet. Weniger wichtig sind: 3. der „Commentarius super V libris Decretalium" (Fani, Apud Jac. Moscardum, 1569), eine Erklärung zu den oben erwähnten von Durandus verfaßten Konstitutionen von Lyon (vgl. Bd X S. 14, 58 ff.); 4. Der Apparat zu der Konstitution „Cupientes" (Lib. VI Decret. Bonif. I, Tit. VI, cap. 16) Nikolaus' III. (nur handschriftlich; vgl. Schulte a. a. O. S. 155, Anm. 44) und 5. Das Pontificale, eine Anleitung zur Vornahme bischöflicher Weiheakte. Dagegen ist von größester Bedeutung: 6. Das „Rationale divinorum officiorum" (Hain a. a. O. Nr. 6461—6503; Augsburg 1470, Rom 1473 und 1477, Ulm 1473 und 1475, Venedig 1609, Antwerpen

1614 u. ö.), die erste vollständige Darstellung des ius liturgicum, das in acht Büchern behandelt: a) das Kirchengebäude mit seinen Teilen und die Weihehandlungen einschließlich der Sakramente; b) den Klerus bis zum Bischof; c) die geistlichen Ornamente, Gewänder u. dgl.; d) die Meßliturgie; e) die kirchlichen Tageszeiten; f) den besonderen Ritus der einzelnen Sonntage des Kirchenjahres in der Advents-, Fasten-, Osterzeit u. s. w.; g) die Festtage; h) die Berechnung der Kirchenzeiten und den kirchlichen Kalender (Computus ecclesiasticus; vgl. Bd IX S. 715 ff.). Noch heute steht es als Quellenwerk in bestem Ansehen. **Ferdinand Cohrs.**

Wilhelm Durandus der Jüngere, Kanonist, gest. 1331. — Litteratur: Sarti, Maurus, De claris Archigymnasii Bononiensis Professoribus, Tom. I, Pars I, Bonon. 1769, S. 395 f.; Schulte, Geschichte der Quellen und Litteratur des kanonischen Rechtes, II, Stuttgart 1877, S. 195; R. Scholz, Die Publizistik z. Z. Philipps d. Sch. und Bonifaz VIII., Stuttgart 1903, S 210.

Wilhelm Durandus der Jüngere war der Neffe des Wilh. Durandus Speculator, folgte diesem als Bischof von Mende am 18. Dezember 1296 und starb auf der Rückkehr von einer im Auftrage des Papstes Johannes XXII. und Philipps VI. von Frankreich an den Hof des Sultans unternommenen Reise zu Cypern 1331. Sein Buch „De modo celebrandi concilii et corruptelis in ecclesia reformandis" (gedruckt in: Tractatus illustrium Juris consultorum, Bd XIII, T. 1, Venedig 1584, Bl. 159 ff.) hatte im Mittelalter großes Ansehen, namentlich weil man es dem Speculator zuschrieb, wie denn der ältere und jüngere Durandus häufig verwechselt worden sind. **Ferdinand Cohrs.**

Wilhelm von Hirschau s. d. A. Hirschau Bd VIII S. 139, 37.

Wilhelm von Malmsbury, Geschichtschreiber, gest. um 1143. — Werke: 1. Gesta Regum Anglorum und Historia Novella ed. Savile, SS post Bedam 1596, p. 20 ss., Hardy, London 1840, MSL 179, p. 955 ss.; W. Stubbs in Rolls Series 1887–89, Excerpte MG SS 10, p. 449 ss. 484 ss.; 13, 134 s. 2. Gesta Pontificum Anglorum, l. 1—5 ed. Hamilton in Rolls Series 1870 nach Wilhelms Autograph; l. 1—4 ed. Savile a. a. O. p. 111 ss., l. 5 Wharton, Anglia sacra 2, 1, danach MSL 179, p. 1441 ss., Excerpte MG SS 10, p. 454 ss.; 13, 136 ss. 3. Vita s. Dunstani ed. Stubbs, Memorials of St. Dunstan, Rolls Series 1874. 4. Liber de antiquitate Glastoniensis ecclesiae ed. Gale, Historiae Britannicae SS XV, Oxoniae 1691, vol. 2, danach MSL 179, p. 1681 ss., Wharton, Anglia Sacra vol. 2, Hearne, Adam of Domerham vol. 1. 5. Vita s. Wulstani episcopi Wigorniensis ed. Henschen, A SS Maii 6. p. 79 ss, Wharton a. a. O., danach MSL 179, p. 1733 ss. 6. Epistola ad Petrum monachum de vita et scriptis Johannis Scoti, Fragment, ed. Hale in der praefatio zu Scotus de divisione naturae 1681, MSL 122, p. 92, Stubbs preface zu Gesta Regum p. CXXVIII. — Noch nicht gedruckt 7. Collektaneen historischen und juristischen Inhalts, darunter eine Abschrift des Breviarium Alarici mit Noten und Zusätzen des Autors, Autograph (?) in der Bodlejana, Beschreibung und Proben bei Stubbs p. CXXXI. 8. Eine Sammlung von Traktaten verschiedenen Inhalts, Hs. Harlejan 3969. 9. Explanatio Lamentationum Hieremiae, Proben bei W. de Gray Birch, Life of W. Malmsbury und Stubbs p. CXXII. 10. Liber de miraculis s. Mariae, Proben bei Stubbs p. CXXIV. 11. Abbreviatio librorum Amalarii de ecclesiasticis officiis; Prolog und Epilog ed. P. Allix, Determinatio Joannis Parisiensis de corpore Christi, London 1686, p. 82, MSL 178, p. 1771 ss., Stubbs p. CXXVIII. — Zweifelhaft ist die Echtheit folgender Schriften: 1. Liber de miraculis beati Andreae, Proben bei Stubbs p. CXX. 2. Passio s. Indracti, Hs. Oxford Digby 112, Stubbs p. CXVIII. 3. Sammlung von theologischen Traktaten, Hs. Oxford Balliol 79. — Verloren oder verschollen: 1. Chronica, tres libelluli, cf. Historia Novella, praefatio. 2. Vita s. Patricii. 3. Miracula s. Benigni, cf. de antiquitate Glaston. praefatio. 4. Itinerarium Joannis abbatis (von Malmsbury 1140), Fragmente bei Leland, Collectanea ed. 1774, 3, p. 272; vgl. Stubbs p. XXXVIII. 5. De serie evangelistarum, vario carminis genere, libri 15. — Litteratur: W. de Gray Birch, Life and writings of William of Malmsbury in Transactions of the royal society of literature, new series vol. 10; Stubbs in Gesta Regum, preface; Kate Norgate in Dictionnary of National biography 61, p. 351 ss.

Geboren um 1090 in Südengland als Sohn eines Normannen und einer Engländerin kam W. schon in zartem Alter in das Kloster Malmsbury, als dessen Bibliothekar er nach Dezember 1142 gestorben ist. Außer Logik, Medizin und Ethik studierte er schon in seiner Jugend eifrig die älteren Geschichtsbücher und, da ihm diese auf die Dauer nicht genügten, begann er schließlich selber Geschichte zu schreiben, Gesta Regum l. 2, Prologus. In den Gesta Regum Anglorum, vollendet 1125, und in der verschollenen Chronica behandelte er die Geschichte Englands von der Ankunft der Angeln und

Sachsen bis zum Jahre 1125, doch hielt er für gut, auch aus der Geschichte des fränkischen und deutschen Reiches mancherlei mitzuteilen; dazu gehören in Buch 5 die wichtigen Abschnitte über die Kämpfe und den Friedensschluß Heinrichs V. mit den Päpsten. In den **Gesta Pontificum Anglorum**, vollendet ebenfalls im Jahre 1125, lieferte er gleichzeitig einen Auszug und eine Art Fortsetzung zu Bädas **Historia ecclesiastica** (Geschichte der Bistümer und Klöster von Südengland Buch 1, 2; von Nordengland Buch 3; von West- und Mittelengland Buch 4; Geschichte Aldhelms und des Klosters Malmsbury Buch 5). Auf die Bitte der Mönche von Glastonbury verfaßte er darauf eine Reihe von Schriften über die Heiligen und die Geschichte dieser Abtei: **Vita Dunstani, Vita Patricii, Miracula Benigni, Passio Indracti, Liber de antiquitate Glastoniensis ecclesiae.** Wohl um dieselbe Zeit übertrug er auf Antrag des Konvents von Worcester die von dem dortigen Mönch Colemann (gest. 1115) in englischer Sprache verfaßte Biographie des Bischofs Wulstan (gest. 1095) ins Lateinische. Darauf wandte er sich theologischen Studien zu (vgl. die **Explanatio Lamentationum Jeremiae**). Aber sehr bald kehrte er wieder zur Geschichte zurück: Beweis die zweite Recension der **Gesta Regum**, verfaßt ca. 1140, und deren Fortsetzung, die **Historia Novella**; hier handelt er zuerst ganz kurz über die letzten 10 Jahre König Heinrichs I. 1125—1135, dann ausführlich über den Thronstreit nach dem Tode dieses Königs bis zur Flucht der Kaiserin Mathilde aus Oxford im Dezember 1142. Über der Vorarbeit an der in Aussicht gestellten weiteren Fortsetzung ist er gestorben. — Wilhelm nahm seine Aufgabe sehr ernst. Er las nicht nur alle historischen Werke, die er für seine Zwecke brauchen konnte, er studierte auch die englischen Gesetze, sammelte Urkunden, Briefe, Gedichte, Traditionen aller Art und suchte sich über die Ereignisse der Zeitgeschichte bei so gewichtigen Zeugen, wie Bischof Roger von Salisbury, Heinrich von Winchester, Earl Robert von Gloucester zu informieren. Dazu strebte er redlich nach Unparteilichkeit und bemühte sich endlich auch seine Bücher durch eine Fülle freilich oft recht zweifelhafter Anekdoten und eine elegante, ja oft gequält elegante Diktion gebildeten Laien, wie Earl Robert von Gloucester, schmackhaft zu machen. Am wertvollsten sind natürlich die Schriften, die er der Zeitgeschichte gewidmet hat: das 5. Buch der **Historia Regum** und die **Historia Novella**.

H. Böhmer.

Wilhelm von Ockam s. Ockam Bd XIV S. 260.

Wilhelm von St. Amour, gest. um 1272. — Buläus, Hist. univ. Paris III; Dupin, Nouv. bibl. des auteurs eccl. X.; Hist. litt. de la France XIX, p. 197, XXI, 468; Corneille St. Marc, Etude sur G. de St. A. Lons le Saulnier 1865; Fleury, Hist. eccl. XII, Nimes 1779; Thomas Aquino, Opusculum contra impugnantes dei cultum et religionem; Bonaventura, Libellus apologeticus in eos qui ordini fratrum minorum advertantur; De paupertate Christi contra mag. Guillelmum.

Wilhelm von St. Amour, geboren in dem französischen Jura (damals zu Burgund gehörend und demnach vom deutschen Reiche abhängend), war in der Mitte des 13. Jahrhunderts Doktor der Theologie an der Universität von Paris, welche er gegen die Uebergriffe der beiden Bettelorden, Dominikaner und Franziskaner, verteidigte. Damals war die Pariser Universität in voller Blüte; sie zählte Tausende von Schülern aus aller Herren Ländern, und war eine Macht im Staate geworden. Die neugegründeten und im vollen Aufschwung begriffenen Bettelorden suchten beide ihren Einfluß auch in der Wissenschaft geltend zu machen, und ergriffen darum jede Gelegenheit, um in der Universität, wo sie, seit 1230, je einen der zwölf Lehrstühle der theologischen Fakultät inne hatten, immer festeren Fuß zu fassen. So benutzten sie einen Tumult der Studierenden, welche von der königlichen Scharwache arg mißhandelt worden waren und eine dadurch veranlaßte Unterbrechung der Vorlesungen, um neue Privilegien zu gewinnen. Anfänglich wurden sie vom Papste unterstützt. Die Universität, die sich bedroht sah, ließ einen energischen Aufruf an alle Bischöfe ergehen, in welchem es unter anderem heißt: „Die Pariser Schule ist der Grundstein der Kirche; wird er gelockert, so steht das ganze Gebäude in Gefahr zusammenzustürzen". Innocenz IV. sah doch endlich ein, daß den Übergriffen der Mönche Einhalt gethan werden müsse, und in einer Bulle von 1254 wahrte er die Rechte der Weltgeistlichkeit und der Bischöfe. Jedoch starb er 14 Tag darauf, und die Bettelmönche nahmen Rache, indem sie diesen jähen Tod als ein Gottesgericht darstellten. Auch wurden sie von seinem Nachfolger Alexander IV. in Schutz genommen. Der König Ludwig IX. war ihnen ohnehin gewogen; er sah sie gerne in

seiner Umgebung und besuchte oft ihre Klöster; er selbst führte ein so mönchisch-asketisches Leben, daß sein Kaplan und Biograph Wilhelm von Chartres von ihm sagte, seine Sitten seinen **non solum regales, sed regulares.** Die Universität jedoch war keineswegs gesonnen die Waffen zu strecken; in Wilhelm von St. Amour fand sie einen glänzenden Vertreter und die Bettelmönche einen gewaltigen Gegner. Mit ätzendem Witze und mit einer für seine Zeit wahrhaft staunenerregenden Schriftkenntnis, eröffnete dieser, in Rede und Schrift, einen ordentlichen Feldzug wider die „Pappelarden“ (pappelards) — so nannte er die Mönche; — sein Witz und sein humoristischer Stil gewann ihm die Gunst des Volkes; die Bischöfe, die selbst in ihren Rechten verletzt waren, standen auf seiner Seite, wenn sie auch nicht offen für ihn einzutreten wagten; er durfte es sogar wagen, in öffentlicher Rede den König selbst anzugreifen, dem er den Vorwurf macht, daß er sich von den Mönchen leiten lasse. Nicht ganz mit Unrecht hat man ihn als einen Vorgänger von Rabelais und Pascal bezeichnet. Im Jahre 1256 schrieb er sein Buch **De periculis novissimorum temporum, Opera Const.** (Paris) 1632 in 4°, in welchem er die Aussprüche Christi wider die Pharisäer auf die Mönche anwendet, die er geradezu als Vorgänger des Antichrists bezeichnet. Er greift sonderlich das Bettlerleben dieser rüstigen Leute an: „Wollen die Bischöfe dem Predigen dieser falschen Apostel ein Ende machen, so können sie nichts Besseres thun, als ihnen den Unterhalt abzuschneiden, denn wenn sie einmal keine Gaben mehr empfangen, wird ihr Predigen bald aufhören. — Fragt man, ob es denn eine Sünde sei, seine Notdurft zu erbetteln, so antworte ich: Diejenigen, welche vom Bettel leben wollen, werden zu Schmeichlern, Verleumdern und Lügnern. Man sagt es gehöre zur Vollkommenheit, alles für Christum zu verlassen und dann betteln zu gehen; ich aber sage, daß die Vollkommenheit darin besteht, daß man alles lasse und Jesu nachfolge, indem man seine guten Werke thut, das ist indem man arbeitet, und nicht indem man bettelt. Will jemand vollkommen sein, der lebe, nachdem er alles verlassen hat, von seiner Hände Arbeit, oder trete in ein Kloster, das für ihn sorge. Nirgends erfährt man, daß Jesus Christus und seine Apostel gebettelt hätten; sie hätten wohl das Recht gehabt, sich von den Völkern, die sie unterwiesen, erhalten zu lassen; dennoch arbeiteten sie mit ihren Händen für ihren Unterhalt. Die menschlichen Gesetze verurteilen rüstige Leute, die betteln gehen. Hat die Kirche bei einigen **regulares** den Bettel erlaubt, oder vielmehr geduldet, so geht daraus nicht hervor, daß man ihn auf immer erlauben solle, der Autorität St. Pauli zuwider. Die Erlaubnis, die die Kirche irrtümlich gewährt hat, sollte sie, nach erkannter Wahrheit, widerrufen“. — Sodann schildert er die Kennzeichen der Verführer und falschen Apostel, eine beißende Satire auf die Bettelmönche. — Das Volk war ganz für Wilhelm von St. Amour gewonnen; auch die Bischöfe unterstützten ihn, wiewohl insgeheim. Doch hatte er gewaltige Gegner, wie den Dominikaner Thomas Aquinas und den Franziskaner Bonaventura. Seine Sache wurde vor dem Papste in Anagni gerichtet; die Bettelmönche trugen den vollsten Sieg davon. Thomas Aquinas war selbst nach Rom gereist um die Anklage zu führen. St. Amours Schrift wurde zum Feuer verurteilt, und er selbst aus Frankreich verbannt; der König bestätigte alles, und der Widerstand der Universität ward auf lange Zeit gebrochen; erst nach Alexanders IV. Tod konnte sie wieder aufatmen. Im Jahre 1263 durfte auch St. Amour nach Paris zurückkehren und seine Vorlesungen wieder halten. Er starb ungefähr 1272. Man weiß nichts Genaueres von seinen letzten Lebensjahren. Außer dem **Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum** schrieb W. v. St. Amour noch **Liber de Antichristo et ejusdem ministris.** Seinen ätzenden Witz konnten die Bettelorden 300 Jahre nachher noch nicht verschmerzen, denn sie ließen noch unter der Regierung Ludwigs XIII. eine Auflage der Schriften von Wilhelm v. St. Amour vernichten.

C. Pfender.

Wilhelm von Tyrus s. am Schluß des Bandes.

Wilhelmiter. — Quellen und Litteratur: 1. Für die Wilhelmiter vom Monte Vergine: Helyot, Geschichte der Klöster und Ritterorden, Leipzig 1754, VI, 143–149; Heimbucher, Orden und Kongregationen der katholischen Kirche, Paderborn 1896, I, 127, s. dort weitere Litteratur. 2. Für die Wilhelmiter von Maleval: A SS Boll. Febr. 10 Vita Guillelmi magni per Albertum scripta mit der Dissertation von Henschen; Helyot, Geschichte der Klöster und Ritterorden VI, 168–179; Heimbucher, Orden und Kongregationen I, 444, s. dort weitere Litteratur.

Wilhelmiter heißen die Mitglieder zweier Orden: 1. die Benediktinereremiten von Monte Vergine, einem bei Avellino gelegenen hohen Berge, auf dem 1123 der hl. Wil-

helm von Vercelli in Piemont (gest. 1142) das Nonnenkloster errichtete. Der Orden, der vom Papst Alexander III. mit der Regel Benedikts bestätigt wurde, verbreitete sich in zahlreichen Mönchs- und Nonnenklöstern über Italien. Die Kleidung der Ordensmitglieder war weiß. Da die Zucht im Orden am Ende des 16. Jahrhunderts sehr darniederlag, ließ ihn Papst Clemens VIII. 1596 durch Peter Leonardi einer Reformation unterziehen. Jetzt besteht nur noch das Nonnenkloster des Ordens Montevergine.

2. Mit diesen Wilhelmitern haben nichts zu thun die Schüler des hl. Wilhelm von Maleval, der ein Zeitgenosse Wilhelms von Vercelli war. Von seinem Leben steht nur fest, daß er sich als Einsiedler 1153 zunächst auf der Insel Lupocavio bei Pisa, dann, als er von dort vertrieben wurde, 1155 im Gebiete von Siena, im Bistum Grosseto in einem öden, steinigen Thal, stabulum Rhodis, später Malavalle genannt, niederließ. Hier fand er 1156 in Albrecht einen Genossen, der sein Leben und die Institutionen, nach denen er mit dem hl. Wilhelm lebte, aufschrieb. Nach dem Tode Wilhelms am 10. Februar 1157 setzte Albrecht mit einem gewissen Rainald das strenge Eremitenleben fort, in dem sie fast ohne Unterbrechung fasteten und barfuß gingen. Die Kongregation verbreitete sich über Italien, Frankreich, Deutschland, wo Grevenbroich ihr Hauptkloster wurde, und Flandern. Aber bereits Gregor IX. mäßigte 1229 ihre Strenge, erlaubte ihnen Schuhe zu tragen und gab ihnen die Regel Benedikts. Innocenz IV. gewährte dem Orden Privilegien und erließ 1248 eine Bulle, wonach die Wahl des Generalpriors nur mit einmütiger Übereinstimmung aller Brüder statthaben sollte. Als aber Papst Alexander IV. 1256 den Bettelorden der Augustinereremiten durch Vereinigung einer Reihe kleiner Eremitengenossenschaften zu begründen unternahm, wollte er auch die Wilhelmiter mit in diesen Orden einbeziehen und ihm die Regel Augustins vorschreiben. Da sich aber der größere Teil der Wilhelmiter dem widersetzte, so ließ er ihnen schließlich ihre Selbstständigkeit, so daß der Orden des hl. Wilhelms nach der Regel Benedikts weiter fortbestand. Allerdings gingen eine Reihe von Klöstern und Ordensgenossen zu dem neuen, mit reichen päpstlichen Privilegien ausgestatteten Bettelorden der Augustinereremiten über. 1435 erlangten die Wilhelmiter, die damals in 3 Provinzen, Toskana, Deutschland, Flandern eingeteilt waren, vom Konzil von Basel die Konfirmation ihrer Privilegien. In Deutschland gingen die meisten Klöster des Ordens in den Orden der Augustiner über, das Kloster Grevenbroich in Jülich wandte sich 1654 den Cisterciensern zu, deren Tracht die Wilhelmiter trugen. Das einzige Kloster der Wilhelmiter in Frankreich zu Paris, das, weil es bis 1238 den Serviten gehört hatte, das Kloster der Weißmäntel hieß, wurde 1618 der Benediktinerkongregation des hl. Maurus inkorporiert. Die italienischen Klöster waren bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts sämtlich zu Grunde gegangen, Mallavalle bereits 1564 zur Kommende umgewandelt. Am Anfang des 18. Jahrhunderts gab es nur noch 12 Klöster in Flandern. Während des 18. Jahrhunderts sind auch diese verschwunden.

Endlich sei noch bemerkt, daß ein angeblich vom Herzog Wilhelm dem Frommen von Aquitanien 887 gegründeter Ritterorden der Wilhelmiter nie existiert hat und auch alle Beziehungen Wilhelms von Maleval zu dem Herzogshause von Guyenne von Helyot (S. 169ff.) im Anschluß an den Bollandisten Henschen als legendarisch erwiesen sind.

G. Grützmacher.

Willehad, Bischof von Bremen, gest. 789. — Hauptquelle ist die Vita S. Willehadi, episcopi Bremensis, früheste Ausgabe Phil. Caesaris triapostolatus septentrionis sive vitae et gesta SS. Willehadi, Ansgarii et Rimberti, Colon. 1642; dann bei Mabillon AS O. Ben. Bd III, 2, S. 364ff.; in den MG SS II, S. 378—390 von Pertz. Als Verfasser eines Anhangs nennt sich Ansgar; daß er auch der Verfasser der Vita sei, sagt Adam von Bremen, I, 33 und wurde früher allgemein angenommen. Die Bestreitung dieser Annahme durch Dehio (s. u.) hat allgemeine Zustimmung gefunden; Adami gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum usque ad a. 1072, MG SS VII, S. 267 ff. herausgeg. v. Lappenberg; Rettberg, KG. Deutschl., Bd II, S. 450—455 und 537; Klippel, Lebensbeschreibung des Erzbischofs Ansgar (Bremen 1845); Wattenbach, Deutschlands Gesch.-Quellen im MA., 7. Aufl., I, S 296; Ebert, Gesch. d. Litt. des MA. II, S. 340; Dehio, Gesch. des Erzbisth. Hamburg-Bremen, I, S. 12ff.; Hauck, KG. Deutschl. II, S. 350ff.; Moll, KG. der Niederlande I, S. 168f.; Tappehorn, Das Leben des hl. Willehad, Dülmen 1901.

W. wurde wahrscheinlich im 3. Jahrzehnt des 8. Jahrhunderts in Northumberland geboren und stammte aus einer angelsächsischen Familie. Er hatte bereits die Presbyterweihe erhalten, als er sich entschloß, die Heimat zu verlassen, um den Friesen das Evangelium zu predigen; das geschah gegen Ende der Regierung des Königs Alchred, 765

bis 774. Seine Missionsthätigkeit begann W. in Dokkum, an der Stelle, wo am 5. Juni 754 Bonifatius erschlagen worden war. Die Bevölkerung bestand zum Teil aus Christen, zum Teil aus Heiden. Die ersteren nahmen ihn freundlich auf, auch die Bekehrung der letzteren schritt bald zusehends fort. Als ihn aber der Wunsch, einen bisher noch gänzlich heidnischen Boden aufzusuchen, über die Lauvers in das östliche Friesland, den Gau Hugmerke, trieb, erregten seine Predigten die Wut des Volkes, und kaum entging er dem Tode dadurch, daß auf die Vorstellung einiger Gutgesinnten zur Erforschung des Götterwillens das Los über ihn geworfen ward, was günstig ausfiel. Besseren Erfolg hatte er anfangs an einem dritten Orte, Drenthe, bis der Eifer, mit welchem einige seiner Schüler die heidnischen Heiligtümer in der Umgebung zerstörten, auch hier die Heiden so sehr erbitterte, daß sie die Missionare überfielen und verjagten.

Mittlerweile hatte Karl der Große von W.s erfolgreicher Missionsthätigkeit gehört. Er rief ihn daher im Jahre 780, als er die Sachsen für hinlänglich besiegt hielt, zu sich und übertrug ihm die Verkündigung des Christentums und die Organisation der Kirche in dem ausgedehnten Gaue Wigmodia an der unteren Weser, wo außer den Sachsen auch die benachbarten Friesen seiner Obhut übergeben wurden und später der Kirchensprengel von Bremen entstand. Zwar hatte er nur die Würde eines Presbyters, weil das Volk, wie ausdrücklich bemerkt wird, keine Bischöfe als fränkische Beamte neben den Grafen unter sich dulden wollte; aber er übte die Thätigkeit eines Bischofs: er gründete Kirchen und bestellte Priester an denselben. Der Gau schien für das Christentum gewonnen.

Aber schon im Jahre 782 wurden diese Fortschritte durch den vom Sachsenherzoge Widukind angestifteten Aufstand unterbrochen, welcher sich über einen großen Teil Norddeutschlands erstreckte und erst mit der Schlacht an der Hase im Osnabrückschen endete. W., zur Flucht gezwungen, entkam zu Schiffe nach Friesland; allein mehrere seiner Gehilfen und Freunde wurden getötet. Die Biographie nennt den Presbyter Folkard und den Grafen Emmigg im Gaue Leri, Benjamin im Oberrustrigau an der Weser, den Kleriker Atreban im Ditmarschen und Gerwald mit mehreren Genossen in Bremen. Die Getauften wurden allerorten zum Abfall vom christlichen Glauben genötigt.

W. sah, daß eine Fortsetzung seiner Missionsarbeit zunächst unmöglich sei; er entschloß sich deshalb zu einer Reise nach Rom, welche er gemeinsam mit Liudger, der bis dahin in Dokkum gewirkt hatte, machte (Adam. Gest. Hamb. eccl. pontif. I, c. 12, S. 9). Beide fanden bei dem Papste Hadrian I. liebreiche Aufnahme und ermutigenden Zuspruch. Als dann Liudger von Rom nach Monte Cassino ging, um in den Orden der Benediktiner zu treten, kehrte W. nach Deutschland zurück und ließ sich in Echternach bei Trier nieder, wo sich allmählich eine Anzahl der aus Sachsen vertriebenen Priester sammelte. Zwei Jahre lang führte er dort mit litterarischen Arbeiten, namentlich dem Abschreiben der Briefe des Paulus, beschäftigt, das Leben eines Mönchs. Als Widukinds Taufe im Jahre 785 neue Thätigkeit an der Unterweser möglich machte, eilte W. noch im Winter desselben Jahres nach Eresburg, dem jetzigen Stadtberge an der Diemel, zum Könige, um mit seiner Zustimmung in sein früheres Arbeitsfeld zurückzukehren. Damals verlieh ihm der König die Zelle Justina (entweder Justine im Dep. Ardennes oder Mont Jutin im Dep. Haute Saône) um ihm in Zeiten der Not eine Zufluchtsstätte zu sichern.

Mit treuem Eifer begann nun W. seine erneuerte Thätigkeit für die Verbreitung des Christentums im Gau Wigmodia. Seine nächste Sorge war neben der Predigt die Wiedererrichtung der Kirchen, die Neuordnung der Gemeinden. Bisher hatte er in dem ihm angewiesenen Sprengel nur als Presbyter gewirkt; jetzt, da die Sachsen völlig unterworfen schienen, stand nichts mehr im Wege, ihm die Bischofswürde zu übertragen. Daher berief ihn Karl der Große nach Worms, wo er ihn am 13. Juli 787 zum Bischof weihen ließ. Dadurch wurde der Stellung, welche W. bisher thatsächlich einnahm, die in der Kirche herkömmliche Form gegeben. Der Missionssprengel W.s, das Land zwischen der Mündung der Elbe und der Ems wurde die Grundlage des Bistums Bremen, dessen Konstituierung freilich erst etwas später zum Abschluß kam. Die Stiftungsurkunde des Bistums bei Adam I, 13, S. 10 ff. ist unecht; der Versuch Hüffers, Korv. Studien S. 93 ff., sie als aus echten Bestandteilen zusammengesetzt zu retten, ist undurchführbar (s. Tangl, MJÖG XVIII, S. 53 ff.).

W. wählte Bremen als Sitz und baute dort die Domkirche; am 1. November 789 wurde sie eingeweiht; wenige Tage danach, 8. November, starb der Bischof zu Blexen unterhalb Vegesack. Der Leichnam W.s wurde von Blexen nach Bremen gebracht und im Dome feierlich bestattet. Der Bischof Willerich, sein Nachfolger, versetzte denselben von da nach einer im Süden beim Dome erbauten Kapelle, aus der ihn jedoch Ansgar in die

Mutterkirche zurückführte. Wie die Zeitgenossen ihm schon im Leben Wunderthaten zuschrieben, so legten sie solche auch seinen Gebeinen bei. Im Anhang zu der Vita W.s sind vierunddreißig solcher an seinem Grabe geschehener Wunder aufgezählt, die manche historische und geographische Überlieferungen aus jener Zeit enthalten. Sein Gedächtnis wurde jährlich zweimal, am 13. Juli und am 8. November (den Tagen seiner Weihe und seines Todes), in der Kirche von Bremen festlich begangen. (**Klippel †**) **Hauck.**

Willensfreiheit. — I. Geschichtliche Darstellungen und Monographien zur Einführung und Orientierung: Gaß, Geschichte der christl. Ethik, 1881—87; Luthardt, Die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältnis zur Gnade in ihrer geschichtl. Entw. dargestellt, 1863; Otto, Die Freiheit des Menschen, ihr Wesen und ihre Schranken, 1872; Julius Müller, Lehre v. der Sünde, 1839 (1878). — Scholten, Der freie Wille, 1874 (Verteidigung des Determinismus gegen Hoekstra, mit eingehenden historischen Kritiken [Gegen Scholten: Gloatz in d. ThStK 1874]). — Paul Rée, Die Illusion der Willensfreiheit, 1885; Knoller, Das Problem der Willensfreiheit in der jüdischen Religionsphilosophie, 1884; Otto Liebmann, Ueber d. individuellen Beweis für d. Freiheit des Willens, 1866. — Bräutigam: Leibniz und Herbart über Willensfreiheit, 1882; Landerl (Linz), Herbarts Lehre vom freien Willen, 1874; David, Die Willensfreiheit bei Beneke, 1904; Keller, Spinoza u. Leibniz über Willensfreiheit, 1847; Wahn, Krit. v. Lotzes Lehre von der Willensfreiheit (ZsPh, Bd. 94). Ueber Kants Lehre v. d. Freiheit: Gebhardt, 1885; Falckenberg, ZsPh 1879; Kreyenbühl, Ph. Mo.-H. 1882. — Dunkmann (Stolp), Das Problem der Freiheit in der gegenwärtigen Philosophie und das Postulat der Theologie, 1899. — Theodor Weber, Luthers Schrift De servo arbitrio, ThStK 1878; Kattenbusch, Luthers Lehre vom unfreien Willen u. von der Prädestination, nach ihren Entstehungsgründen unters., 1875 und 1905. Manche historische Belehrung bieten auch folgende systematische Arbeiten: Oskar Pfister (Zürich), Die Willensfreiheit; eine kritisch-systematische Untersuchung, Berlin 1904; Seitz (kath.), Willensfreiheit und moderner psychologischer Determinismus, 1902; W. v. Roland (kath.), Die Willensfreiheit und ihre Gegner, 1905; Mack, Kritik d. Freih.-Theorien, München 1906. — Aus d. ält. Litteratur: Marheineke: Ottomar, Gespräche über Augustins Lehre von Freiheit u. Gnade (Berlin u. Stettin) 1821; Daub, Darst. u. Beurt. d. Hypothesen in Betreff der Willensfr., Altona 1834; Sartorius, Die lutherische Lehre vom Ursprung des fr. Willens (in Briefen), Gött. 1821. — Hugo Sommer, Ueber das Wesen und die Bedeutung der menschl. Freiheit und deren moderne Widersacher, 2. Aufl. 1885; Paul Michaelis, Die Willensfreiheit, 1896; Külpe, Die Lehre vom Willen in der neueren Psychologie, 1888.

II. Hauptwerke von ausgesprochen deterministischer Richtung: Herbart, Freiheit des menschlichen Willens, 1836; Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik I, 1839; A. Bain, Liberty and necessity; Mill, Ind. Logic, II, 6; Schleiermacher, Lehre v. d. Erwählung; und ihm folgend: Romang, Willensfreiheit u. Determ., 1835, u. H. Ritter, Das Böse und seine Folgen, 1839, (2.) 1869. Scharf calvinistisch: Ebrard, Prädestinationsfrage, 1840. Ferner Scholten, Rée (s. oben), und: Petersen, Willensfreiheit, Moral und Strafrecht, 1905; Hoche (Prof. d Medizin in Straßb.), Die Willensfreiheit vom Standpunkt der Psychopathologie; „Grenzfr. d. Seelen- u. Nervenlebens", 1902; Waldem. Meyer, Die Wahlfr. des Willens in ihrer Nichtigkeit dargelegt, 1886 (ThStK 1885). Lesenswert: Renard, Ist der Mensch frei? (A. d. Französ. [Reclam]). Das gelesenste aller „deterministischen" Bücher: J. C. Fischer, 2. Aufl. 1871 (Die Fr. d. m. W. und d. Einh. der Naturgesetze), macht das Vergnügen der Widerlegung leicht, bietet aber manches interessante Material gerade für den apologetischen Gebrauch.— Von älterer Litt. gehört hierher: Spinozas Ethik; Voltaire, Le philosophe ignorant, 1766; Robinet, De la nature, 1744. Vgl. Fr. A. Lange, Gesch. d. Mat. I, 318 ff.: Briefwechsel über das Leben der Seele (anonym), 1713; Priestley, The doctrine of philosophical necessity, 1777. — Endlich vom moralstatistischen „demographischen" Standpunkt: Quételet („Tugenden und Laster sind Produkte wie Vitriol und Zucker"); R. Owen, Rat. System of society, 1839; Buckle, Hist. of civilization (d. v. A. Ruge); Drobisch, Moralische Statistik und Willensfreiheit, 1867; Duboc, Trieblehre v. Standp. des Determ. (Beitr. z. ethischen Mechanik).

III. Ausgesprochene Verteidiger der Willensfreiheit (außer Pelagius, Isaac von Antiochien, dem Buche Praedestinatus im 5. Jahrh., Laur. Valla, Erasmus 1525, dem Jesuiten Dion. Petavius 1643 gegen die Jansenisten): William King, De origine mali, 1704; Crusius, Metaphysik; und: Anweisung z. vernünftigen Leben, 1744; Price, Letters on materialism and philos. necessity, 1878; Bockshammer, 1821; Secrétan, Philos. de la liberté, 1849; Schellwien, Kausalität u. Freiheit. Der Wille die Lebensgrundmacht, 1859; Fouillée, La liberté et le déterminisme, 2. éd. 1884. Neben Liebmann, Sommer (s. o.), Schellwien, Fouillée bietet die wertvollste Apologie der Freiheit: Bolliger, Die Willensfreiheit, eine neue Antwort auf eine alte Frage, 1903. Hingegen ist das vielcitierte langtitelige Buch von J. H. Witte (z. T. gegen Goering) unbrauchbar. Originell, wenngleich mehr kantig als kantisch: Schmöle (Assessor in Frankf. a. M.), Unvergänglichkeit und Freiheit der Individualität. Ein zwingender Beweis für die seelische und körperliche Fortd. d. Persönl. nach dem Tode und die

Existenz eines unser ganzes Dasein beherrschenden Naturgesetzes der Freiheit, — auf Grund der Erkenntnis des Zeitbegriffs [im kantischen Sinne], 1897. Endlich: Graue, Sebstbewußtsein und Willensfreiheit, eine Grundvoraussetzung der christlichen Lebensanschauung, 1901; Hazard, Briefe an Mill über Verursachung und Willensfreiheit, 1875; Fahrion, Das Problem der Willensfr., ein neuer Versuch s. Lösung, Heidelb. 1904; Wahle, Eine Verteid. d. Willensfreiheit [als „Universaldeterminismus"], ZfPh. Bd 92. Eine vorzügliche naturwissenschaftliche Begründung der Freiheit des Willens giebt in den „Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens" der Wiener Professor Adamkiewicz, Die Großhirnrinde als Organ der Seele, 1902.

IV. Sonstige belehrende Werke, die sich den genannten Kategorien nicht leicht einordnen lassen: Leibniz' Theodicee, Kants Kritik der praktischen Vernunft, Fichtes Bestimmung des Menschen; Schelling, Ueber das Wesen der menschl. Freiheit; Hegel, Rechtsphilosophie (§ 4); Lotzes Mikrokosmus; Wundts Psychologie; Vatke, Die menschliche Freiheit im Verh. z. Sünde und zur göttl. Gnade, 1841; A. v. Oettingen, Moralstatistik und christl. Sittenlehre, 1867; C. Goering, Menschl. Freiheit u. Zurechnungsfähigkeit, 1876; Sigwart, Begriff des Wollens im Verh. z. Begr. d. Ursache, 1879; G. Zart, Bem. zur Theorie der menschl. Freiheit, 1883; Windelband, 12 Vorles. über Willensfreiheit, 1904 (2. Aufl. 1907); Ribot, Der Wille (8. Aufl.), 1893; Münsterberg, Die Willenshandlung, 1888; Prudhomme, Psychol. du libre arbitre, 1907; Rieger und Tippel, Experimentelle Unters. über die Willensthätigkeit, 1885; R. Horn, Der Kausalitätsbegriff in der Philos. und im Strafrecht, 1893; Kuno Fischer, Die menschl. Freiheit, 1888 (2. Aufl.); Schneider, Der menschl. Wille, 1882; E. Naville, Le libre arbitre, Paris 1890.

Als Kuriosum sei noch erwähnt die anonyme Schrift (Berlin, ohne Jahreszahl, von einem [süddeutschen?] gottesgläubigen Demokraten; Kgl. Bibl. Nq 8598) „Die Freiheit und was die denkende Sprache darunter versteht. Eine Denkschrift für Denker zum Denken und Bedenken"; sowie die Namensidentität der Autoren zweier Schriften mit gleichem Ziel: Friedr. Wagner (Pastor in Nauen), Gründl. Untersuchung, welches der wahre Begriff v. d. Freih. d. Willens sei, Berlin 1730; Friedr. Wagner, Freiheit u. Gesetzmäßigkeit in d. menschl. Willensakten, 1898. Endlich das Drama von H. Faber „Der freie Wille", 1891 [Reclam].

V. Das AT, als Quelle eines biblisch-theologischen Lehrganzen betrachtet, ist der Annahme menschlicher Willensfreiheit günstig. Sowohl als gesetzgebender Wille wie als Bundesgnade appelliert Gottes Wille an die Selbstentscheidung des Menschen. Zwar a) nichts geschieht ohne Gottes Willen, auch „des Menschen Thun steht nicht in seiner Hand" (Jer 10, 23). Der Prophet weissagt wie mit Naturnotwendigkeit (Am 3, 8), und wie das Gute, so datiert auch das Böse irgendwie von Gott her (Am 3, 6; Jes 45, 7); ja die Hoffnung auf Vergebung und göttliche Schonung wird geradezu motiviert durch die Unmöglichkeit, der naturgemäßen, unumgänglichen Fleischesschwäche Herr zu werden (Ps 103, 14; Gen 8, 21; Hi 7, 17—21); und erst wenn Gott uns bekehrt, so werden wir bekehrt (Jer 17, 14; 31, 18). — Aber b) dennoch wird die selbstständige Entscheidung des menschlichen Willens sowohl gegenüber den Reizungen der Sünde (Gen 4, 7) als auch gegenüber der langmütig zuwartenden und lockenden Gnade (Jer 29, 13 f.; Joel 2, 12 f.; Ez 18) häufiger und entschiedener hervorgehoben. Schon das Gesetz wendet sich an den freiwählenden Willen: Dt 30, 15 ff.; Le 18, 5; 19, 2; Jos 24, 15 ff.; Jes Si 15, 14 f. Und sogar die Vorstellungen der Menschen von Gott und Welt richten sich nach der freien Herzensrichtung des Einzelnen: Ps 18, 26 f.; Jes Si 39, 29 f.: — ein Ansatz zur Idee eines transcendentalen Idealismus im AT. — Bei solchem Nebeneinander von Behauptungen der Freiheit einerseits, der absoluten Abhängigkeit andererseits können auffallende Kontraste und paradoxe Bildermischungen nicht fehlen. Ex 34, 6 und 7 wird unmittelbar neben der schonenden Bundesgnade, welche an die menschliche Freiheit appelliert, die ausnahmslose und erbliche Sündhaftigkeit erwähnt, deren fortwirkendes Elend als gerechtes göttliches Verhängnis bestätigt wird. Dieser Gegensatz ist unschwer löslich (Hos 13, 9). Ebenso daß Dt 31 der Ungehorsam als unausbleibliches Verhängnis vorausgesagt wird, nachdem c. 30 Gehorsam und Ungehorsam dem freien aequilibrium anheimgegeben und unter den Gesichtspunkt der possibilitas utriusque partis gestellt waren. Mehr nähert sich einem sog. Widerspruch Jer 18, wo an das Töpfergleichnis sowohl die Idee der völligen Abhängigkeit geknüpft wird als auch die Möglichkeit einer freien Sinneswandlung, welche sogar Gottes ausgesprochene Strafabsichten rückgängig machen könne. — Ferner: die sprichwörtliche Verhöhnung der mosaischen Erbschuld-Theorie hat zur Folge gehabt, daß diese Lehre Jer 31 und Ez 18 ausdrücklich fallen gelassen wird zu Gunsten des Dogmas von der persönlichen Verantwortlichkeit und einer individuell-proportionalen justitia remuneratoria; aber derselbe Prophet trägt kein Bedenken, die „Heimsuchung der Vätersünden an den Kindern" unbefangen in den Rahmen seiner Theodicee aufzunehmen (32, 18; vgl. Klagel. 5, 7). Der Widerspruch wird auch durch den Versuch nicht gelöst, Erbschuld und Erbsünde zu unterscheiden und anzunehmen, daß nur die Strafe, nicht die Sünde,

als naturgemäß fortwirkend gedacht werde, so daß die Schuld als Strafwürdigkeit bald unter dem Gesichtspunkt des Strafübels, bald unter dem der persönlichen Willensthat angesehen werde: denn 1. diese Klassifizierung würde über das alttestamentliche Vorstellungsniveau hinausgreifen; 2. dieselben Bilder, mit welchen die natürliche Schwäche des Menschen, seine Leiden, Übel, seine Sterblichkeit, Endlichkeit gekennzeichnet wird, werden auch zur Veranschaulichung der persönlichen Sündhaftigkeit angewendet. So das Bild des Geborenwerdens z. B. a) Hi 4, 1; b) Ps 51, 7, vgl. Joh 3, 6; der Unreinheit a) Hi 14, 4, vgl. v. 2 v. 7—10; b) 4, 17 ff.; 15, 14—16; Spr 20, 9; des verdorrenden Grases, der verwehenden Spreu a) Ps 90, 5; Ps 102, 5. 12; b) Ps 1, 4; vgl. Mt 3, 12; des Fleisches a) Ps 78, 39; Jes 31, 3; Jes 40, 6; vgl. 1 Ko 15, 50; Rö 3, 20; b) Gen 6, 3, vgl. Ga 6, 8; 5, 16. — 3. Daß innerhalb der späteren Prophetie eine Entwickelung der Freiheitsidee stattgefunden, zeigt die mehrfache Variation des Töpfergleichnisses: a) Jes 29 (unter Hiskia). Gott sollte nicht euer heuchlerisches Beginnen durchschauen? Gleich als spräche des Töpfers Thon von seinem Meister: „Er kennt mich nicht, er hat mich nicht gebildet". — Gott aber wird die Klugheit der Klugen zu Schanden machen, sie blenden und irre führen, bis sie, mürbe geworden, einlenken, und dann, von Blindheit und Taubheit befreit, selig werden, während nur die beharrlichen Gottesverächter zu Grunde gehen. — Also Gottesverleugnung wäre ungereimt; die schlechthinige Abhängigkeit von Gott ist so evident, daß Gott sogar absichtlich die sittliche Einsicht verwirren kann. Wen die Gottheit verderben will, dem raubt sie den Verstand. Aber gegen diese von Gott noch beförderte Thorheit kämpft sein Geist dann keineswegs vergebens: die natürliche und heilsgeschichtliche Abhängigkeit von Gott soll und kann zur freiwilligen Hingabe an seine Zwecke führen. b) Jer 18 (unter Zedekia): An Stelle eines mißratenen Topfes bildet der Töpfer ein neues Gefäß. So ersetzt auch Gott je nach dem Verhalten des Menschen seine schon ausgesprochenen Entschlüsse durch neue Entschließungen. Darum bessert euer Leben, um eine für euch günstige Sinneswandlung Gottes zu veranlassen! Also: der Mensch ist seines Glückes Schmied. „Nehmt die Gottheit auf in euren Willen, und sie steigt von ihrem Weltenthron!" Das tert. comp. ist nicht, wie Jes 29 die Abhängigkeit des Produktes oder Geschöpfes, sondern die Freiheit des Schöpfers (als Korrelat der geschöpflichen Freiheit). — Daneben freilich wird Jer 19 das Zerbrechen eines Kruges als Sinnbild für ein unwiderrufliches göttliches Strafgericht (über das Geschöpf) gedeutet. — c) Deuterojes. 45. Gott schafft טוֹב וָרָע, alles kommt von ihm, aber alles zum Zweck der Beseligung. Wie schnöde, auf den, der dem Hause Jakob ewige Erlösung zugedacht, das zeitweilige und wohl verdiente nationale Unglück mit dem Fluchworte abzuwälzen: „Warum hast du uns geschaffen?" Wehe schon dem, der so seine Eltern anklagt! Und ihr wolltet mit dem hadern, von dem wir viel abhängiger sind als von Vater und Mutter, so abhängig, wie der Thon von der Hand des Töpfers, den doch jener schwerlich fragen wird: „Was machst du aus mir?" — Also: das tert. comp. ist sowohl die absolute Abhängigkeit des Geschöpfes, als auch die Vertrauenswürdigkeit der freien Entschließungen des Schöpfers. — Die Keime zu den verschiedenen Theorien über das Verhältnis des menschlichen Willens zum göttlichen sind hiernach im AT enthalten. Aber erst das abendländische Denken hat aus den entgegengesetzten religiösen und ethischen Ideengängen die logische Alternative herausgeschält und zum Problem geklärt: 1. Ist das Gute gut, weil Gott es will, oder will Gott das Gute, weil es das Gute ist? (Platons Euthyphron; Stahls Rechtsphilosophie). 2. Muß der (gute) Mensch das Gute wollen, weil Gott in ihm auch das gute Wollen wirkt (Augustin: da quod jubes et jube quod vis. Form. Conc. 673: trahit deus, quem convertere decrevit) und weil Gottes That thatsetzend ist (Jo 6, 29, Schleiermacher) — oder ist das Wollen des Menschen deshalb gut, weil es dem göttlichen Wollen freiwillig sich anpassen will (Duns Skotus, Comm. ad Sent. II, 35: „bonum est, quia dilectum est". William King, De origine mali 1704: „non eliguntur res, quia placent, sed placent, quia eliguntur"). Daß dieses Dilemma zur theologischen Antinomie und weiterhin zu einem Hauptkontroverspunkt zwischen Katholiken und Protestanten geworden ist, das hat seinen Grund in der allmählichen Zuspitzung beider alttestamentlichen Gedankenreihen; schon in der Differenz zwischen den Sadduzäern, welche die Freiheit behaupteten, den Essenern, die sie leugneten, und den Pharisäern, welche die Geschicke der Menschheit im ganzen durchaus von Gottes Allmacht bedingt sein ließen, in dem Verhalten der Einzelnen zu diesem Weltplan aber eine Selbstentscheidung zugestanden (Akiba in P. Aboth III, 15: „Alles ist erschaut, aber die Freiheit — הָרְשׁוּת — ist [dem Menschen] gegeben"; vgl. Ps Sa 9, 7: Unsere Thaten beruhen auf der ἐκλογή und haben ihren Grund in unsrer Seele. Vgl. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes

im ZA. Jes. Chr. II, §§ 26, 30, der dazu bemerkt, Josephus' Bericht dichte vielleicht seinen Landsleuten Theorien an, die er [nach Analogie der indeterministisch-epikureischen, der pythagoreisch-deterministischen und der vermittelnden stoischen Philosophie] philosophisch gefärbt hat; trotzdem stimme die Duplizität der pharisäischen Ansicht mit der ebenfalls zweiseitigen Lehrweise des AT überein). Nach Philo (Quod omnis probus liber II, 458) lehrten die Essener, obwohl sie „die Logik und Metaphysik den Schwätzern überlassen", daß alles Gute von Gott komme, daß aber die praktische Bethätigung der liebenden Gottesverehrung in schlichtem Leben und brüderlichem Verhalten Willensaufgabe sei. Und das Gleiche ergiebt sich auf Grund der Lehre des Paulus und überhaupt auf Grund der Lehrunterschiede im

VI. NT. 1. Die synoptischen Reden Jesu lassen bald a) die sittliche Freiheit des Einzelnen in den Vordergrund treten; bald b) die kausale Begründung des Charakters auf Erziehung, Vererbung oder göttliche Abstammung. a) Die Aufforderung *ἀγωνίζεσθε* (Lc 13, 24) wird befolgt von dem verständigen Mann (Mt 7, 24); von den andern heißt es: „Ihr habt nicht gewollt" (23, 37). Von Natur, als Kind, hat jeder die Neigung und Fähigkeit, sich für das Gottesreich zu entscheiden (19, 14), und die jüngere Generation ist so unabhängig von den Einflüssen der Erziehung und Vererbung, daß sie sogar über die Väter sei es bewußt urteilen, sei es als objektives Kriterium dienen darf (12, 27). Aber auch die hartgesottenen Verächter des Evangeliums bleiben verantwortlich. Nach deinen eigenen Worten, dem Reflex deines geistigen Selbst, wirst du gerichtet werden (v. 37). — Daneben b) völliges Determiniertsein des Individuums durch die Gattung (*γεννήματα ἐχιδνῶν*), der Handlungen durch den Charakter (*πῶς δύνασθε ἀγαθὰ λαλεῖν πονηροὶ ὄντες*, v. 34), der persönlichen Moralität durch die Abstammung oder Nichtabstammung von Gott (Dualismus Mt 15, 13, vgl. Jo 8, 44). Durch die Sünden der gegenwärtigen Generation wird nur das von den Vätern überkommene Pensum zum Abschluß gebracht (Mt 23, 32). Und wenn es auch höchst bedauerlich und geradezu entsetzlich ist, daß der Einzelne Urheber eines *σκάνδαλον* wird, so ist doch die thatsächliche Notwendigkeit der *σκάνδαλα* unleugbar (18, 7). — Dieser Gegensatz würde unauflöslich sein, wenn nicht die Bildform der Sprache (wonach z. B. *γέννημα* ein bildlicher Ausdruck für das ist, was sonst Art, Kategorie, *γένος* [Genitiv = *γενικὴ πτῶσις*] genannt wird) — allenthalben zu solchem „Gegensinn der Worte" Veranlassung böte. Doch ist die farbreichere Sprache des Orients solcher Antithetik besonders günstig, und insonderheit die Redeweise des NTs will als Sprache des Kontrastes verstanden werden.

2. Auch Paulus hebt a) die Freiheit hervor. Obwohl alles Gute, insonderheit die Vergebung, Gottes Geschenk, die Heiligung Gottes Werk ist, so bleibt doch die Form des kategorischen Imperativs, der sich an den freien Willen richtet, bestehen; z. B. *μὴ ὑπακούετε* Rö 6, 12. Sogar der Sündenknecht ist nicht bloß in Anbetracht seiner ursprünglichen Selbstentscheidung unentschuldbar (Rö 2, 1; 1, 21), sondern noch bei fortgeschrittener Verhärtung bleibt ein Schuld- und Verantwortlichkeitsbewußtsein im Gewissen und im Nebeneinander der positiven und negativen moralischen Vorstellungen (2, 15). Darum ist auch das *κρῖμα* der Bösen ein rechtmäßiges (3, 7 f.), und je nach seinem Verhalten wird dem Einzelnen vergolten werden (2 Ko 5, 10). — Daneben aber b) die Erfahrungsthatsache, daß nicht einmal unser Handeln durch die Einsicht in das Gute und das entsprechende Wollen regiert wird (Rö 7, 20; Ga 5, 17), geschweige denn daß das wollende Ich, das Selbst des natürlichen Menschen, der unter die Sünde verkauft ist (Rö 7, 14) oder sich selbst verkauft hat (6, 16 ff.), frei genannt werden dürfte (7, 23; 8, 7). Vielmehr nicht bloß *φύσει* sind wir *τέκνα ὀργῆς* (Eph 2, 3), sondern auch der Erlöste ist als Bewohner des Todesleibes (Rö 8, 10; 7, 24) und bloßer Anwärter der vollen *σωτηρία* (v. 23) der Sündenknechtschaft nicht ganz enthoben (7, 25 *αὐτὸς ἐγώ* [wie 8, 23 *αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς*] Zwischenstufe zwischen 7, 23 und 1 Ko 15, 42 ff.). Zwar hat nun die frei geschenkte Gnade den Bann der Sünde gebrochen (Rö 6, 18), aber doch nur prinzipiell und nur teilweise (8, 23); d. h. nur so, daß einerseits auch der neue Zustand als *δουλεία* zu bezeichnen ist (6, 19) und daß andererseits lediglich die umschaffende That Gottes diesen Wechsel vollzog (3, 21 ff.; 9, 16; Eph 2, 8). Das gesetzmäßige Fortwirken der Sünde läßt sich bis auf den Stammvater zurückverfolgen (Rö 5, 12 ff.), und das positive Wachstum der Sünde fällt direkt in den Rahmen der Heilsabsicht Gottes (Rö 5, 20 f.; vgl. Ga 3, 19—23). Das alttestamentliche Töpfergleichnis verschärft Paulus dahin, daß Gott nach Gutdünken nicht bloß den einen begnadigt, sondern auch den andern verhärtet (Rö 9, 18 ff.). Man könnte freilich aus dem *σύμφημι* 7, 16 schließen, wenigstens dem *νοῦς* (v. 25) komme formale Freiheit zu, und diese Freiheit sowohl des vorstellungsmäßigen

Denkens, als auch der sittlichen Einsicht werde nur durch eine fremdartige Macht, die *οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία* an der Selbstbethätigung gehindert; aber *α*) ausdrücklich wird dem „freien" Denken Rö 9, 20 wie 3, 19 und 2 Ko 10, 5 vor Gott die Urteilsfreiheit abgesprochen; ferner *β*) neben das geläufige Bild der Zweiheit zwischen gutem *νοῦς* und böser *σάρξ* tritt als ebenso berechtigt das monistische Bild der totalen Abhängigkeit von Gott (11, 32); ja gerade das in jenem Sinne „freie" *θέλειν* des *νοῦς* wird als ein dem Ich Äußerliches versinnbildlicht (*παρακεῖσθαι*, velle adiacet mihi 7, 18). — Indessen findet auch auf die Pauluslehre das allem sprachlichen Ausdruck naturgemäß anhaftende Prinzip des „Gegensinnes der Worte" Anwendung.

3. Noch schärfer malen den Kontrast zwischen freier Entscheidung und unabänderlichem Verhängnis die johanneischen Schriften. a) Von dem Willen des Einzelnen hängt die Wahrheitserkenntnis und der Empfang des ewigen Lebens ab (7, 17; 5, 40); an den Willen des Kranken, geheilt zu werden, wendet sich Jesus 5, 6; der Glaube ist der Sieg, der die Welt überwindet; der Mangel an Glauben wird als ein so schwerer Vorwurf charakterisiert, daß die Nichtglaubenden mit größtem Ernst auf ihre volle Verantwortlichkeit hingewiesen werden (8, 45 f.; 16, 9). Das christusfeindliche Judentum in seiner bewußten Selbstbestimmung bildet ein Hauptthema des Evangeliums. Und während die Apokalypse einerseits noch im letzten Kapitel mit kühler Objektivität das Endschicksal der Einzelnen als Sache der Wahlfreiheit hinstellt (22, 11, vgl. Ez 3, 27; Da 12, 10), so geht andererseits durch das ganze Buch, wie durch den 1. Jo-Brief ein Grundton herzlicher Bitte, welche an die Selbstbestimmung der Leser zur Treue und Bruderliebe appelliert und gelegentlich das Opfer des Lebens für Pflicht erklärt (1 Jo 3, 16). — Aber b) gerade der 1. Jo-Brief stellt den christlichen Gnadenstand so ausschließlich als Gottes Allmachtswerk dar, daß der Gläubige einfach als Ausgeburt Gottes, als Produkt (oder doch Träger) eines göttlichen *σπέρμα*, als nicht fürder sündigen könnend bezeichnet wird (3, 9); der rückfällige Sünder dagegen hat ebendeshalb niemals wahrhaft zur Gemeinde gehört (2, 19); sondern als Gottloser gehört er dem *κόσμος* an (4, 5) und stammt vom Teufel (3, 8 ff.). Aus dieser Tendenz, die Heilsgewißheit durch das Dogma von der Unverlierbarkeit des Gnadenstandes absolut zu befestigen, erklärt sich die merkwürdige Methode, welche den ganzen Brief durchzieht, — durch einseitige Anwendung des princ. cognoscendi sowohl die Frage nach dem realen Seinsgrunde, der causa essendi, als auch die Frage nach dem Zweck möglichst unerwähnt zu lassen. Die erstere dieser beiden Fragen würde beantwortet wissen wollen, warum (aus welchem Realgrunde), wenn doch Gottes Bestimmung unwiderstehlich ist, so viele Teufelskinder entstehen konnten; die zweite, die Finalfrage, wozu sie Gott habe entstehen lassen? Johannes aber läßt den theologischen Dualismus als religiös wirksam im Hintergrunde des Bewußtseins — gleichsam in latenter Reserve — stehen (*ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει* 3, 8) und legt alles Gewicht soteriologisch auf die persönliche Heilsgewißheit, d. i. auf den Erkenntnisgrund: Woran erkennst du, daß du ein Kind Gottes bist? „Wir wissen, daß wir aus dem Tode ins Leben übergetreten sind, weil wir die Brüder lieben" (v. 14; vgl. v. 10 ff.). Auch das Evangelium lehrt den Dualismus (8, 44), und da nur „wer von Gott ist, Gottes Wort hört", so sind die Ungläubigen eben nicht *ἐκ τοῦ θεοῦ* (v. 47), sondern Abkömmlinge des Teufels, Knechte der Sünde (v. 34, vgl. Rö 6 und 2 Pt 2, 19). So ist nicht bloß der Böse durch seinen Ursprung dauernd qualifiziert, sondern auch der Gute, der Sohn Gottes selbst, kann nichts von ihm selber thun, sondern weiß sich absolut abhängig von Gott — in und mit seiner Freiheit (5, 19; vgl. 10, 18; 8, 28). Und während von den Seinen diejenigen, welche ihn aufnahmen, nicht ihn erwählt hatten, sondern von ihm erwählt waren (1, 12; 15, 16), so ist die einzige Ausnahme unter diesen der Sohn des Verderbens, doch auch er nur ein Strafexempel, welches die Konsequenz der göttlichen Weltregierung illustrieren sollte (17, 12).

4. In den petrinischen Briefen klingen ebenfalls beide Gedankenreihen an; einerseits a) will Gott die Beseligung aller Menschen (2 Pt 3, 9, vgl. mit 1 Ti 2, 4 und 1 Th 5, 9), und erst die geflissentliche Selbstknechtung unter die Sphäre des Verderbens (2, 19) überliefert dem unentrinnbaren Verhängnis. Andererseits b) sagt 1 Pt 2, 8 von den Ungläubigen, welche zu Falle kamen, daß sie „dazu gesetzt" seien, wobei es gleichwiegend ist, ob *εἰς ὃ ἐτέθησαν* auf *προκόπτειν* (Grotius) oder auf *ἀπειθεῖν* (Calvin) zu beziehen ist.

5. Da die erwähnten Gegensätze großenteils sprachlicher Natur sind und die grelle Färbung des Kontrastes auf Rechnung der orientalischen Lebendigkeit des Ausdrucks zu setzen ist, so können beide Gedankenreihen ohne weitgehende dialektische Ausgleichung als ebenso

ethisch-anregende wie religiös ernste Anschauungsformen nebeneinander bestehen, wofern wir uns nur der bildlichen Form alles — und namentlich des religiösen — Denkens bewußt bleiben. Nicht einmal so muß geschieden werden, daß die Betonung der Willensfreiheit unter den moralischen, die Einschränkung derselben unter den religiösen Gesichtspunkt falle (neukantische Scheidung): denn wie sollte nicht z. B. Rö 7 oder 1 Jo 3 moralisch, Rö 2 und Apk 2 religiös verwertet werden können? Auch enthält das NT keine sprachwidrigen Widersprüche; obwohl der einzigartige Exkurs Rö 9—11 die Grenze religiöser Spekulation streift, indem von Gott gesagt wird *ὃν θέλει σκληρύνει* und *συνέκλεισε τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν*. Hier ist aber zu beachten: a) die liebevolle Dialektik des Herzens, von welcher die Spekulation des Verstandes getragen wird (vgl. das *δὲ* 9, 22 nach Weiß, JdTh 1857); b) die bei den Lesern vorausgesetzte Erinnerung an die ursprüngliche alttestamentliche Wendung des Töpfergleichnisses, welche der Willensfreiheit günstig war; c) daß Paulus (wie seine alttestam. Vorbilder) nicht von der Erwählung Einzelner aus einer **massa perditionis**, sondern von dem Volksganzen spricht; und die bisherige Geschichte des Volkes Israel weckt im unbefangenen Beobachter Empfindungen, wie sie in dem Satz von der *πώρωσις* (11, 25) ausgesprochen sind. Die neutestamentliche Lehre ist — wie die des ATs — sowohl Freiheitslehre wie Unfreiheitslehre. Ein theoretischer Widerspruch ist dies nicht, weil keine weiteren Theoreme vorliegen, als wie sie bei jeder vielseitigen religiösen Ausdrucksweise geformt werden und in Kontrastvorstellungen sich gliedern. Der Einzelne ist teils Gottes Pflanzung, Saat, Geburt, Kind, Sohn, Erwählter, Erloster, — teils der selbstwählende, sein Los sich schaffende. Er ist teils in wurzelhafter Einheit mit Gott, teils von Gott unterschieden oder verschieden zu denken. Der Dualismus seinerseits erstreckt sich teils auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, teils theocentrisch auf Gott und Satan, anthropocentrisch auf Gute und Böse. In alledem ist auch zwischen A und NT keine wesentliche Differenz. Nur insofern hat im NT sowohl die Aufgabe des sittlichen Willens wie die Überzeugung von der Ohnmacht des natürlichen Wollens eine Steigerung erfahren, als *α*) die natürliche Fleischesschwäche fast niemals mehr als Entschuldigung gilt (wie fast durchgängig im AT), — und *β*) wie der Wille, so auch die Sünde als selbstständige Macht anerkannt wird, sei es unter der Form des eigenen Fleischeswillens (Ja 1, 15; Ga 5; Rö 7), sei es unter der Form eines fremden satanischen Willens; daher vor allem die Pflicht der Wachsamkeit betont wird (1 Pt 5, 8; 1 Ko 16, 13; Mc 13, 37).

VII. Die Willensfreiheit im klassischen Altertum. Die althellenische Theorie vom Willen, obwohl ihr der strenge Begriff des Naturgesetzes fremd ist, war überwiegend deterministisch, teils in dem fatalistisch-metaphysisch-religiösen Sinn des Schicksalsverhängnisses (*ἀνάγκη, τὸ χρεών, εἱμαρμένη, αἶσα, νέμεσις, πεπρωμένη, ἀδραστεία, ἄτη, μοῖρα, μόρος*) teils in dem psychologisch-ethischen Sinne, daß der Grad der Einsicht den Willen beherrscht. Ersteres bei Heraklit, den Pythagoreern und Eleaten; letzteres in der sokratischen Schule (1. Lehrbarkeit der Tugend; 2. niemand absichtlich böse). Wohingegen Epikur, trotz seiner demokritischen Naturanschauung und der (von den Cyrenaikern entlehnten) Lehre vom blinden Zufall (Fortuitismus) das Freiheitsgefühl — vielleicht, weil es ein Postulat des Glückes ist — befürwortete, und Aristoteles der praktisch-sittlichen „Übung" des selbstständigen Willens ein Übergewicht zuerkennt über die bloße Einsicht (1. mancher sündigt trotz bessern Wissens; 2. Unwissenheit entschuldigt nicht; 3. *ἐφ' ἡμῖν ἀρετὴ καὶ κακία* (**Nic. Eth. III, 7**). Daneben 4. Ein Kranker wird durch bloße *βουλῇ* nicht gesund, ein Ungerechter nicht gerecht). — Dem Indeterminismus günstig ist die sophistische Lehre, daß der Mensch aller Dinge Maß sei. Die Stoiker betonten zwar die Unabhängigkeit des Menschen von äußeren Einflüssen (**est aliquid in nostra potestate** [Cicero, **De fato, 14**]; *τὰ ἐφ' ἡμῖν* u. *τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν*), daneben aber die Unwandelbarkeit des Grundcharakters (**velle non discitur**). Das Problem, wie Freiheit und Notwendigkeit auszugleichen sei, suchen sie durch Verwertung des sokratischen Begriffs der Vorsehung (*πρόνοια*) und durch sittliche Erziehung zu freiwilliger Einordnung in den Weltzweck zu lösen: **deo parere libertas**. Denselben Gegensatz suchten die Neuplatoniker dadurch zu versöhnen, daß sie unterscheiden zwischen der Knechtschaft des Sinnenlebens mit ihrer eingebildeten Willkürfreiheit und der kontemplativen Erhebung der Seele zur Teilnahme am göttlichen Leben, d. h. zugleich zur Befreiung von zwingenden äußeren Motiven und zur Anerkennung der bestimmenden Macht der Einsicht (Plotin: *μὴ βίᾳ μετὰ τοῦ εἰδέναι*). Die seither üblichen Terminologien sind besonders durch Platon und Aristoteles geprägt worden: so *αἰτία ἑλομένου* das Wahlvermögen (Platon), *ἐνδεχόμενον ἐναντίως ἔχειν* das Auchanders(sein)können (Aristoteles). Eine berühmte Büste des Platon

trug als Inschrift jene drei Worte (der Parze Lachesis im 10. Buch des „Staates" 617): *ΑΡΕΤΗ ΑΔΕΣΠΟΤΟΝ, ΑΙΤΙΑ ΕΛΟΜΕΝΟΥ, ΘΕΟΣ ΑΝΑΙΤΙΟΣ.* D. h. 1. Die Tugend liegt herrenlos jedem bereit [vgl. Apk. 21, 6 *δωρεάν*]; je nachdem jeder sie ehrt, wird er ihrer ein größeres Teil haben. 2. Auf den Wählenden allein kommt es an; wer wählt, wähle das Leben, dem er dann freilich [vgl. Mt 12, 35] mit Notwendigkeit angehören wird. Also 3. nicht Gott trifft die Schuld, wenn ihr böse werdet; nicht euch wird ein Dämon erlösen, sondern ihr werdet euren Dämon erlösen! — Auf dieser platonischen Anschauung beruht die prädeterministische Theorie des Origenes. — Belehrend sind die zahlreichen feinen Unterscheidungen des Aristoteles: a) Das Freiwillige (*ἑκούσιον*) und das Gezwungene (*ἀκούσιον*) im menschlichen Handeln. b) Das zwischen beiden vermittelnde *μέσον* oder *οὐχ ἑκούσιον*, das nicht als Zwang gefühlt wird, aber nicht mit Zweckbewußtsein geschieht und gleichwohl nachträglich sei es bereut, sei es gutgeheißen wird. c) Das freiwillige Thun in unfreiwilliger Lage [z. B. ein lebensgefährlicher Sprung aus dem Fenster, um dem Feuertode zu entgehen]. d) Die *προαίρεσις*, der aus vernünftiger Überlegung reifende Willensvorsatz. e) Das unsrer Entscheidung anheimgegebene Künftige im Unterschiede von dem stets notwendig erscheinenden Vergangenen [über diese These stritten später mit äußerstem Scharfsinn die Stoiker Kleanth und Chrysipp; vgl. was weiter unten als Ausspruch Liebmanns und Weiningers citiert wird]. f) Der doppelte Gegensatz zum Notwendigen: das Zufällige (*αὐτόματον, ἀπὸ τύχης*) und das Freiwillige; beide sind ein „Auchanderssichverhaltenkönnen", obwohl das eine ein Geschehen ohne Bewußtsein des Zweckes, das andere ein Handeln nach Zwecken ist. — So ergiebt sich die Stufenfolge. 1. Unfreiwillig erliegen wir der Naturgewalt. 2. Wir handeln [wie Goethes Fischer] halb freiwillig, halb gezwungen; 3. ganz freiwillig, aber noch ohne gereifte Urteilskraft, mit teilweiser *ἄγνοια* [Lc 23, 34]; 4. *μετὰ λόγου καὶ διανοίας*, mit bewußtem Vorsatz auf Grund gereifter Urteilskraft (also nach Maximen). Und diese sittliche Höhe kann und soll der Mensch erreichen; Unwissenheit entschuldigt nicht, der Mensch kann sich Belehrung erwerben und sich hüten schlecht zu werden durch Unwissenheit. Aber die Übung muß hinzukommen; volle Tugend giebt nicht die Einsicht allein, sondern das Ergebnis eines Werdeganges aus realer Abhängigkeit zur Freiheit. Wer der Herrschaft der Triebe hingegeben verbleibt, ist dafür verantwortlich; wer z. B. in der Trunkenheit sich vergeht, sündigt doppelt. Wenn nun Aristoteles zu dem Ergebnis kommt: der Mensch ist freier Urheber seiner Handlungen (*πράξεων ἄνθρωπός ἐστιν ἀρχὴ καὶ κύριος* und *ἐφ' ἡμῖν τὰ καλὰ πράττειν καὶ τὰ μὴ πράττειν*), so übersieht er freilich ebenso wie Platon, daß für jeden einzelnen Willensakt des dermaligen Menschen die Antinomie bestehen bleibt, Subjekt und Objekt der Selbstbeurteilung zu sein: als aktives Ich ist er seiner Freiheit als eines stets möglichen Ideals sich bewußt, erlebt aber gleichzeitig Hemmungen mannigfacher Art, an denen die Verwirklichung der Freiheitsidee scheitert. Erst die Unterscheidung 1. der absoluten und der geschöpflichen, geschenkten Freiheit; 2. des intelligiblen und des empirischen Ich; 3. des „Gesetzes der Sünde", Rö 8, 2 und des „Gesetzes der Freiheit", Ja 1, 23, kann aus dieser Antinomie herausführen.

Bei den spekulativen Philosophen dringt der christliche Einfluß seit Boethius im Zeitalter Theodorichs d. Gr. definitiv durch. **De consol. philosophiae IV**: Nur dem persönlichen Gott kommt volle Freiheit, d. h. Unabhängigkeit von Veränderungen, zu; denn seine Intelligenz überschaut das zeitlich Sukzessive intuitiv als Einheitliches; die menschliche ratio hingegen denkt in zeitlicher Form, und unser Wille ist verflochten in den Kausalzusammenhang der zeitlichen Veränderung. Obwohl zweifelhaft ist, wie Boethius zum Christentum stand, ist doch mit dieser Betonung der Persönlichkeit und Überzeitlichkeit Gottes die wichtigste spätere theologisch-christliche Problemstellung antizipiert, doch in einer Form, die seinem anthropologischen Standpunkt als Determinismus erscheinen mußte; daher später Laurentius Valla (1482; ed. 1516) sich besonders gegen Boethius wandte mit dem Buche: **De lib. arbitrio; apologia eius adversus calumniatores.**

Litteratur: Wehrenpfennig, Die Verschiedenheit der ethischen Prinzipien bei den Hellenen und ihre Erklärungsgründe, 1856; Trendelenburg, Notwendigkeit und Freiheit in der griechischen Philosophie (in den „Beiträgen" II); Märcker, Die Willensfreiheit im Staatsverbande, mit Rücksicht auf Aristoteles' Rhetorik, 1843; Heman, Aristot. L. v. d. Freiheit; Julius Walter, Die praktische Vernunft bei den Alten, 1874; Leop. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen, 1883; Theob. Ziegler, Die Ethik der Griechen und Römer, 1889. Ueber die Lehre der Stoiker vgl. die Skizze in meiner Metaphysik, 1905, S. 70—74.

VIII. Nach der Lehre der griechischen Patristik bildet die Willensfreiheit (*αὐτεξουσία*) das zentrale Wesensmerkmal im Gottesebenbilde des Menschen; sie gehört zur

menschl. Natur, doch so, daß dieses Naturelement zugleich göttliche Gnadengabe ist. Da aber das wahrhaft Gute in dieser Gottesgabe gerade das auf freier Selbstbestimmung beruhende persönliche ethische Wollen des Guten, das Mitwollen mit dem göttlichen Willen ist, so ist zwischen göttl. Gabe und menschl. Selbstständigkeit nur ein formaler Unterschied: einmal insofern als der Anfang, die anerschaffene Wahlfreiheit mehr göttliche Gabe, das Ziel hingegen, die vollkommene beharrliche und bewußte Einigung mit Gottes Willen, mehr bestimmungsgemäße Aufgabe des Menschen ist; andererseits insofern als (umgekehrt) der Anfang der sittlichen Entwickelung mehr als Sache des Menschen, der providenzielle Erfolg mehr als Sache Gottes erscheint. Letzteres besagt Chrysostomus' Wort: „Gott will mit seinen Gaben den menschlichen Willensentschließungen nicht vorgreifen. Wahl und Entschluß ist unsere Sache, Gottes die Vollendung". Der andere Gedanke kommt in der Lehre vom Urstand und Sündenfall zum Ausdruck: im Gottesebenbild ist die *εἰκών*, der unmündige Kindheitszustand, das Anerschaffene; die *ὁμοίωσις*, die Vollkommenheit, das erst zu Erwerbende, das daher auch nicht völlig verlierbar war. Nach Clem Alex. war Adam nur *ἐπιτήδειος πρὸς ἀρετήν*, nicht *τέλειος*. Ohne freie Einwilligung können wir (nach Gottes Weltplan) nicht selig werden; Selbstbestimmung ist das Wesen der Seele (*ἡμᾶς ἐξ ἡμῶν αὐτῶν βούλεται σώζεσθαι· αὕτη γὰρ ἡ φύσις τῆς ψυχῆς, ἐξ αὐτῆς ὁρμᾶν*). Dies gilt nicht bloß vom normalen Zustande vor dem Sündenfall, sondern auch von der Hinwendung des Sünders zum Glauben. Nach Cyrill v. Jerusalem bedarf die Gnade unseres Glaubenwollens wie der Griffel der schreibenden Hand. Nach Gregor v. Naz. besagt das Wort Rö 9, 16 „Es liegt nicht am Wollen oder Laufen" soviel wie „nicht bloß an unserm Wollen". Die Antiochener lehren: so sehr auch Verheißung, Berufung, Geistesmitteilung Sache der Vorsehungsgnade ist, sei doch der Glaube und die Beharrlichkeit in der Glaubenstreue ganz auf unsere Selbstentscheidung gestellt. Auch Gregor von Nyssa betont stark die *προαίρεσις* (den sittlichen Willensvorsatz), die er als völlig unabhängiges Selbstwollen (*αὐτεξούσιον*) erklärt. So giebt selbst Origenes' Prädeterminismus, die Lehre von dem vorzeitlichen, das Schicksal der Seelen für immer determinierenden Sündenfall, nur der Überzeugung von der individuellen Selbstentscheidung eigenartigen Ausdruck; und wiederum sprengt die Kraft des *αὐτεξούσιον* selbst die Fesseln jenes „immer"; denn nach Origenes meint die Schrift selbst da, wo sie von Verstockung und Verdammnis redet, nur temporäre Schicksale, die das Wirksamwerden der Gnade zwar aufschieben, aber die endgiltige Beseligung nicht aufheben, vielmehr gerade um dieser willen den Kern des menschlichen Wesens, die Willensfreiheit, unvermindert bestehen lasse. Der begeistertste Prophet des Freiheitsbewußtseins ist Isaac von Antiochien (um 450) gewesen, dessen Ideen, als typisch für den extremen Indeterminismus, ausführlicher erwähnt sein mögen: Der ganze Lebenskampf haftet an der Freiheit; auch die Wiedergeburt ist eigene That des Menschen. Der freie Mensch steht höher als die Engel und ist freier als der Satan, dem die Macht der Ausführung fehlt, wenn er auch in Gedanken alles Böse in seinen Willen aufzunehmen vermag. Die Engel „bewegen sich willig in dem ihnen anvertrauten Dienst", aber ob sie die Fähigkeit der Abirrung haben, ist zweifelhaft, und durch freiwilliges Fasten, freiwillige Armut ihr Verdienst erhöhen können sie nicht. Diese moralische Diätetik des tugendhaft-freien Menschen steigert nämlich seine sittliche Kraft zu gottähnlicher Vollkommenheit. Von dieser göttlichen Freiheit ist Satans Gedankenfreiheit immerhin ein Schatten, denn er konzentriert in sich mit freiem Wollen alle bösen Gedanken, aber ihm fehlt die Exekutive, darum bleibt er unschädlich, während des Menschen Freiheitsvorrecht ebenso gefahrvoll wie segensreich ist. „Wohlan, mein Sohn, dein Wille vermag dein Ich schlecht oder gut zu machen"; er „gebietet dem Allgebieter, wie er mit dir verfahren soll". Er ruft ihn herbei durch die Gerechtigkeit und vertreibt ihn durch die Sünde, „und er entfernt sich, ohne ihn zu zwingen". „Er besitzt einen Riesenarm, und alles was er will, wird ihm leicht". Er erkennt keinen Lenker über sich an, darin gleicht er Gott. Aber dieses Sein-wie-Gott ist nicht Natur, sondern Gnade. „Solches rufe ich den Schülern der Wahrheit zum Troste zu und bestätige damit die Verteidiger der Willensfreiheit, welche von den Auswärtigen verworfen wird, die behaupten, Gott rechtfertige nur die, die ihm gefallen". — Hiermit nimmt die griechisch-patristische Freiheitslehre Stellung zur augustinisch-pelagianischen Kontroverse, der sie aber durch Betonung der Gnade in der Freiheit die Spitze abbricht. Auch das im Semipelagianismus wiederkehrende Gleichnis vom Kranken, der sich dem Arzte zur Verfügung stellen müsse, stammt aus der griechischen Lehrform. Nach Clemens schafft der Arzt nur denen Gesundheit, die um diese sich mit bemühen; und Origenes sagt: wie der Arzt statt schnellheilender Gewaltmittel besser solche braucht, die erst die Krankheit zur Krisis fördern, um sie alsdann eben

dadurch gründlich zu heilen, so ist die scheinbare Förderung der Sünde solch zeitweilige Hingebung der Sünder in „ihres Herzens Gelüste", die Verstockung, nur durch ein Radikalmittel der Gnade zur Entfesselung der untilgbaren Kräfte im Menschen, deren bestimmungsgemäßes Ziel die sittliche Freiheit ist.

IX. Die abendländischen Väter und der pelagianische Streit. Wie die orientalische Dogmatik und Ethik von der Anthropologie und dem Intellektualismus altgriechischer Denkweise mitbestimmt wird, so daß die alten Ideen von Selbstherrlichkeit des Menschen und Lehrbarkeit der Tugend, von der Leichtigkeit den Willen durch Einsicht zu lenken, überall durchscheinen, so fanden in der abendländischen Theologie neben den biblischen andere antike Motive Eingang, die mehr dem praktisch-sittlichen Ernst des römischen Rechtsbewußtseins, dem stoischen velle non discitur, dem platonisch-manichäischen Dualismus von Geist und Sinnlichkeit entsprachen: die Lehre von der erblichen Verderbtheit des Menschen, von der Ausschließlichkeit der Gnade, von der Notwendigkeit eines stellvertretenden Sühnleidens. Diesem Gedankenkreise fügt sich die Freiheitsidee mehr als soteriologisches Ideal, weniger als anthropologische Realität ein. Tertullian erkennt zwar neben Gottes allmächtiger Freiheit auch unsere beschränkte an, meint aber, in dem Maße wie ein Wollen gut sei, sei es Gottes Werk. Cyprian gesteht zwar, daß auch umgekehrt das Maß des Gnadenempfangs dem Maße der fides capax, das wir hinzubringen, entspreche, aber er schickt voraus, daß alles, was wir vermögen, und zumal die Fähigkeit zu glauben, gänzlich in arbitrio dei positum est. Ambrosius freilich, der den consensus nostrae voluntatis und das donum divinae gratiae in allem und jedem, sei es Anfang, Mittel oder Ende, für unentbehrlich erklärt, erkennt richtig, daß im Begriff des Gehorsams wie in dem der Übertretung schon die Freiheit liegt, betont aber um so mehr, daß beim Erlösungswerk, falls es Erfolg haben soll, Gott die Initiative zukommen muß. Das bekannte Wort des Lactanz: non necessitatis est peccare, sed propositi ac voluntatis hat nur die apologetische Bedeutung, manichäische Folgerungen aus der christlichen Sündenlehre abzuwehren.

Zur erstmaligen wissenschaftlichen Diskussion innerhalb der Geschichte der christlichen Dogmenentwickelung kommt das Willensproblem im augustinisch-pelagianischen Streit. Den Anlaß gab Augustins Gebetsformel Da quod iubes et iube quod vis. Pelagius und Cölestius, die an dieser vermeintlichen Ausmerzung aller menschlichen Freiheit (in Wahrheit ist der Imperativ solches Gebetes die stärkste Bejahung der Freiheit) Anstoß nahmen, wurden vor dem Forum des römischen Innocenz 417 exkommuniziert und von seinem Nachfolger Zosimus nur zeitweise geschützt. Die milde Beurteilung auf den Synoden zu Jerusalem und Diospolis drang nicht durch; auch die orientalische Kirche willigte 431 zu Ephesus in die Ausscheidung der pelagianischen Lehre, die dahin ging, daß der Mensch auch nach dem Sündenfall die Fähigkeit behalten habe, sich aus sich selbst für das Gute zu entscheiden. Adams Nachkommen sind nicht weniger sittlich befähigt als der Stammvater; dieser konnte das eine Gebot nicht halten, jene haben mehrere gehalten. Und überdies: Sünde ist nicht ohne Zurechnung, Zurechnung nicht ohne Freiheit zum Guten und Bösen. Daß wir von Natur — wiewohl ja auch diese Natur von Gott geschaffen ist — eine gewisse Heiligkeit besitzen, aus der die Verantwortlichkeit für unsere Handlungen fließt, das beweist das Gewissen. Wenn auch als reale Möglichkeit die Unsündigkeit vielleicht kaum vorkommen mag, in abstracto, als logische Denkbarkeit, besteht sie auch nach dem Sündenfall. Die Sünde ist nicht Natur, denn der Mensch soll das Gute, folglich kann er es thun; sie ist ein accidens, kann also auch verschwinden, je nachdem der Wille sich dahin entscheidet. Denn wir haben ein liberum arbitrium, die Freiheit, die Pelagius eben bloß als göttliches Geschenk, als Gabe, nicht als Aufgabe, als Idealmoment des Guten wertet. „Habemus possibilitatem quandam a Deo insitam velut radicem fructiferam atque fecundam, quae ex voluntate hominis diversa gignat et pariat et quae possit ad proprii cultoris arbitrium vel nitere flore virtutum vel sentibus horrere vitiorum."

Bei Beurteilung des Pelagianismus in seinem ersten Stadium ist nicht bloß auf die Werkheiligkeit des britischen Mönchs, sondern auf gewisse Übertreibungen in der Lehre seines Gegners, die seinen Widerspruch reizen mußten, Rücksicht zu nehmen. In Augustins Denkweise konvergieren drei ungesunde Motive mit dem überwältigenden Erlebnis, das mit Recht seine Lehrweise bestimmte: Einflüsse platonischer Philosophie (der Körper ein Kerker) und stoischer (operari sequitur esse), Nachwirkungen manichäischer Lebensansicht, Preisgabe des Selbstgefühls gegenüber der imponierenden Großmachtstellung der Kirche. Dazu mangelnde Kenntnis des Urtextes des NT, insbes. falsche Exegese von Rö 5, 12. Ferner

hat Pelagius durch eine gewisse, wenn auch flache logische Konsequenz und durch die brauchbarere ethische Prinzipienlehre Anspruch auf Sympathie. Er ist nämlich in Anerkennung des (kantischen) Satzes „Du kannst, denn du sollst", dessen Analogon — mit Berücksichtigung von Rö 6, 20 — sich auch Augustin angelegen sein ließ („Natura est sananda" besage ebenso, daß die Natur heilbedürftig wie daß sie heilfähig sei), konsequent; Augustin nicht. Diesem steht hingegen eine religiös ungleich tiefere Beurteilung des menschlichen Innenlebens zu Gebote, die ihn auch verhindert hat, wie später Calvin schon Adams Fall selbst als gottgewollte Notwendigkeit anzusehen: auch hierin jene liebenswürdige Inkonsequenz, die im übrigen mit einem Scharfsinn und einer Klarheit verbunden ist, wie man sie bei den Pelagianern vergeblich sucht. „Es geschieht nichts außer Gottes Willen, wenn auch gegen denselben; denn es würde nichts geschehen, wenn Er es nicht zuließe, und nirgends läßt er nichtwollend zu, überall nur wollend". Denn „Gott ist alles; der Mensch nichts" (Enchir. 100. 99). Pelagius hat nur Verständnis für die formale Freiheit, Augustin mehr für die reale, die er als verlorene und nur durch die Gnade wiederzugewinnende, daneben aber als noch vorhandene und nur durch Sündenknechtschaft gefesselte bezeichnet: ein Widerspruch, der nicht bloß in dem verschiedenen sprachlichen Bilde, sondern auch darin beruht, daß sich seinem Begriff der realen Freiheit (Fähigkeit zum Guten) unvermerkt jener des formalen arbitrium unterschiebt; sonst dürfte er nicht sagen, das Recht des liberum arbitrium im Sünder reiche aus, um mit Freiheit das Böse zu thun, angesichts des Guten hingegen sei es absolut ohnmächtig und wie nichts. Eine reinliche Analyse des Streitfalles müßte vor allem an die beiden Sätze, in denen Aug. und Pel. übereinstimmen, anknüpfen: das wahre Sollen setzt ein Können als wirkliche Seinsmöglichkeit voraus (reale Freiheit); und: am Wollen des Vernunftwesens haftet das Bewußtsein des Auchanders[wollen]könnens (formale Fr.), d. i. die Denkmöglichkeit des Gegenteils von dem, was ich thatsächlich will, so daß nicht nur der Sündigende weiß, er handle nicht so wie er handeln sollte (Aug.: 1. omnes peccant per liberum arbitrium; lib. arb. valet ad peccandum [non valet ad bene pieque vivendum]; 2. in malo faciendo liber est quisque justitiae, servusque peccati), sondern auch der Begnadigte weiß, daß Gottes Wirken an ihm sich in Form einer veränderten selbsteigenen Willensrichtung vollzieht (quia non fit sine volentibus nobis). In der Auslegung von universalistischen Schriftworten wie Jo 3, 16; 1 Ti 2, 4, wo Augustin πάντες im Sinne „Menschen aus allerlei Volk" (wie AG 10, 35) versteht, haben seine Gegner jedenfalls auf größere Zustimmung Anspruch.

Die semipelagianische Vermittelungstheologie, durch Joh. Cassianus, den Schüler des Chrysostomos, an der griechischen Lehrweise orientiert, unterschied zwischen den mehr oder minder freien Akten der Hinwendung zum Guten (libertas non extincta, sed attenuata et infirmata): der eine ergreift mit bewußter Sehnsucht die an ihm noch nicht wirksame Gnade, die dann als gratia consequens, cooperans und perficiens sich an ihm bethätigt; der andere wird von der gr. praeveniens ohne sein Zuthun jäh und überraschend ergriffen. Jeder aber hat die Freiheit, der Gnade Widerstand zu leisten; und niemand ist (mit Augustin) sittlich tot, niemand (mit Pelagius) sittlich gesund, sondern alle sind sittlich krank, und wie sich der Kranke an den Arzt wenden muß, so muß der Sünder mit Freiheit der Gnade sich darbieten, nicht bloß obwohl, sondern weil er an sich selbst völlig unfähig ist ohne Sünde zu leben. Die Schicksale des Semipelagianismus sind bekannt. Merkwürdig ist noch der Standpunkt der geistvollen Schrift De vocatione gentium, die dem Prosper v. Aqu. zugeschrieben wurde, da sie den Augustinismus in gemilderter Form vertritt. Der Verfasser unterscheidet im gefallenen Menschen eine dreifache Stufe des Willens: die voluntas carnalis oder sensualis, die sich ans Irdische verliert; die v. animalis oder psychische Fähigkeit der verstandesmäßigen Selbstentscheidung, endlich die voluntas spiritalis, der von Gott regierte Wille, dessen Freiheitsgefühl in dem Maße wächst, wie in ihm die Gnade Gestalt gewinnt.

X. Der mittelalterliche Katholicismus. Wieweit die Behauptung berechtigt ist, daß das katholische Lehrsystem trotz formeller Verwerfung dem Semipelagianismus doch wieder verfallen sei, bleibe hier dahingestellt. Über die theoretische Unfertigkeit der patristischen Problemstellung kommt das Mittelalter nicht wesentlich hinaus. Einzelne Lichtblicke aber seien erwähnt. Bernh. v. Clairvaux: Das lib. arb. bleibt, auch nach dem Fall, etsi miserum, tamen integrum. Nur mit dem Willen selbst würde seine Freiheit aufhören; Freiheit ist das Wesen des Wollens. „Nimm die Gnade, so hast du nichts, wodurch du selig werden kannst; nimm den freien Willen, so hast du nichts, was selig werden könnte". Anselm rügt den Satz, der Gefallene sei nur zum Bösen

frei, tadelt aber auch das Vorurteil, die Freiheit zum Guten sei ebenso wie die zum Bösen bloßes Äquilibrium; denn dann wäre der Lasterhafte im Vorteil: er könnte dies und könnte das, während dem Tugendhaften die Marschroute gebunden sei. Wahre Freiheit ist gottgegebene Kraft zur Bewahrung der gottgegebenen Tüchtigkeit. Die gratia praeveniens giebt die Kraft, die gr. subsequens hilft sie bewahren; der, dem sie hilft, ist der Wille, aber auch dieser Wille ist geschenktes Eigentum. Ähnlich Thomas v. Aqu., der antipelagianisch erklärt, nicht erst die Vollendung, sondern gerade der Anfang der Tugend sei Gottes Werk; ein augmentum der Gnade hingegen könne der Wille des Begnadigten sich verdienstmäßig erwerben. Entschieden in die pelagianische Denkweise lenkte erst Duns Skotus zurück. Wie Gott, das Urbild, frei ist, so auch der Mensch, sein Ebenbild; es ist des Schöpfers Wille gewesen, daß der Mensch als Wille absolut frei sei, daß nur die That, nicht schon das Wollen als solches, einer fremden Nötigung unterliege. Wollen ist Ursein, lehrt er, wie später Schelling und Schopenhauer; über den Willen noch weiter auf eine Ursächlichkeit zurückzugreifen, wäre absurd. Von ihm stammt auch das Gleichnis, das später Luther anders anwendet: der Wille ist wie ein freies Pferd, das durch den Reiter (die Gnade) wohl zu einem bestimmten Ziel hingelenkt werden kann, aber darum nie zu einem bloßen Produkt der Gnade wird, sondern [wie Bileams Eselin] seine Eigenheit und Unterschiedenheit bewahrt. Auch Albertus Magnus bedient sich dieses Bildes, doch so, daß er den freien Willen einem Rosselenker vergleicht. Durch Gnade wird im Gläubigen Tugend gegründet, aber die Entscheidung, ob ihr oder dem Gegenteil zu folgen sei, bleibt Sache des hegemonischen Willens, der über gut und böse verfügen soll; ähnlich wie der platonische νοῦς, der die zwei Pferde, Idealität und Sinnlichkeit, zu lenken hat. Der größte Gegner der auf Skotus fußenden nominalistischen Freiheitslehre war Bradwardina (gest. 1349, der Jansen des Mittelalters: De causa dei), dem wiederum Bischof Albert von Halberstadt sekundierte; beiden sind auch die freiesten Handlungen Ausdruck ewiger göttlicher Notwendigkeit. An der Geschichte der Mystik im ganzen, und einzelnen späteren Erscheinungen, z. B. den holländischen Hattemisten (Hinderk Janßen 1745) läßt sich die doppelte Folgerung studieren, die solchem Determinismus notwendig entspringt: daß auch die Sünde durchweg gottgewollt, somit nicht eigentlich Sünde sei, und daß des Menschen Wille und Gottes Wille zu mystischer Einheit verschmelzen. Tauler: „Dem Menschen, welcher sich Gott gefangen allezeit wesentlich giebet, muß auch Gott sich selbst wesentlich gefangen wiedergeben, und da führt Gott den Menschen über alle Weise und über alle Gefängnis in die göttliche Freiheit, in sich selber, daß der Mensch mehr ist ein göttlicher denn ein natürlicher Mensch in etlichen Weisen". Meister Eckart: „Den Blick auf Gott gerichtet, soll der Mensch, ob er auch tausend Todsünden begangen, nicht wünschen sie nicht begangen zu haben." „Ein guter Mensch muß seinen Willen so mit dem göttlichen eins werden lassen, daß er nur das will, was Gott will. Was ich auch gesündigt: weil ich weiß, daß Gott es so gewollt hat, soll ich's nicht ungeschehen wünschen; das ist die wahre Buße". Deutsche Theologie: Darin besteht die unio mystica, daß der geschaffene Wille „geflossen sei in den ewigen Willen und darin verschmelzet sei und zu nichte geworden, also daß der ewige Wille allein daselbst wolle, thue und lasse".

Als Kuriosum aus der Geschichte der deterministischen Ansätze innerhalb der Scholastik ist noch die Fabel des Buridan von dem Esel [diesem konträren Gegenteil von Bileams Eselin] zu erwähnen, der zwischen zwei völlig gleichen Heubündeln verhungern müßte, weil keinem der beiderseitigen Reizmotive ein determinierendes Übergewicht zukäme. Die Überlieferung mag selbst eine Fabel sein, da B. zwar kritisch über die Freiheit lehrte, aber diese Konsequenz schwerlich zog (vgl. In Aristot. eth. III, 1 sqq.) und übrigens Verf. eines Pons asinorum gewesen ist. Das Gleichnis hat aber bis auf den heutigen Tag Schule gemacht und dem philosophischen Problem Würze und Farbe gegeben, wie z. B. Spinoza die „Eselei" auf die verkehrt folgernden Theoretiker selbst überträgt und Leibniz sie ausführlich widerlegt.

XI. Das Reformationszeitalter. Vergleicht man die patristischen und scholastischen Problemstellungen bezüglich der Willensfreiheit mit den neueren theologischen, so wird der umwälzende Einfluß offenbar, den die kirchlich unabhängige Philosophie seit Descartes, besonders Spinoza, Leibniz und Kant, auf das theologische Denken ausgeübt hat. Auch die katholische Theologie ist davon nicht unberührt geblieben. Die Behandlung der Willensfrage in der vorkantischen evangelischen Theologie, so viel neue Gesichtspunkte ihr aus der erneuerten und gereinigten Erwählungs- und Heilslehre zuflossen, kommt doch über die ältere Form der Begriffsbildung und Problemlösung nicht wesentlich hinaus. Auch

Luthers Streit mit Erasmus, der synergistische Streit und die Differenz zwischen Luther und Melanchthon haben die spezifische Willensfrage nur wenig gefördert, wenigstens psychologisch und metaphysisch; das Interesse war, mit Recht, wesentlich das soteriologische. Ausführlich handelt von dieser Periode Luthardt, Der freie Wille (1863) und Kattenbusch, Luthers Lehre vom unfreien Willen und von der Prädestination (Neudruck 1905). Luthern 5 kam es vor allem darauf an, das Vertrauen auf Gottes Gnade ohne alles eigene Verdienst bei sich und andern zu stärken und darum die Bedürftigkeit, Unfähigkeit und Ohnmacht des natürlichen Willenslebens sicherzustellen. Daher die Aussprüche in De servo arbitrio: „Zur vollen Demut kann und wird es der Mensch nicht bringen, so lange er nicht sicher weiß, daß seine Seligkeit völlig außer seiner Macht liegt und ganz und gar 10 von dem Willen eines andern abhängt". „Die Leute, die die Willensfreiheit verteidigen, möchte ich doch darauf hinweisen, daß sie Christum verleugnen. Denn kann ich aus eigener Kraft Gottes Gnade erringen, wozu bedürfte es noch des Werkes Christi?" Dazu jene an Skotus' Gleichnis anknüpfende Wendung: „Der menschliche Wille gleicht einem Reittier, das nach verschiedenen Zielen gelenkt werden kann: ist Gott der Reiter, so geht es 15 nicht nur, sondern will auch [gegen Skotus!] dahin gehen, wohin Gott es lenken will; si insederit Satan, vult et vadit quo vult Satan; es liegt auch gar nicht in seiner Wahlfreiheit, welchem Herrn er sich ergeben solle, sondern die beiden Reiter kämpfen miteinander um seine Besitzergreifung." Also nicht einmal wie um eine Jungfrau zwei Bewerber duellieren, sondern wie der Erzengel Michael mit Satan um den Leichnam des 20 Mose rang. Aber so sehr diese scheinbare Toterklärung des freien Willens, bis zur Konkordienformel, Schule gemacht hat, das Problem ist immer wieder aufgelebt, und in der Theologie der orthodoxen Lutheraner hat, als Gegenwirkung gegen die Übertreibungen der Hyperlutheraner Flacius und Amsdorf, in deren Fahrwasser später Daniel Hoffmann segelte, eine wenn auch logisch-metaphysisch anfechtbare, doch psychologisch wahre, weil 25 zwischen den Forderungen des gläubigen Gemüts und des sittlichen Bewußtseins gesund vermittelnde Lehre siegreich sich behauptet: die praevisio fidei. Gott hat die zum Heil vorherbestimmt, von denen er voraussah, daß sie glauben würden. Alles Heil stammt von Gott, aber der Glaube ist Bedingung des Heilserwerbes, und im Glauben ist die Willenshinwendung wesentlicher als die Heilserkenntnis und das passive Ergriffensein von ihr. 30 Auch sonst ist die Autonomie des Willens, lange vor Kant, und vor der Aufklärung des Rationalismus mit ihrem seichten Tugendideal, innerhalb der evangelischen Glaubenslehre gelehrt worden, und zwar in extremer Form von den Socinianern. Deren Ausweg, Gottes Allwissenheit lasse sich mit menschlicher Freiheit so vereinbaren, daß Gott sich wie ein weiser Pädagoge des allzu scharfen Einblickes in das freie Seelenleben der Menschen 35 enthalte, ist im 19. Jahrhundert in Dähnes und Rich. Rothes Dogmatik wiedergekehrt. Die orthodoxen Lutheraner halfen sich (im Widerspruch gegen die deterministische Ansicht der Reformierten) mit der Doktrin von der scientia media sive futuribilium: Gott wisse auch das vorher, was eingetreten wäre, wenn der freie Wille des Menschen anders gehandelt hätte, als er gehandelt hat. Von Luthers eigener Lehre weicht diese Theorie 40 erheblich ab.

Aus Kattenbuschs (unübersichtlicher und schwer lesbarer, aber gründlicher) Monographie erhellt folgendes: Luther hat die 1525 vorgetragene Lehre (homo nihil valet nisi ad peccandum; das lib. arb. ist ein merum mendacium) schon vorher anerkannt; und zwar leiteten ihn mehrfache Gründe: 1. Eine krankhafte religiöse Stimmung, die ihm die 45 Nichtigkeit des Eigenwertes, die Unfähigkeit zum Guten zum Bewußtsein brachte und Unsicherheit in der Heilshoffnung befürchten ließ, falls nicht Gottes Wille allein (als gratia irresistibilis) über uns entscheide. 2. Der Sündenbegriff: Die Allgemeinheit der Sünde zeigt solche Verderbtheit der Menschennatur, daß der unauslöschliche Hang des natürlichen Menschen zum Sündigen ihn unfrei erscheinen läßt. 3. Der Gottesbegriff, den Luther 50 anfangs im Anschluß an die Nominalisten ausgebildet hatte (Biel, Occam, d'Ailly, seine Erfurter Lehrer Usingen, Trutvetter; auch Laur. Valla, der zwar Boethius angriff, aber selbst prädestinatianisch dachte), später im Gegensatz gegen die nominalistische Doktrin umbildete. Die Nominalisten betonten Gottes Willkürwillen und die menschliche Freiheit (sowie das ihr erreichbare meritum de congruo) als Bedingung der Beseligung; Luther hat 55 zwar diesen Glauben an die Erwählung der Einzelnen stets festgehalten, als Schutz wider die Verzweiflung, wandte sich aber, um dem nominalistischen Widerspruch zu entgehen (1. Gott, 2. der Mensch Ursache des Heils), mehr und mehr der Mystik zu: Gott in allem allein wirksam, so sehr, daß das Selbstsein der Kreatur schier in Schein sich auflöst. Erst 1525 kehrt er zu der theistischen (deistisch-nominalistischen) Auffassung zurück: alles 60

kreatürliche Werden vorherbestimmt durch ewige Vorsehung. 4. Das Unsystematische in Luthers Dogmatik begünstigte einseitige dialektische Konsequenzen, teils aus gelegentlichen Stimmungen, teils aus vorgefaßten Meinungen. 5. Ein Mißverständnis Augustins (De corr. et gr.): nach A. ist das Nichtgegebensein des velle quo posset ein Vorzug; Adam
5 sollte frei das Gute wollen lernen, und das adjutorium gratiae gehörte zur Ausstattung seiner Natur. Nach L. ist es ein Mangel; Adam sollte nicht aus eigener Kraft das Gute thun können, damit er der Gnade nicht vorgreife; diese gehörte nicht zu seiner Ausstattung, und Gott wollte sie ihm vorenthalten. Demgemäß beruft sich L., wo er lehrt, daß der Mensch im Zustande der Sünde völlig geknechtet sei, nicht auf Adams Schuld, da wir
10 ebenso wenig entschuldigt und ebenso schuldig seien wie er. Sein Fall ist bloß symbolische Einkleidung für die Wahrheit, daß Sünde unvermeidlich. Selbst wenn Adam aus sich Gutes gethan hätte, wäre solches Eigen-thun als Negation von Gottes Thun sündhaft! Das Wesen der Sünde ist die kreatürliche Besonderheit; darum ist ihm die Zeugung, als höchste Selbstbejahung des Willens, (wie Schopenhauer) Sünde. Der Wille als Eigenwille
15 trennt von Gott. Nur als Gottes Funktion, nicht als eigenes Wollen soll dein Wille frei sein, sagt er in der Auslegung des Vaterunsers. Und wer die Gerechtigkeit erlangt hat, dessen Wille als subjektives agens ist redactum in nihilum (vgl. Kattenbusch, 1905, S. 56 und 61).

Ob Luthers Unfreiheitslehre mehr Ursache von oder mehr Folgerung aus seinem
20 Glauben an die gemina praedestinatio war, sei hier dahingestellt. Das erstere meinen Jul. Müller, Al. Schweizer, Theodos. Harnack; das letztere Heinr. Heppe, auch Ritschl. Doch sei noch erwähnt, daß L. (auch 1525) zugesteht, in indifferenten Dingen könne der Mensch Herr seiner Handlungen sein.

Luthers teils extreme, teils schwankende Stellungnahme zur Freiheitsfrage gewinnt
25 ein anmutenderes Profil, wenn wir seine Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen mit ihren beiden Forderungen: der Christ ein Knecht und ein Herr aller Dinge, berücksichtigen. Gemüt und Wille war bei ihm persönlich mehr ausgeprägt als Verstand und Phantasie. Seine willensmächtige Persönlichkeit spricht deutlich aus den Worten: Bona opera non faciunt bonum virum, sed bonus vir facit bona opera. Auf den
30 persönlichen Charakter als Quelle der Werkthätigkeit greift er auch in De servo arbitrio gegenüber der Loslösung des einzelnen Willensvorgangs als eines frei wählenden arbitrium indifferentiae zurück. Köstlin sagt richtig, daß es L.s Absicht war, die Freiheitsfrage aus der abstrakten philosophischen Behandlung der Aristoteliker herauszuziehen und mit den praktischen Zwecken der christlichen Frömmigkeit in Einklang zu setzen. Dieser
35 Wandel war um so nötiger für ihn, als etwas Wahres daran ist, wenn Lommatzsch (Luthers Lehre vom ethisch-relig. Standp. 1879) meint, Luther sei der größte Skeptiker gewesen, den es je gegeben hat. Verfehlt war nur, daß ihm die „Werke" mehr als accidenzielle Nebenprodukte, weniger als vernünftige organische Selbstbethätigung innerlicher Gemütsbeschaffenheit galten, was mit der sprachlichen Entwertung des Begriffs opera
40 (operata) und dem Fehlen eingewurzelter sprachlicher Ersatzausdrücke für die Gesinnungs- und Gewissensethik zusammenhängt (vgl. Gaß, Gesch. d. chr. Eth. II, 54). Aber man sollte nicht vergessen, daß Luthers Persönlichkeit, und sein Handeln in entscheidendem Augenblick, für die Lösung des Willensproblems das belehrendste Exempel ist: jenes „Ich kann nicht anders" ist (ähnlich wie die Allgewalt wahrer erotischer Herzensneigung) die voll-
45 kommenste Synthese von Freiheit und Notwendigkeit; denn solche Äußerung besagt: keine Macht der Welt kann mir das verbieten und mich von dem abbringen, was ich will, weil ich es muß, und was ich muß, weil ich es aus tiefstem Inneren will. Die holde Inkonsequenz des deutschen Gemüts hat ihn behütet vor solchen Folgerungen wie: Gott habe die Sünde als solche, die Sünde überhaupt oder im allgemeinen, gewollt. Er sagt nur,
50 die einzelne Handlung geschieht nie ohne Gottes Willen. Um jener Konsequenz zu entgehen, flüchtet er in die Versicherung, Gottes Erhabenheit müsse unser Wissen und Verstehen so überragen, daß wir uns zu begnügen haben, den offenbaren Gotteswillen in der Wahrheit der zugesagten Verheißungen zu erkennen. Denn wüßten wir, was die voluntas abscondita wolle, so würden wir zuerst angstvoller Aufregung, dann teils der Verzweif-
55 lung, teils leichtsinnig-trotziger Gleichgiltigkeit verfallen. So bescheide dich, füge dich, und vertraue! Deus est, cuius voluntatis nulla est causa seu ratio (1525). Das zarte Gewissen, das sich in alledem offenbart, fehlte Calvin, dessen verstandesmäßige Konsequenzen einen unfrommen Charakter tragen. Die Meinung, Adams Fall wenigstens sei Sache des lib. arb. gewesen, nennt er ein frigidum commentum. Die Allmacht darf
60 durch nichts beeinträchtigt werden. Das arcanum consilium ging dahin, daß Adam

unterliegen mußte; seine Freiheit bestand nur im Freisein von äußerem Zwange (III, 23, 7). Auch in den Bösen wirkt Gott Wollen und Vollbringen nach seinem Wohlgefallen. Und es liegt in diesem Weltplan, daß die große Mehrzahl, zur Verherrlichung der Gerechtigkeit, verloren gehe. Wie ein Feldherr auch blutdürstige Soldaten gern verwertet, so bedient sich Gott der Verworfenen für seine Zwecke. Es fehlt freilich auch bei Calvin nicht an ermäßigenden Wendungen, und einzelne reformierte Bekenntnisschriften (z. B. die Conf. Marchica) haben darauf weitergebaut, aber der extreme Determinismus Calvins schädigt nicht bloß die Interessen der Ethik, sondern gefährdet den Gottesglauben selbst. Gegen ihn nehmen sich die weitgehendsten Äußerungen Luthers harmlos aus, z. B. die antipelagianische These der 99 vom Jahre 1516: „Wir sind vom Anfang bis zum Ende nicht Herren, sondern Knechte unserer Handlungen."

Um Gott nicht zum auctor mali zu machen, verlegt die Conf. Aug. c. 19 die „Ursach der Sünden" in die voluntas malorum, quae non adiuvante Deo avertit se a Deo. Daneben der Eigenwille des Teufels als Parallele des menschlichen Eigenwillens. Immerhin blieb die Frage: Warum läßt Gott durch solche Nichtunterstützung des Willens („alsobald so Gott die Hand abgethan"), den Sieg der bösen Neigungen zu? unbeantwortet. Eine gewisse Freiheit zum Guten räumt denn auch c. 18 mit der Anerkennung der iustitia civilis gegenüber der spiritualis ein (so Apol. 8), ein Gedanke, mit dem die Unterscheidung des Maxentius in der Professio scytharum monachorum (519) zwischen den secularia, die zum discernere und desiderare den Willen befähigen und Werke zeitigen, welche nach Rö 4, 2 wohl Ruhm vor Menschen verleihen, und den ad vitam aeternam pertinentia, wieder aufgenommen wird; (vgl die Schrift De vocatione gentium, s. o. IX). Dazu kam nun im synergistischen Streit die Meinung, daß der Wille ein ganz klein wenig doch auch zur Seligkeit thun könne; ein Minimum: Gott giebt einen Thaler, wir einen Heller. Melanchthon hatte in den späteren Ausgaben der Loci erklärt, drei Ursachen wirken bei der Bekehrung zusammen: das Wort, der hl. Geist, der menschliche Wille, sofern er nicht widerstrebe, sondern zustimme. Nicht bloß Pfeffinger, sondern auch Victorin Strigel gaben ihm Recht. Der modus agendi bleibe frei. Dagegen Flacius: die voluntas, mere passiva sei nicht einmal libera a coactione, sei wie ein truncus. Die Form. Conc. entscheidet vermittelnd: der Wille hat zwar eine locomotiva potestas, in die Kirche zu gehen und das Evangelium zu hören, ist aber in Aufnahme des Heils schlechterdings inaktiv, hat nur capacitas passiva, da ihm infolge der allgemeinen Sündhaftigkeit ne scintillula quidem spiritualium virium übrig geblieben, so daß er ex se oder per se nicht einmal die dargebotene Gnade ergreifen (apprehendere) noch irgend etwas minima ex parte conferre, agere, operari vel cooperari possit. Aber eins kann er: die Gnade ganz von sich weisen (gratia resistibilis). Hiermit ist also wieder bejaht, was selbst Anselm leugnete: daß die Freiheit zum Bösen stärker sei als die zum Guten. Luther selber hatte die Anwendung des Freiheitsbegriffs auf das Böse als dialektische Fiktion bezeichnet; — eine Freiheit, dem Stein vergleichbar, der „aus eigener Kraft" den Berg hinunter, aber nicht heraufrollen kann.

Aber Luther verschmähte es nicht, gelegentlich auf die spekulative Problemstellung einzugehen. Mehr als Luther war Melanchthon bemüht, der dogmatischen Erörterung die praktische Forderung als die ausschließlich in Betracht kommende überzuordnen. Als das Wesentlichere darin galt ihm zu allen Zeiten die Überzeugung, daß die Erfüllung der Verheißungen, die Bekehrung und Heiligung lediglich Gottes Werk ist; unbestimmt dagegen spricht er sich öfters aus bezüglich des Anteils, der dem Willensmoment im Glauben gebühre. Insofern bedarf Luthardts (S. 187) Urteil, M. habe die sittliche Aktivität in der Heilsaneignung so betont, daß sie der göttlichen That „koordiniert" werde (z. B. Enarr. ep. ad Rom. 1556), der Berichtigung. Noch 1559 resümierte sich M. in den Responsiones ad impios articulos Bavaricae inquisitionis (Fl. 373[a]) dahin: „Ich bekenne, daß Gott in allen Gläubigen so wirkt, daß der Wille lediglich passives (patiens) Subjekt ist. Doch soll man als Regel festhalten: der Glaube kommt aus dem Hören der Predigt; drum wohlan, suchen wir unsern Halt im Gedanken an die Verheißung, begegnen wir jeglichem Mißtrauen, und begnügen wir uns, unter aufrichtigem Seufzen zu sagen: Ich glaube, Herr, hilf meiner Schwachheit auf!" — Das nennt man doch nicht Koordination; es ist nur Sicherung wider die Unvernunft.

Wenige Jahrzehnte später steht das Freiheitsproblem bei

XII. den Philosophen in voller Blüte. Descartes erklärt, nichts sei so evident wie die unmittelbare Gewißheit, daß unser Denken und Handeln auf freiem Willem ruht (Princ. I, 39) und daß zur Natur des Willens die Freiheit gehört; denn Wille ist nichts

anderes als libertas arbitrii (Med. IV: Sola est voluntas sive arbitrii libertas, quam tantam in me experior, ut nullius maioris ideam apprehendam). Diese Freiheit bedeutet aber das Nichtdeterminiertsein von äußeren Ursachen; hingegen „sehen wir auf Gott, so muß alles von ihm abhängig sein" (Ep. I, 9f.). Der menschliche Verstand ist durch den Willen beeinflußt, seine Urteile sind versteckte Willensakte. Irrt er, so geschieht es, weil er freiwillig Vorstellungen bejaht, deren Wahrheit noch zweifelhaft ist. Das Vermögen zu bejahen oder zu verneinen ist aber bloßes arbitrium; höher steht der Wille, sich durch Gründe leiten zu lassen. Jenes bloß formale indifferente Schwanken zwischen Motiven sei eigentlich Unfreiheit, da es auf mangelhafter Urteilskraft beruhe. Klare Einsicht in das Thunliche befähigt auch schwächere Seelen zur Unabhängigkeit von Leidenschaften. Auf das erst allmähliche Werden des guten Wollens und auf die Reziprozität von Denken und Wollen, welche beiden Momente Descartes nur andeutet, ließe sich eine klarere Theorie gründen, als er sie ausgeführt hat. — Malebranche nennt den Willen die natürliche Seelenrichtung auf das Gute; sie ist immer volontaire (ungezwungen, spontan), aber nicht immer indifferentes Auchanderskönnen. Dabei setzt M. „Eindruck" und „Bewegung", also Gemüt und Wille, Rezeptivität und Spontaneität einfach identisch. — Spinoza, der keine Rücksicht auf theologische Zeitströmungen zu nehmen hatte, vertrat den absoluten Determinismus. Die Kette der kausalen Glieder ist unendlich; auch der individuelle Geist unterliegt ihrem Gesetz. Es giebt keinen freien Willen; wir bilden ihn uns ein, weil wir die uns nezessitierenden Ursachen nicht überschauen. Der geworfene Stein, hätte er Bewußtsein, würde sich ebenfalls Bewegungsfreiheit einbilden. In mente nulla est absoluta sive libera voluntas, sed mens ad hoc vel illud volendum determinatur a causa, quae etiam ab alia determinata est, et haec iterum ab alia et sic in infinitum (II, 48). Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria (I, 32). Leibniz definiert die Freiheit als Selbstbestimmung nach verständiger Einsicht; das freie Subjekt wird durch die Einsicht inkliniert, nicht nezessitiert. Daher gleicht der freie Wille nicht dem geschleuderten Stein, sondern der ihren eigenen Gesetzen folgenden Magnetnadel. Ein liberum arbitrium indifferentiae hingegen wäre nicht Freiheit, sondern Willenlosigkeit; in nullius potestate est, velle quae velit. Aber ebenso wäre der Fall des Buridanschen Esels eine reale Unmöglichkeit. Das Kausalgesetz auf den Willen anwenden hieße in die Subjektivität des Willenslebens die Absurdität einer regressiven Unendlichkeit hineintragen. „Wir wollen nicht wollen, sondern handeln; wollten wir wollen, so würden wir wollen wollen wollen, et cela iroit à l'infini". — Die empiristische englisch-französische Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts endete im absoluten Materialismus. Die platteste Leugnung jeder Freiheit findet sich im Système de la nature, wohingegen selbst Lamettries L'homme machine noch günstig absticht. Merkwürdig ist Humes Stellungnahme: theoretisch hat er das Kausalgesetz zu entwerten gesucht; das praktische Willensproblem behandelt er anfänglich ganz, als ob der kausale Determinismus hier zu Recht bestände; schließlich aber, wie es scheint, aus pädagogisch-politisch-moralischen Gründen, erklärt er solche Folgerungen für unannehmbar. Wir hegen eine Antipathie gegen die Zumutung, unser Wollen sei determiniert; aber nicht einmal unsere Handlungen sind „notwendige" Wirkungen unseres Ich, zumal dessen Einheit erst aus einer Reihe wechselnder Funktionen erschlossen wird. Wenn irgendwo, so ist hier die Skepsis am Platze: ist unser Handeln zufällig, so ist es unvernünftig; ist's kausal nezessitiert, so wäre es nicht unser, sondern fremdes Handeln. Aber auch solche fremde Ursächlichkeit wäre ein unhaltbares Dogma. In die Zeit von Humes Tode fällt der Disput zwischen Priestley und Price über Notwendigkeit und Freiheit. Priestley, wie vor ihm Hartley, vertrat den physiologischen Determinismus, wonach alle psychischen Erscheinungen auf physiologische Vorgänge im Nervensystem zurückzuführen seien; gleichwohl hielt er die Unsterblichkeit der Seele, ähnlich wie Lamettrie, für nicht unvereinbar mit der absoluten Abhängigkeit ihrer phänomenalen Lebensfunktionen vom materiellen Substrat.

Durch Kants Kritik lichtet sich Stellung wie Lösung des Problems wie mit einem Wetterschlage. Vor Kant waren wir in der Zeit, seit Kant ist die Zeit in uns, sagt Schopenhauer. Zeit, Raum, Kausalität sind nicht mehr uns umgebende, beherrschende Mächte; wir tragen diese angestammten Formen des Anschauens und Denkens in die Dinge hinein. Wie alle Kategorien, so ist auch die des kausal nezessitierenden Naturgesetzes eine Stammform der reinen Vernunft; unser Verstand schöpft die Gesetze nicht aus der Natur, sondern trägt sie in diese hinein, „schreibt sie ihr vor". Ähnlich, nur umgekehrt, könnte man in Kants Sinne sagen: die ursachlose „Kausalität nach Freiheit", das Vermögen eine neue Kausalreihe absolut anzufangen, schien bis auf Kant in unserm

Geiste zu sein: seit Kant sind wir in ihr. Wie Paulus seit jener Stunde, da er von dem verklärenden Lichtschimmer des Auferstandenen sich umflossen sah, in dem Glanze dieses neuen Lebenselements sich für immer geborgen wußte, als neue Kreatur ἐν Χριστῷ ein absolut neues Leben beginnend, und wie er dementsprechend fortab die Luft der ewigen Freiheit atmete, Freiheit vom Gesetz, „Freiheit von dem wesenlosen Scheine" (Giesebrecht: Die Apostel in Philippi), Freiheit „im Herrn, welcher der Geist ist" — denn „wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit": so ist es mit jedem durch Kants Philosophie befreiten Geiste, der den Schritt aus der theoretischen in die praktische Vernunft ihm nachzuthun vermocht hat. Es kommt nicht bloß darauf an, durch Christus befreit zu werden, es gilt auch: „So bestehet nun in der Freiheit, damit uns Christus befreit hat" (Ga 5, 1). Kants praktische Philosophie, obzwar fast ebenso schwer begreiflich wie Paulus' Theologie, ermöglicht erst eine folgerichtige, jedem Zeitenwandel trotzende Motivierung der Grundidee paulinischen Christentums, d. h. ihre prinzipielle Begründung und ihre methodische Rechtfertigung. Was uns früher als unsere Freiheit erschien, das Auchanderskönnen des empirischen Ich, ist nur Scheinfreiheit; empirisch, als der Phänomenalwelt angehörende psychische Sinnenwesen, sind wir in unsern künftigen Handlungen ebenso determiniert wie alles kausal Bestimmte; so berechenbar wie eine künftige Mondfinsternis, wie die automatischen Bewegungen eines „Bratenwenders": „der Mensch dünkt sich frei; das ist alles". Denn unser empirisches Ich — das alles Denken begleitende Gefühl des Daseins, kennen wir „nur, wie es erscheint, nicht wie es an sich ist", und darum unterliegt alles, was wir von ihm kennen, dem in uns seienden Kausalgesetze, von dem es ausnahmslos determiniert bleibt. Hingegen unser freies, intelligibles Ich, das Noumenon „Seele", als theoretisches „Ding an sich" so absolut „transcendent", daß wir es weder wie es an sich ist, noch gar wie es erscheint (denn es erscheint nicht, hat nichts Phänomenales) erkennen können, sondern daß wir sogar seine vornehmste Funktion, die Synthesis der reinen Einbildungskraft **a priori** (d. h. des gedachten produktiven Substrates aller geistigen Aktivität und Rezeptivität), lediglich als „verborgene Kunst in den Tiefen der Seele" ahnen und als logisch notwendig zu denkende kollektive Spontaneität aller intellektuellen Funktionen und transsubjektives Korrelat aller objektiven Erfahrungen (also als „transcendentale Apperzeption") als irgendwie seiend voraussetzen müssen: dieser intelligible Charakter unseres geistiges Wesens ist uns gleichwohl mit unmittelbarer Gewißheit praktisch gegeben, und zwar durch das einzige synthetische Urteil **a priori** „du sollst!", das sich nicht wie alle anderen auf die Welt der sinnlichen oder zeitlich-psychischen Erfahrung bezieht, sondern ganz und gar der raum-, zeit-, kausalitätslosen, übersinnlichen Welt angehört, d. h. der über die gesamte Welt der erscheinenden Wirklichkeit hinausgreifenden, somit uns mitsamt unserm Makrokosmos transcendierenden, uns und ihn gleichsam umschwebenden Idealwelt, der Gotteswelt, deren Bürger wir sind und deren uns tragende und umwebende Luft der Freiheit wir atmen, die unser geistiges, sittliches Wesen nährt und erhält. Logisch zwar erschließen wir erst aus der Stimme des kategorischen Imperativs die intelligible Thatsache der Freiheit „du kannst, denn du sollst"; darum ist logisch (nicht bloß psychologisch) daß Gewissen, das Sittengesetz in mir, das Prius; ethisch-metaphysisch aber ist diese Freiheit das schlechthin Erste: denn sie, als deren Erkenntnisgrund jenes Sittengesetz unausgesetzt — lauter oder leiser — unmittelbar funktioniert, ergibt sich mittels evidentesten **syllogismus practicus** als zureichender Realgrund, als transcendentes Subjekt der gebietenden Stimme: diese intelligible Freiheit ist ein absoluter Anfang, gleichsam der autochthone Protoplast des Seins an sich, des uns und Welt umgebenden, das dunkle Rätsel der armseligen Wirklichkeit mit Ewigkeitsleuchte erhellenden und umstrahlenden „Reiches des Wesens und der Wahrheit, unvergänglich für und für." Das etwa ist es, was Kant die Autonomie der reinen praktischen Vernunft nennt, und darum sagen wir: seit Kants Idee von der intelligiblen Selbstgesetzgebung sind wir in der Lage, mit Bewußtsein einzutreten in das Reich der wahren Freiheit; das erfahrungsmäßige Verflochtensein in den kausalen Naturzusammenhang ist nunmehr kein Widerspruch mehr gegen die Wahrheit des sittlich-religiösen Freiheitsbewußtseins. Was wenige Jahre vor Kants Tode Schleiermacher, vom Spinozaschen Standpunkt, als religiöse Urthatsache pries: „das Bewußtsein von dem allgemeinen Sein alles Endlichen im Unendlichen" (später: das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit) ist — ebenso wie jenes Luthersche „Ich kann nicht anders" auf dem Reichstage zu Worms — nicht nur kein Widerspruch gegen das Bewußtsein der Freiheit von der Welt, es ist identisch mit der Freiheit über die Welt.

Formell ist Kants Theorie anfechtbar. So nennt er 1. die Vernunft frei, weil sie a) dem Naturgesetz nicht unterworfen sei, b) dem Sittengesetz gehorchen könne; 2. die

einzelnen Handlungen, weil sie a) vermeidlich waren, falls die Vernunft von ihrem Selbstbestimmungsrecht Gebrauch gemacht hätte; b) geschehen sind α) durch Wirksamkeit der Vernunft überhaupt, β) aus dem Prinzip bewußter Herrschaft der Vorstellung über die sinnliche Natur. — Und wie scholastisch klingt die Unterscheidung: „Jede Handlung ist 5 in Ansehung der bestimmenden objektiven Gründe ein erster Anfang; in Ansehung der erscheinenden Ursachen nur ein subalterner Anfang". — Oder die Unterscheidung: die mathematische Antinomie enthält zwei falsche Urteile, z. B. die Welt hat einen Anfang; sie hat keinen Anfang. In der dynamischen Antinomie können beide Urteile wahr sein: das Ich als intelligibles ist frei, als empirisch handelndes unfrei. — Aber alle diese for- 10 mellen Ausstellungen treffen den Wahrheitskern nicht. „Die Freiheit wegzuvernünfteln ist der subtilsten Philosophie ebenso unmöglich wie der gemeinen Vernunft". Auch „geborene Bösewichter" wollen in Bezug auf ihre Zurechnungsfähigkeit nicht als Ausnahmen gelten.

Hiernach ist es verfehlt, mit Schopenhauer u. a. Kants Freiheitslehre als Inkon- 15 sequenz, seine Ethik als deterministisch zu beurteilen. Auch in der Kr. d. r. V. zeigt Kant, daß in der theoretischen Naturerkenntnis nichts dem Glauben an die Freiheit widerstreitet; nur beweisen läßt sich weder ihre Wirklichkeit noch ihre reale Möglichkeit. Jules Payot („Éducation de la volonté") mag sich also beruhigen. Er meint, der durch Schopenhauer in Deutschland populär gewordene Determinismus Kants wäre für Frankreich 20 zwei Armeekorps wert, „hätten wir nicht in H. Taine u. a. ähnliche Entmutigungsautoren". — Empirisch ist auch Fichte Determinist: „Läge nur Ein Sandkorn an einer andern Stelle, so wärest du nicht da", sagt er. Und doch ist sein Ich Subjekt-Objekt, setzt sich selbst und sein Nichtich, so daß es sagen darf: Die Welt ist meine That! „Der Mensch kann, was er will, und wenn er sagt: Ich kann nicht! so will er nicht". Fichtes 25 Reden vom Jahre 1808 waren mehr als zwei Armeekorps wert.

Mit dieser Beurteilung der Kantischen Philosophie stimmt es zusammen, daß alle späteren Erörterungen des Freiheitsproblems nur in dem Maße brauchbar und belehrend sind, wie sie positiv oder negativ an Kant orientiert sind. Darum ist es von Vorteil, Fichte, Schelling, Herbert, Romang, Sigwart, — vor allem Schopenhauer, Liebmann, Bolliger, Windelband zu 30 studieren, wenngleich fast alle dies und jenes an Kant auszusetzen haben. Hingegen erscheint jede Behandlung der Frage, die auf eigne Hand, ohne Eingehen auf den großen Meister, zu philosophieren wagt, selbst Fechner und J. St. Mill nicht ausgenommen, als nutzlos aufgewendetes Bemühen; vieles, was mit erstaunlichem Aufwand von Gelehrsamkeit und kritischem Scharfsinn zu tage gefördert wird, z. B. J. C. Fischers Monographie, 35 eine der wenigen, die eine zweite Auflage erlebt haben, als wertlos und fade. Auch von der theologischen Litteratur, evangelischer wie katholischer, gilt dasselbe. Die beiden ausgezeichneten halbgekrönten Haager Preisarbeiten von Pfister und Bolliger, obwohl durchaus selbstständig verfahrend, sind vor allem an Kant orientiert; die katholische Arbeit von Seitz geht hinter Kant auf Crusius zurück und motiviert diese Stellungnahme in durch- 40 aus wissenschaftlicher Weise. Hingegen bieten die beiden einzigen evangelischen Monographien, welche sich eingehend mit der dogmengeschichtlichen Gesamtentwickelung des Freiheitsproblems befassen, die von Luthardt und F. W. Otto, nur in dem historischen Teil Aufklärung; die sachliche Beurteilung, so liebenswürdig ernst und flüssig sie bei Otto, so gewissenhaft, obzwar ungelenk und unscharf, an veralteten Terminologien klebend sie 45 bei Luthardt erscheint, ermangelt des Anspruches auf Förderung der Wissenschaft, weil sie an Kant fast vorbeigeht. Aber auch das Stehenbleiben bei Kant entspricht nicht dem durch ihn freigewordenen Geist der gewissenhaftesten Wahrheit. „Kant verstehen heißt über ihn hinausgehen", dies Wort bethätigt mit Schopenhauer vor allem dessen größter Gegner, Otto Liebmann, dessen Monographie (1866) sowohl in ihrer scharfsinnigen und 50 erschöpfenden Kritik Schopenhauers als auch in der durchaus originalen Fortbildung der kantischen Grundideen wohl das Beste ist, was seit Kant über die Freiheit geschrieben worden, nur daß damals die Auswüchse der Herbartschen und der modern-psychologischen Schule noch nicht zu widerlegen waren, insonderheit jene der extremen Positivisten und derjenigen Anhänger Wundts, die, wie Ziehen, den Willen überhaupt leugnen, vielleicht 55 aus dem unbewußten Beweggrunde, ihre Eleutherophobie vor jedem Versuchungsreiz zu wahren: denn wer den Willen leugnet, für den ist die Freiheit nur noch ein Wort. Dieser moderne Psychologismus wird am schlagkräftigsten abgethan in einem Buch, das freilich manches Bedenkliche hat, aber psychologisch gut orientiert ist: Weiningers „Geschlecht und Charakter" (1904, 205 ff. 271 ff.), eine begeisterte, anregende Apologie der Freiheit. 60 Als Ergänzung dient sein nachgelassener Essay („Die letzten Dinge"), über die „Eindeutigkeit

der Zeit": Der Verbrecher will in Bezug auf die Vergangenheit die Lüge, für die Zukunft trotziges Beharren. Der zu sittlicher Freiheit Strebende will für die Zukunft Erneuerung, Entwickelung, Besserung, in Bezug auf Vergangenes Wahrheit, Bekennen der Sünde, Aufrichtigkeit. Unvergessen sei auch die kleine geistvolle, nur in der Abwehr Kants nicht überzeugende, Schrift des Baseler Theologen Bolliger; in dem Verständnis für den intimen Zusammenhang der Freiheitsidee mit dem „ungeheuren" Problem der Zeit trifft sie mit dem auf Kant fußenden orginellen Essay des Juristen Schmöle und mit Weininger zusammen.

XIII. Das 19. Jahrhundert. In der spekulativen Entwickelung der Freiheitsidee seit Kant heben sich besonders vier Typen deutlich gegeneinander ab: 1. die Schellingsche (auf der Jul. Müller fußt), welche im Anschluß an Jakob Boehme und Franz v. Baader in der 1809 und dann wieder 1834 erschienenen Schrift „Über das Wesen der menschlichen Freiheit" die Willensfreiheit hervorgehen läßt aus dem im Menschen im Unterschiede von der göttlichen „unzertrennlichen" Identität notwendig „zertrennlich" gewordenen Miteinander von Licht und Finsternis, d. h. aus der Möglichkeit des Guten und Bösen. Aus ihr ergiebt sich sowohl der Widerspruch zwischen Notwendigkeit und Freiheit, ohne den es keine Philosophie gäbe, als auch ihre Einheit, die nicht Einerleiheit, sondern Unterordnung des Endlichen unter das Unendliche ist und die dualistische Verzweiflung der praktischen Vernunft, welche der bloß abstrakt vermittelnde Idealismus nicht heilen kann, durch persönliches Zurückstreben ins Göttliche versöhnen will, und zwar durch die Menschwerdung Gottes. Denn „nur Persönliches kann Persönliches heilen, und Gott muß Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme" (1834, S. 75). — 2. Die Herbartische (der Schleiermachers Auffassung nahe steht, wonach der Wille ein Modus des Denkens ist und Freiheit „Fürsichsein", Kausalität hingegen „Zusammensein" [nach Zeller Abh. II, Mechan. und teleol. Weltansicht, besteht die kausale Gesetzmäßigkeit im „Zusammenhang" als Gegenteil vom bloßen „Zusammensein"] bedeutet, aber nicht Zusammen von Ursache und Wirkung oder Subjekt und Prädikat, sondern von gleichwertigen Ursachsubjekten, deren jedes man auch als „für sich" denken kann). Herbart scheidet streng zwischen der metaphysischen „Fiktion" der Freiheit, die er leugnet, und der Idee der „inneren Freiheit", die ihm zu den fünf Musterbegriffen gehört. — 3. Die Hegelsche, deren beredtester theologischer Interpret Vatke wurde, mit dem Buch „Die menschliche Freiheit im Verhältnis zur Sünde und zur göttlichen Gnade", 1841 (durch Julius Müllers Lehre von der Sünde veranlaßt, die er weniger bekämpft als mit philosophischer Überlegenheit zu entwerten sucht). Daß der Mensch als sich selbstbestimmendes Vernunftwesen Freiheit hat, ist nicht Ziel, sondern Ausgangspunkt des Nachweises; die Freiheit haftet am vernünftigen Willen. Aber wichtiger als die inhaltlose Willkür der formalen (bei jedwedem Inhalt dieselbe vage „Form" bleibenden) ist die mehr durch vernünftiges Wissen als durch Wollungen bestimmte und vielen Entwickelungsstufen zugängliche, daher durch phänomenologische Nachzeichnung ihrer immanenten Dialektik zu begreifende sittliche Freiheit. Diese ist, je mehr sie sich entfaltet und vollendet, um so mehr durch die Wahrheit ihres Inhaltes determiniert; und auf letzter Stufe, wo sie als absolutes Vernunftwissen um den absoluten Vernunftzweck mit Gottes Willen identisch ist, wo also der Wille und sein Zweck, Wollen und Sollen eins sind, da ist auch Freiheit und Notwendigkeit nicht mehr verschieden. Die innere Dialektik der Idee der Freiheit offenbart sich am drastischsten in der historischen Umbiegung des vollkommenen Einsseins von Wille und Natur (in der Antike) in die größte Spannung zum Widerstreit zwischen Fleisch und Geist (im Urchristentum) und dieses Gegensatzes wiederum in die schrittweise Anbahnung der Versöhnung innerhalb der modernen protestantischen Kultur. Freilich fanden manche Gesinnungsgenossen Vatkes in der Zeit, da jenes Buch entstand, diese Versöhnung in der „Emanzipation des Fleisches". Und fast zur selben Zeit war jenes Werk über den „Willen in der Natur" erschienen, dessen Autor, im Übereifer gegen alle Hegelei, jeden dialektischen Pakt zwischen Wille und Erkenntnis, zwischen Sinnlichkeit und Geist, zwischen Empirischem und Intelligiblem, zwischen Natur und Gnade schlechthin ablehnte und für absurd erklärte: nämlich — 4. Schopenhauer: „Notwendigkeit ist das Reich der Natur, Freiheit ist das Reich der Gnade". Diese „kommt wie von außen angeflogen" und hat mit dem Kausalgesetz nicht das mindeste gemein. Der empirische Mensch kann, was er will, aber er kann nicht wollen, was er will, er kann sich selbst nicht ändern; er ist determiniert. Nur durch totale Verneinung des Lebenswillens in seiner Wurzel kann Seligkeit, Eingehen in das Nirwana, erreicht werden; diese Verneinung aber erfolgt nicht durch philosophische Reflexion, sondern auf Momente durch ein intuitives künstlerisches Schauen; für immer nur durch

das Wunder der Losreißung des Intellekts von seinem Willensgrunde, durch einen transzendentalen Vorgang eines überweltlichen passiven Ergriffenseins: „nur die Erkenntnis ist geblieben, der Wille ist verschwunden". Daher die schärfste Kritik alles Pelagianismus, Bewunderung Augustins, und daneben die Verherrlichung des katholisch-asketischen Dualismus. Also eine andere „Versöhnung" als bei Hegel: einerseits Versöhnung zwischen den Konfessionen auf breiterer Grundlage, andererseits die Mystik jenes „Friedens, der höher ist als alle Vernunft." Durch Ed. v. Hartmann und seine Anhänger (Drews, Schneidewin u. a.) ist die Schopenhauersche Willenslehre ihrer Verstiegenheiten und Schroffheiten entkleidet, und durch Liebmann, Friedr. Harms, Kuno Fischer u. a. scharf kritisiert worden; aber der bemerkenswerteste Typus seit Hegel ist sie geblieben. Auch der positivistische Naturalismus und die materialistische Geschichtsschreibung (von Buckle bis zur Gegenwart), die in der deterministischen Mechanisierung des Willenslebens, und schließlich in der Leugnung des Willens selbst, ihr psychologisches Gegenbild fanden, haben kaum etwas Neues, das gut wäre, in der Freiheitstheorie hervorgebracht. Vielmehr sind in dieser Zeit einzelne Apologeten des Glaubens an die Willensfreiheit erstanden, die an Neuheit und Fruchtbarkeit der Gedanken ihres Gleichen suchen und die gegenwärtige Wiederanbahnung des Verständnisses für Fichtesche Freiheitsbegeisterung (nicht bloß in ethischer, sondern in metaphysischer Hinsicht) vorbereitet haben; so Liebmann, Eugen Dreher, Rob. Schellwien, und neben diesen Philosophen der Theologe Bolliger, der Jurist Schmöle, der Mediziner Adamkiewicz, dessen ausgezeichneter Aufsatz „Die Großhirnrinde als Organ der Seele" (in den „Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens" 1902) den Nachweis der Selbstständigkeit des Willens führt und die banalen Scheingründe der Materialisten widerlegt. Andererseits wirkt die bewußtseinstheoretische Schule (Schuppe) und der Psychomonismus (Mach, Verworn) direkt oder indirekt auf eine Wiederanerkennung des Wahrheitscharakters innerhalb des Freiheitsgefühls hin. Denn wenn alles Dasein, „von dem ich sprechen darf", nur Inhalt meiner Empfindung ist, also die Welt von meinem Ich umschlossen wird, so lebt die Problemfassung von Leibniz, Berkeley, Fichte wieder auf. Freilich: „Von dem ich sprechen darf" —: wir dürfen nicht vergessen, daß das Freiheitsproblem wesentlich auch ein sprachliches ist, da „Freiheit" und ihre sämtlichen Synonyme (Kraft, Können, Möglichkeit, Selbst, Ich, Willkür, Wahlfähigkeit, Unabhängigkeit, Fürsichsein u. v. a.) sowie ihre sämtlichen Korrelate, Syzygien oder Gegensätze (Natur, Gnade, Wunder, Notwendigkeit, Zwang, Bedingtheit, Kausalität, Zusammenhang, Zusammensein, Abhängigkeit, Determination u. m. a.) durchaus flüssige, elastische, proteusartige Metaphern sind.

Nur von zwei jener Autoren sei Näheres erwähnt: 1. Liebmann: Frei ist der Mensch, wenn er durchweg nach Maximen handelt, so daß in keinem Falle ein Motiv im stande ist, ihn zu einem andern Entschlusse zu bewegen, als ihn seine Maxime verlangt (also ähnlich wie Goethe: Freiheit ist die Möglichkeit, unter allen Bedingungen das Vernünftige zu thun). Daß es solche Freiheit giebt, kann nur individuell bewiesen werden, durch die That der Befolgung der Stimme des Gewissens, der Reue, des Verantwortlichkeitsgefühls. Deren Stachel kann freilich an der Vergangenheit nicht rütteln, aber für die Zukunft sind sie starke und edle Motive, zu dem Entschlusse, uns nicht ferner dem Affekt, der Leidenschaft, der Schwäche, dem Egoismus zu unterwerfen, und so das Ideal der Freiheit, das uns über jene Subalternen zu herrschen beruft, wirklich zu machen. Diese Thatsachen des sittlichen Bewußtseins sind also *παιδαγωγοὶ εἰς ἐλευθερίαν*. 2. Bolliger: Der vernünftige Wille ist eine zeitüberspannende Potenz, somit ein Abglanz und Ebenbild der göttlichen Freiheit. Denn wie Gott die (einzige) Ursache ist, welche nicht zugleich wieder eine Ursache hat (da wohl jede Wirkung eine Ursache hat, aber nicht jede Ursache wiederum Wirkung sein muß), so ist die Zeit eine aphänomenale Realität, die alle Veränderungen in der Phänomenalwelt bedingt; die zureichende Ursache, die den Phänomenen die Möglichkeit gibt, so und auch anders zu sein. Dieser gottebenbildlichen Fähigkeit des Menschen entspricht die (vollkommen beweisbare) Thatsache, daß die Seele alle Vorstellungen, auch die, zu denen sie durch andere Seelen angeregt wurde, als selbsteigene Vorstellungen aus sich produziert; aber nicht so, als ob eine Vorstellung direkt-kausal eine andere „hervorbrächte", sondern stets so, daß die kausale Verbindung zwischen je zweien durch die freien Akte der vorstellungschaffenden Seele (also dem göttlichen Schöpferakte nachschaffend) hergestellt wird; ein immer erneuertes Zurücktauchen und Emporstreben aus dem fruchtbaren Mutterschoß der freien gottähnlichen Seele.

Als die hervorragendste theologische Monographie — nächst Jul. Müllers Lehre von der Sünde — sei noch die von Luthardt (1863) kurz charakterisiert: Luthardt nennt for-

male Freiheit das Vermögen des Auchanderskönnens oder die Wahlfreiheit; reale Freiheit die substanzielle oder Machtfreiheit, zu können was wir wollen. Die libertas naturae des Menschen als eines sittlichen Personwesens ist unverlierbar; aber es giebt ein Mehr oder Minder; der Mensch ist weder indifferente tabula rasa, auf die der einzelne Willensakt erst einen bestimmten Inhalt schrieb, aber er ist auch nicht von vornherein sittlich vollkommen. Jeder hat eine sittliche Bestimmtheit; der pelagianische Atomismus (non pleni nascimur) verleugnet die Kontinuität in der Charakterentwickelung, aber richtig ist, daß das Wollen sich von allen Gründen emanzipieren kann, ja daß diese Willkür als Fähigkeit nie schwindet, daß es Wollenmüssen nicht giebt. Indessen, die richtige Erfahrung giebt erst das Bewußtsein der Sünde. Sie ist die Unfreiheit des Menschen. Dem Sünder fehlt die reale Freiheit, er kann wohl was er als Sünder will, aber nicht was er als wahrer Mensch, seinem wahren Wesen gemäß, wollen sollte. Somit ergiebt sich ein höherer Begriff der realen Freiheit: die Selbstbestimmung des Menschen nach seinem wahren, gottebenbildlichen Wesen.

Vollkommene Freiheit, real wie formal, hat nur Gott. Der Mensch hat relative Freiheit. Wenn auch die Willkürfreiheit nie ganz schwindet, so ist doch die ursprüngliche reale Freiheit verloren gegangen; der Mensch hat mittels seiner formalen Freiheit die reale verneint, seine ungöttliche Willensrichtung siegen lassen über die freie Hingabe an den Gotteswillen. Und so kann die Wiedererlangung der realen Freiheit, der neue Mensch, nur ein freies Gnadenwerk Gottes sein. Durch Erlösung und Heiligung in der Zucht des hl. Geistes werden wir frei: „Und noch jetzt fühlen wir tagtäglich das verborgene Widerstreben der widergöttlichen Sinnesrichtung wider Gottes gnädigen Willen in uns und bedürfen immer des übermächtigen Geistes Gottes, daß er die Bewegung unsres Herzens in der Richtung zu Gott hin und den Strom unsrer Liebe in Fluß erhalte". Das Problem der theologischen Forschung lautet: „Wie verhält sich die durch die Sünde gesetzte Unfreiheit des Menschen zur freimachenden göttlichen Gnadenwirkung, und wie vermittelt sich dieses Stadium mit jenem?" Luthardt sucht diese Frage in eingehender dogmengeschichtlicher Entwickelung zur Lösung zu führen; und zwar ohne, wie Fr. W. Otto (Die Freiheit des Menschen, ihr Wesen und ihre Schranke, 1872) die geschichtlichen Partien auf einzelne dogmatische Kapitel zu verteilen, wodurch bei Otto die geschichtliche Kontinuität gestört wird (Freiheit und Gnade; Freiheit und Allwissenheit; Freiheit und Vorsehung; Freiheit und Vorherbestimmung).

XIV. Das sachliche Problem. Auf die Einzelheiten in der nachkantischen Differenzierung und successive angestrebten Lösung des philosophischen Problems einzugehen, fehlt hier der Raum und ein zwingender Grund. Das Litteraturverzeichnis mag den Mangel kompensieren. Auch auf meine eigene Theorie, wie ich sie in der zweiten Auflage dieser RE. skizziert hatte, indem ich auf die Bedeutung der Sprache für die richtige Formulierung und Lösung des Gedankenproblems hinwies, möchte ich noch nicht wieder zurückgreifen, obwohl jetzt der Boden für das Verständnis mehr geebnet ist infolge der Verbreitung von Mauthners „Sprachkritik", deren Skepsis freilich erst durch eine „Glottoethik" zu paralysieren wäre. Ich füge nur eine Rekapitulation des dogmatisch und ethisch Belangreichsten, im Anschluß an anderweit von mir Gesagtes, hinzu.

Das theologisch wichtigste Problem betrifft die Frage, wie die sittliche Pflicht, das Böse zu meiden, und das ihr entsprechende Bewußtsein der Fähigkeit, das Gesollte zu thun, vereinbar sei mit dem religiösen Glauben an die Allwissenheit und Allmacht der göttlichen Vorsehung. Ist die Einzelsünde vermeidlich und ihr Nichtvermiedenwerden verdammlich, der Mensch mithin für sein Thun verantwortlich, so scheint die Erreichung des Weltzwecks in Frage gestellt, da des Menschen fortgesetztes Sündigen jede göttliche Heilsabsicht durchkreuzen könnte. Ist hinwiederum die Verwirklichung der sittlich-persönlichen Zwecke so sichergestellt wie jede Naturnotwendigkeit, so waltet auch über dem freiesten Wollen des Individuums im ganzen wie in jedem Einzelfalle ein kosmisches Weltgesetz, dem jede in sich centrierende Unabhängigkeit des mikrokosmischen Ich widerstreitet; und da Gott gut ist und nur das Gute will, so dürfte er, falls er das Ich zwingen könnte, die Sünde überhaupt nicht zulassen: und doch existiert die Sünde und wird als solche empfunden; sie muß also im freien Willen wurzeln. So ergiebt sich das scheinbare Absurdum: der Glaube an die Durchführung des göttlichen Erlösungsplans setzt zwei einander widerstreitende Glieder einer Disjunktion voraus: die menschliche Freiheit und die göttliche Allmacht. Verbürgt uns Gottes Weisheit und Liebe die freie Selbstentscheidung, so kann seine Allmacht auf die Erfüllung der Verheißungen nicht mit absoluter Sicherheit rechnen; und umgekehrt: der Glaube an die Allwissenheit untergräbt

das Gefühl der Freiheit. Der Heilsplan setzt somit die moralische Wirklichkeit und Möglichkeit des Sündigens voraus und verneint zugleich mit der Möglichkeit auch die Wirklichkeit. Ist Gott allgütig, allweise und allmächtig, so ist der Ursprung des Bösen unerklärlich; liegt dieser Ursprung in der geschöpflichen Freiheit, so erscheint diese als ein 5 gefährliches Geschenk, das nicht bloß die Weisheit des Gebers in Frage stellt, sondern seiner Allmacht Zügel anlegt, welch letzteres überdies ein Widerspruch in sich wäre.

Diese Betrachtung ist nur eine unter vielen, die auf das Problem hinführen, aber theologisch die bedeutsamste, weil sie in das Centrum sowohl der religiösen wie der ethischen Gewißheit trifft: den Glauben an Gottes väterliche Vorsehung und das Schuld- 10 bewußtsein wie die Erlösungshoffnung der heilsbedürftigen Menschenseele. Ist alles auf die Spitze meiner Verantwortlichkeit gestellt, so bin ich zu schwach, die Verantwortung für das Kommen des Gottesreichs zu tragen. Hängt alles an der Alleinwirksamkeit der zuvorkommenden Gnade, so betrügt mich mein sicherstes Gefühl und meine heiligste Gewißheit: daß ich frei bin und daß nichts in der Welt gut ist als das freie Wollen des 15 Guten. Vor allem aber wäre dann das Schuldbewußtsein, diese ernsteste Thatsache des Gewissens, eine Selbsttäuschung, deren Anerkennung dem sittlichen Bewußtsein wie der frommen Ehrfurcht vor Gott das schwerste Ärgernis gäbe. Der Ursprung des Bösen wäre nicht bloß ein unlösbares Rätsel, das Böse selbst wäre ein Wahn. Während man nun früher, von Augustin bis Luther, und noch Schleiermacher und Schopenhauer, auf 20 jene andere Gedankenreihe mehr Gewicht legte, so liegt es in dem durch Kant und Fichte angebahnten Interesse gegenwärtiger Psychologie, vor allem das kostbare Gottesgeschenk des Freiheitsbewußtseins in seiner inneren Wahrheit sicherzustellen. Von diesem hat also unser Versuch einer Ausgleichung auszugehen. Wir betrachten A. das Wesen der Freiheit. B. Die Vermeidlichkeit der Sünde. C. Das Verhältnis zwischen Allwissenheit und 25 Freiheit.

A. In allen Handlungen des Menschen ist ein unberechenbares und unkontrollierbares Element, dessen objektive Unübersehbarkeit den Schein erweckt, als sei die Handlung dem Gesetz von Ursache und Wirkung enthoben. Dieser Schein ist eine Ursache des Glaubens an die Freiheit, aber eine negative; wichtiger ist das positive Nebeneinander verschiedener 30 Vorstellungen von Möglichkeiten des Handelns im Bewußtsein des Handelnwollenden selbst. Dieses subjektive Freiheitsbewußtsein wächst mit zunehmender Geistesbildung, denn diese mehrt die Mannigfaltigkeit der als möglich zu denkenden Verhaltungsweisen. Der „freie" Geist „kann" vieles, und das Recht, unter vielem zu wählen, befriedigt und erhebt. Dieses Wahlvermögen, bestehend in dem Gefühl geistigen Könnens und begleitet 35 von der Vorstellung des Auchanderskönnens, nennt man formale Freiheit oder Willkür (arbitrium). Der sittlich gebildete Geist ist aber nicht bloß Denken und Einzelwollen, sondern Gemüt und Charakter; in diesen ruht seine Kraft, sein Können und Müssen. Der sittliche Charakter fühlt den Trieb, gut zu handeln, als innere Notwendigkeit, auch dann und gerade dann, wenn zahlreiche und starke äußere Reize ihn zum Gegenteil drängen: 40 er kann der Notwendigkeit seines inneren Lebensprinzips, der Gemüts- und Willensbestimmtheit des inwendigen Menschen, entsprechen, denn sein Gewissen gebietet ihm dem Gesetz des Guten zu folgen, und um so wirksamer gebietet es, je mehr der Charakter sittlich gerecht ist, d. h. je mehr das individuell Notwendige dem allgemein-zweckmäßigen Guten, d. h. dem zugleich sozialen Sittengesetze, gemäß ist. Auch dies Bewußtsein: „ich 45 kann, was ich soll" ist ein erhebendes Freiheitsgefühl, um so erhebender, je mehr es die bewußte Selbstbestimmung: „ich will, was ich soll", einschließt. Dem Wort Friedrichs des Großen: „Kein Gefühl ist mit dem Wesen der menschlichen Natur so eng verknüpft wie das Gefühl der Freiheit", darf man das andere zur Seite setzen: keins dient so sehr die jeweilig erreichte Bestimmung des Menschen zu krönen als die Kombination dieser 50 Gefühle: ich kann und ich will, was ich soll. Dieses Können des gewollten Sittlich-Notwendigen nennt man reale Freiheit (libertas). Der sittliche Wille fühlt sich frei, auch wenn er — alles in allem — nur das Gute kann, d. h. wenn das Auchanderskönnen nicht bloß de facto aus dem Bereich der realen Möglichkeiten ausgeschlossen ist, sondern im Bewußtsein des Handelnden selbst nur als hypothetisches, vorgestelltes, als bloße 55 logische oder Denkmöglichkeit figuriert. Allerdings ist dies „Ich kann nicht anders" Luthers, im Vergleich etwa zu dem „Wir können auch anders" der meisten deutschen Bischöfe 1870, eine Schranke, die, nur eines wählen zu dürfen, das Eine, was not ist: aber diese Schranke wird reichlich ausgeglichen durch das Siegesbewußtsein, mit dem Innehalten des schmalen Weges oder der engen Pforte aller andern Reize Herr geworden zu sein. 60 Auf dem Standpunkt vollkommener Beherrschung der niederen Motive ist nunmehr

jenes anfangs bloß vermeintliche Enthobensein von dem Gesetz der Kausalität keine bloße Illusion mehr: von allen Ursachen, die wir kennen, ist die Treue, der gute und zugleich energische Wille, die mächtigste, unwiderstehlichste. Nietzsche nennt mit Beziehung auf dieses Adelsvorrecht den Menschen „ein Tier, das versprechen darf". Dieser freie „Knecht aller Dinge" zwingt die Zeit so in seinen Dienst, daß er das Vermögen bekundet, über ein künftiges Verhalten mit absolut vertrauenswürdiger Zuverlässigkeit schon jetzt zu verfügen. Wahrlich, „welch ein groß Ding ist's um solch einen treuen und klugen Haushalter!" Wenn wir nun freilich auch so nicht ganz von Illusion frei sein mögen, da wir eben nicht alle Triebfedern, Einflüsse, Anregungen übersehen und nicht genau kontrollieren können, wie viel in den Bestimmungsgründen unseres Handelns dem eigenen durch Übung zur Reife entwickelten persönlichen Charakter, wie viel bloß der Vererbung, Erziehung, dem guten Beispiel, der gnädigen Bewahrung, der Gewohnheit, dem äußeren Zufall und der vorübergehenden inneren Erfahrung entstamme: so haben wir doch das berechtigte Bewußtsein, daß wichtiger und entscheidender als alles dieses der seiner selbst mächtige, dem Guten grundsätzlich hingegebene Wille selbst ist. Im kleinsten Punkt die größte Kraft; „sich selber zu besiegen ist ein größ'rer Sieg als Schlachtensieg" (Dhammapadam); „wer sein selbst mächtig ist und sich beherrschen kann, dem ist die weite Welt und alles unterthan" (Paul Fleming); die Welt ist meine That (J. G. Fichte). Auf dich kommt es an; du hast es zu verantworten; du kannst die Sünde meiden, denn du sollst und willst sie meiden: dies Bewußtsein der Freiheit ist eine psychologische Erfahrungswirklichkeit, die durch ein metaphysisches Kausalitätsgesetz, das doch schließlich bloßes Produkt unserer ordnenden Verstandesthätigkeit ist, nicht beeinträchtigt werden kann. Denn aus diesem Gesetz folgt nur: auch mein Wille ist ein Stück des Weltganzen, auch ich habe mich nicht geschaffen, sondern bin geworden, auch über mir waltet die ewige Notwendigkeit. Aber von allem, was da ist, ist dieses Stück des Weltganzen das Freieste; nur die weltleitende und weltschaffende Macht, wie sie der Fromme in Gott verehrt, hat größere Freiheit und Kraft als unser menschlicher Wille, der eben dann nicht bloß am wirksamsten ist, sondern sich am freiesten fühlt, wenn er in Gehorsam dem göttlichen Willen sich einordnet, nicht als *σύμβουλος θεοῦ* (Rö 11, 34), aber als *συνεργός* (1 Ko 3, 9) und *συνθέλων* (Chamisso: „Adalberts Fabel"). Von ihm erst gilt das Wort des 8. Ps „Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott". So lange nun, infolge der natürlichen Unvollkommenheit und noch mehr infolge des gesetzmäßigen Wachstums der Sünde mit ihren gesamten Nachwirkungen, der Standpunkt jener vollkommenen und bewußten Selbsteinordnung in Gottes Weltwillen und seinen Heilsplan nicht von allen erreicht ist, so lange die Freiheit also eine noch werdende ist — und wann wäre das hienieden bei dem Wandel der Generationen nicht mehr der Fall! — so lange hat niemand ein Recht, Gottes Weisheit und Allmacht verantwortlich zu machen für Mängel, die aus der Sünde stammen. Daher jenes mittelgriechische Sprichwort: „Nimm deinen Sohn in acht, daß er nicht in den Brunnen fällt und du hernach sagest: Gott hat es gewollt". Schon der Titel der vielgelesenen, aber schlecht geschriebenen Erzählung von Fr. v. Grotthus „Der Segen der Sünde" ist aus dem gleichen Grunde absurd; ebenso das vorher (X) citierte Wort des M. Eckart von einer culpa felix konnte nur ein Zeitalter sprechen, das gegen die Höllenstrafen anderer unempfindlich war. Sowie wir die Sünde als Sünde durchschauen, müssen wir gestehen, daß sie nicht sein soll und nicht zu sein braucht, sondern vermieden werden sollte und könnte. Andernfalls schwände uns mit der klaren Sündenerkenntnis auch das klare Gottesbewußtsein: Gott sänke herab zur kalten Notwendigkeit naturgesetzlicher Kausalität. Darum irren die Theorien, welche das Böse für notwendig erklären, sei es die manichäischen, die da sagen, Gott konnte nicht anders (z. B. John Mill), sei es die ästhetisierenden oder pseudomoralischen Theodizeen, die (mit Gottfr. v. Viterbo [gest. 1186], Thomas v. Aquino [**Non perfectum esset universum, si tantum unus gradus bonitatis inveniretur**], Cornelius Jansen, Leibniz und Blasche [1827]) lehren: Gott wollte nicht anders. Die Vermeidlichkeit der Sünde folgt unmittelbar aus dem sittlichen Bewußtsein und dem ethisch bestimmten Gottesglauben, und ihre unbedingte Voraussetzung ist das elementare Bewußtsein der Freiheit. Bei Erklärung des Moralisch-bösen darf man also über den Begriff der Willensfreiheit nicht hinausgehen. Genügt diese Ableitung nicht, so bleibt es mit dem Ursprung der Sünde besser bei einem **Ignoramus**. Aber sie genügt; und hierin liegt die Bedeutung der „Willensfreiheit" für die dogmatische Theologie. Denken wir uns nämlich einen vorsündlichen Zustand, da der Mensch in einem Verhältnis kindlichfreien Gehorsams gegen Gott lebte, so ist die Frage, wie damals die Sünde entstehen konnte, nicht leichter zu beantworten, als wenn wir

das gegenwärtige Keimen und Wachsen, das Abfluten und Wiedererstehen der Sünde zu erklären suchen. Denn für jenes prähistorische Zeitalter fehlt uns die unmittelbare Anschauung; und da es nicht auf das Entwickelungsstadium und die Art der Reizungen ankommt, sondern auf das psychische Erlebnis der Willensentscheidung als solcher, diese
5 aber im christlich gebildeten Willensleben ein gefestigteres Wollen voraussetzt als im biblischen Adam, dessen Charakter der selbstthätigen Übung und des **donum perseverantiae** noch entbehrte: so ist die dauernde Versuchlichkeit des **renatus**, der den alten Adam durch tägliche Reue und Buße immer von neuem zu unterjochen hat, ein zugleich näherliegendes und umfassenderes lohnenderes Problem. Wie entsteht nun aus dem Willen
10 des gläubigen und sittlichen Christenmenschen die Sünde immer von neuem? Die evangelische Lehre begnügt sich, den Eigenwillen als Ursache hinzustellen. Der individuelle Wille aber ist teils sittlich-neutrale Selbstliebe, teils selbstische Eigenliebe; und diese als Ursache des Bösen bezeichnen hieße denselben **circulus** begehen, wie wenn man Satans Fall aus Hochmut, Herrschsucht, Lüge, Neid hergeleitet hat. Die Selbstliebe aber hat Jesus als
15 Maß der Nächstenliebe gekennzeichnet; sie ist die Grundfunktion des neutralen Willens überhaupt, und alle Kreaturliebe wie schließlich die Gottesliebe entwickeln sich aus ihr. Zum Wesen des Willens aber gehört, wie von Descartes bis Hegel und Friedr. Harms viele Denker erkannt haben, die Freiheit, und zwar in beiderlei Gestalt: die formale Wahlfreiheit als Streben nach Einem unter mehreren Möglichkeiten; das reale Können
20 des dem gottentstammten Wesen des Willens Entsprechenden mindestens als Anlage. Dieser Wille in seiner Freiheit ist also die Möglichkeit der Sünde; was zu ihrem Wirklichwerden noch hinzukommt, das fällt nicht mehr in den Kreis des kausal Erklärbaren. Für aktuelle Willensthatsachen reicht das dingliche Gesetz des zureichenden Grundes niemals aus, weil der innerste Persönlichkeitswert des vernünftigen Individuums sich jedem fremden,
25 ja auch dem eigenen Einblick entzieht. Die beste Erklärung bleibt hier die psychologisch getreue und möglichst lückenlose Nachzeichnung des thatsächlichen Werdens: dies der Fortschritt, in den die andernfalls leicht gehalt- und ertraglos werdende experimentelle Psychologie der Herbart-Fechner-Wundtschen Schule neuerdings durch Diltheys (und Weiningers) Forderung einer beschreibenden und zergliedernden Individualpsychologie oder theoretischen
30 Biographie einzutreten begonnen hat. Grundlagen für solche Psychogenesis sind nicht bloß Biographien, sondern auch Dichtungen: Gen 3, das Buch Hiob, die Faustbearbeitungen, die Dramen Shakespeares, Byrons, Grabbes, Ibsens, sowie Dostojewskijs und Maupassants Romane, ja selbst Emersons und Maeterlincks Essays. Aber im Grunde ist die Geschichte jedes Individuums ein neuer Lösungsversuch und eine neue Formu-
35 lierung des Problems; denn in jedem Einzelnen gestaltet sich die problematische Thatsächlichkeit anders. Eine gesetzmäßige Allgemeinheit, die für alle in gleicher Weise gälte, wird sich für die Entwickelung des Bösen im Willensleben niemals nachweisen lassen; nur in allgemeinen Zügen, wie etwa Ja 1, 14 f., wird ein „Gesetz der Sünde und des Todes“ (Rö 8, 2) sich wiederholen, während das „Gesetz des Geistes“ als das mächtigere
40 jenes mit wechselndem Erfolge durchkreuzen wird. Das „Gesetz der Sünde“ an sich aber ist nur in seinen Folgen, nicht in seinen Ursachen völlig zu durchschauen; der überraschend jähe, jedes Maßes der Geschwindigkeit spottende irrationale Übergang vom Guten zum Bösen, wie ihn namentlich Lessings Faustfragment treffend schildert, ist von allem Geschehen das unerklärlichste. Die leidige Wirklichkeit der Sünde beweist ihre reale Mög-
45 lichkeit, aber nicht ihre gesetzmäßige Notwendigkeit. Diese ist ausgeschlossen durch das Bewußtsein der Vermeidlichkeit, und solchem Bewußtsein integrierend ist die Voraussetzung der Willensfreiheit. Auch die tiefste Knechtschaft der Sünde kann begleitet sein von dem Gedanken: ich will thun was ich kann, damit der Funke der Hoffnung, daß die Gnade mich erlösen wird, mir nicht erlösche. Und die Erlösung selbst dürfen wir nur erwarten
50 von einer persönlichen Kraft, die, weil sie auf Grund vollkommener Gottinnigkeit auch über lückenlose Gotteserkenntnis verfügt, eben dadurch auch das Wesen der Sünde so durchschaut, wie der selbst Sündige es nicht durchschauen kann; denn **verum index sui et contrarii**. Dieser tiefste Grund für die Notwendigkeit einer stellvertretenden Genugthuung (als Erfüllung der Bedingungen für die Wirksamkeit der Gnade) bestätigt zugleich
55 das Bewußtsein der möglichen Unterlassung der Sünde, aber auch die Unmöglichkeit ihr Wirklichgewordensein kausalgesetzlich zu begreifen; denn bei vollkommener Erkenntnis wäre sie nicht geschehen: „Hätten sie die Gottesweisheit erkannt, so hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt“. Hieraus ergiebt sich nun

B. Die Antinomie bezüglich der Sünde: ob die böse Handlung vermeidlich oder
60 unvermeidlich sei?

1. Die Thesis: Die kirchliche, antipelagianische Lehre beurteilt den Menschen nicht bloß im Zustande der Erlösungsbedürftigkeit, sondern auch den Erlösten, als von der Erbsünde in dem Sinne behaftet, daß, obwohl unter Schwankungen, doch eine **pertinax inhaesio per totam vitam** stattfinde, von welcher die einzelnen Sünden nur die Früchte oder Ausgeburten sind. Diese Lehre wird objektiv bestätigt durch Beobachtung der thatsächlichen Vererbung und progressiven Fortpflanzung von sündhaften Neigungen und Trieben, sogar, nach den Ergebnissen der Pathognostik des Irreseins, von fixen Ideen; sowie subjektiv durch das Bewußtsein der Sündenknechtschaft und die ausschließliche Wirksamkeit der Gnade. Ihre Ergänzung findet die Lehre an dem durch die Erfahrung bestätigten Glauben, daß Gott auch das Böse zu seinen Zwecken auszunutzen vermöge, und dieser Glaube hat zum Korrelat die unaustilgbare Eigentümlichkeit unseres Denkens, **sub specie causalitatis** vorzustellen. Die Konsequenz hiervon scheint nun zu sein, daß die einzelne Sünde weder vermeidlich noch verdammlich ist, daß spezifisch verdammungswürdige und somit unverzeihliche Sünde nicht existiert, sondern jede Sünde zwar prinzipiell „Sünde gegen den hl. Geist“, daher der Sünde Sold und Ernte schlechtweg der Tod und das Verderben ist, aber keine Sünde ohne den entschuldigenden oder doch ermäßigenden Koeffizienten des Nichtwissens, dem zufolge man gegebenen Motiven, die dem besseren Selbst fremdartig waren, in Selbsttäuschung gefolgt war, so daß diese Einflüsse zwar das Gewissen trübten, aber auch den verdammenden Charakter milderten. Hierbei scheint es an sich unbelänglich, ob die Motive mehr von außen, wie bei Petri Verleugnung, herangetreten, oder mehr von innen, wie wahrscheinlich bei Judas' Verrat, emporgetaucht waren. Für diese deterministische Lehre kann man teleologisch geltend machen, daß allein auf diese Weise eine Theodicee möglich wird, wonach alles, was irgend geschehe, schließlich, von Gott aus betrachtet, das Bestmögliche sei: denn auf Grund derselben gesetzmäßigen Kausalität, in deren unendlicher Wirkungssphäre alles, auch das Böse sich vollzieht, werde dereinst durch den ebenfalls unendlichen geistigen Umwandlungsprozeß vermöge der Allgewalt göttlicher Liebe auch alles zum Besten gelenkt, auch das härteste Sünderherz umgeschmolzen werden. Würde doch andernfalls — bei der unentrinnbaren Sündenherrschaft — das beklagenswerte idealwidrige Verderben einer ewigen Verdammnis auf Gott zurückfallen. Nach jener Theorie hingegen (von der Apokatastasis) waltet nur der Unterschied, ob früh oder spät, hüben oder drüben die Umwandlung der einzelnen Menschenseele geschieht: ein Unterschied, der lediglich durch die „zufällige“ Stellung des Individuums im Getriebe der Gesamtentwickelung bedingt ist, d. h. dadurch, ob und wann, wie bald und wie klar die unumgängliche Erfahrung gemacht wird, daß Sünde Verderben, daß sie unthunlich, unselig, daß sie dem Eudämonismus und sogar dem recht verstandenen Egoismus, dem Interesse des Grundwillens als des von Gott stammenden Selbstes, somit ebensowohl dem beseligenden Vollkommenheitsstreben wie dem vollkommenen Seligkeitsstreben zuwiderlaufend sei. Kurz: das Böse fortgesetzt zu wollen, muß jeder schließlich als thöricht und unthunlich erkennen, und zwar in dem Maße, wie der Selbstbetrug aufhört die sittliche Einsicht zu verdunkeln. Jeder handelt **sub specie boni**, so daß niemand mit Wissen und Willen böse ist, denn ein satanisches Wollen des Bösen um seiner selbst willen wäre mit einem Vernunftwesen unvereinbar (Sokrates, Spinoza, Kant, Schleiermacher).

2. Die Antithesis: Gerade Kant lehrt eine „Kausalität durch Freiheit“, welche als ganz verschieden zu denken sei von der mechanischen Kausalität („durch Natur“). Der Mensch als selbstbewußtes, sich selbst bestimmendes Wesen ist in seinem Willen von keiner außer ihm stehenden Macht determiniert. Auch kirchlich gilt die Lehre, daß Gott dem Menschen von Anfang Freiheit gegeben und dem in Christus Erlösten dieselbe zurückgegeben; ja, daß auch der Wille dessen, welcher ein Knecht der Sünde, um so mehr dessen, welcher gläubige Empfänglichkeit dem Evangelium erst entgegenbringt, selber wählt, was er thut, daß er mindestens aber in Civiltugenden es zu einer respektabeln Charaktertüchtigkeit bringen könne. Dieser Lehre dient als Ergänzung, daß bei geschickter Verknüpfung solcher edlen Humanitäts- und Charaktertugenden ein hohes Maß sittlicher Gediegenheit und gottähnlicher Erhabenheit erzielt werden könnte; so ist z. B. die Beharrlichkeit, welche Schleiermachers Ethik als reine Civiltugend bezeichnet, gerade nach dem streng calvinistischen Dogma diejenige Vorbedingung, welche für die völlige Überwindung der Sünde und damit für das Erreichen des Endziels maßgebend ist: das **donum perseverantiae**. „Gewiß, es könnte wohl, aber es kann nicht“, entgegnet die Theologie Augustins, Calvins und der Konkordienformel, denn der Mensch hat im Zustande der Sünde zwar das **posse, si vellet**, aber es fehlt das **velle, quo posset**. Diesem Ein-

wurf dürfte entgegengehalten werden, daß an eben jenes „Können" das göttliche Gesetz sich wendet, und die Wahrheit dieses Gesetzes, welche doch auch Luther schließlich gegen Agricola in Schutz nahm, läßt sich nur aufrecht erhalten, wenn die reale Möglichkeit vorausgesetzt wird, daß der Mensch den Willen Gottes zu erfüllen „im stande ist". Nur
5 so ist das Individuum jeder einzelnen Sünde schuldig, hat um jedes Wortes willen Rechenschaft zu geben und muß demgemäß auch die Möglichkeit ewiger Verdammnis stets vor Augen haben, so gewiß es andererseits durch fortgesetzten Freiheitsmißbrauch zur bewußten Sünde gegen den hl. Geist fortschreiten kann. Also: jede geschehene Sünde, weil verdammlich, ist durchaus vermeidlich gewesen; jede zukünftige, weil vermeidlich, muß
10 auch als verdammlich verurteilt werden. Sünden, welche nicht vermeidlich, sind höchstens die unbewußten „verborgenen Fehler". Diese mögen unter den Gesichtspunkt einer vererbten und für den einzelnen Fall unvermeidlichen Sündhaftigkeit fallen; aber auch in ihnen liegt ein freiheitlich verursachtes Schuldmoment, indem die Summe der Handlungen der Vorväter, welche die kirchliche Lehre überdies unter den Gesichtspunkt eines erstmaligen
15 Sündenaktes des Stammvaters stellt, eine Summe von persönlicher Schuld in sich schließt. Gerade der Umstand, daß diese „Erbschuld" durch synthetische Willensakte der sündigen Personen verwirkt war, ist der zureichende Grund dafür, daß es bei weitem nicht genügen kann, die allgemeine und naturgemäße Vergebungsbereitschaft Gottes als Korrektiv gegen diese Schuld anzurufen (Ps 103, 14, wovon ein Zerrbild Heines Wort: „il me
20 pardonnera, c'est son métier"), sondern es bedarf des synthetischen Gnadenaktes Gottes, der Bußtaufe und der Aufnahme in die Gemeinschaft des hl. Geistes, um die Erbschuld, nach katholischer Lehre sogar zugleich die Erbsünde, zu tilgen.

Soweit die Antithesis. Es fragt sich also, ob, wenn Pilatus verurteilte, Petrus verleugnete, Judas verriet, Ananias heuchelte und Fr. Spiera seinen überzeugungsgemäßen
25 Glauben abschwor, — solche Thaten vermeidlich waren; und bis zu welcher Grenze die sündliche Gesinnung, aus der die sündigen Akte hervorgingen, als verdammlich zu bezeichnen sei. Richtiger wäre vielleicht zu fragen: ob der Gegensatz zwischen dem Vermeidlichen und Unvermeidlichen, zwischen dem Bewußtsein der Zurechnungsfähigkeit und der kausalen Einwirkung ein religiös-ethischer, psychologischer und metaphysischer oder bloß
30 ein sprachlich-ästhetischer, didaktisch-pädagogischer sei. Schon oberflächlich angesehen hat das Problem zwar auch für die Naturwissenschaft, z. B. für die Theorie der „natürlichen Züchtung" und die praktischen Konsequenzen der Descendenzlehre, mehr aber für die Theorie von der praktischen Moral der Strafrechtspflege und ganz besonders der Pädagogik wesentliche Bedeutung. Der Pädagog ist zugleich Züchter und Richter, Erzieher und Lehrer des ihm
35 anvertrauten Zöglings: er hat sowohl dessen dialektische Gedankenbildung, wie seine ethische Willens- und Herzensbildung zu gründen und zu leiten. Daher eine Zwischenfrage aus der pädagogischen Moralpsychologie, betr. die Verwerflichkeit einer Handlung und die Berechenbarkeit des Charakters. Ist die Einsicht, daß die Handlung eines Zöglings notwendige Wirkung einer Kette von Ursachen war, — so notwendig, daß der Erzieher sie
40 vorausberechnen konnte —, vereinbar mit der Vorstellung der Vermeidlichkeit und Verwerflichkeit der Handlung, so daß „gerechter Zorn" den Thäter treffen darf und er „mit vollem Recht" für seine „unverantwortliche Handlung" „verantwortlich" gemacht wird? „Gewiß!" wird man sagen, „denn die Verwerflichkeit ist ein Wertbegriff; praktisch mag man fortfahren, den Thäter zu tadeln, theoretisch kann man gleichwohl ihn verstehen".
45 Hiernach stünden Theorie und Praxis im Gegensatz, und praktisch behielte der Indeterminismus Recht. Aber praktisch ist auch das Mitleid: tout comprendre c'est tout pardonner! Und Zorn und Mitleid wechseln nicht bloß in unendlich schneller Succession, sondern können gemischt als Wehmut auftreten. Die scharfe Scheidung von Theorie und Praxis ist nicht durchführbar. Gerade theoretisch kann die „Verantwortlichkeit" behauptet
50 werden, während möglichenfalls gleichzeitig ein praktischer Affekt wirksam ist, der zu dem Vorwurf einer „unverantwortlichen" Handlung nötigt. Dieses Wortspiel führt auf die Thatsache, daß auch der Begriff der „Berechenbarkeit" in praxi nicht angewendet werden kann, ohne zugleich zum Mitdenken eines unberechenbaren Moments zu nötigen. Das lehrt ein einfacher Vergleich. Es giebt Menschen, welche alles Böse entschuldigen, nicht
55 bloß bei andern, sondern bei sich selbst. Es giebt wiederum solche, welche rigoros immer anklagen, nicht bloß sich selbst, sondern auch andere. Diese Pessimisten, jene Indifferentisten mißfallen gleich sehr. Noch mehr mißfallen diejenigen, welche ihre eigenen Verfehlungen regelmäßig mit dem Hinweis auf das Kausalgesetz entschuldigen: „Aus dem und dem Grunde konnte ich nicht anders handeln; ich bin nun einmal so"; — dagegen
60 den Splitter im Auge des Nächsten regelmäßig unter den vorwurfsvollen Gesichtspunkt

der (wenigstens hypothetischen) Vermeidlichkeit stellen: „Das hätte vermieden werden können!“ ja ihn womöglich noch als schuldigen Anlaß des „Balkens im eigenen Auge“ hinstellen möchten. Dagegen erscheint uns derjenige liebenswürdig, welcher sich selbst anklagt und andere entschuldigt, d. h. auf sich das ethische Prinzip der Vermeidlichkeit, auf andere das metaphysische Prinzip der Unvermeidlichkeit anwendet. Trotzdem ist diese Beurteilungsweise nur insofern berechtigt, als wir mehr an uns selbst, weniger an dem Nächsten eine erziehliche Aufgabe zu erfüllen haben. Sobald ich den Nächsten als pädagogisches Objekt betrachte, muß ich auch auf ihn das Prinzip der Vermeidlichkeit anwenden; sobald ich mich nicht mehr als pädagogisches, sondern als logisches oder metaphysisches Objekt betrachte, darf ich auf meine Handlung die Vorstellung naturgesetzmäßiger Notwendigkeit anwenden. Nicht alles an der Sünde des Nächsten soll entschuldigt werden; nicht ganz fehlt auch der selbsterkannten Sünde das entschuldigende Moment der unvermeidlichen Fleischesschwäche (Mt 26, 41) oder Fleischesstärke (Rö 8, 3). Die Trauer, welche im Gefühl der Vermeidlichkeit verharrt, ist todbringend (2 Ko 7, 10); die wahre Trauer, welche als fruchtbarer Keim geistiger Erneuerung sich erweist, kann mit dem Bewußtsein verbunden sein, daß das zur Sünde führende Mißverhältnis zwischen Sollen und Können unvermeidlich war. Aber diese Trauer über die Unvermeidlichkeit der eigenen Sünde fügt sich der Kategorie der moralischen Selbstbeurteilung schwer ein, da der sittliche, insbesondere der pädagogische Zweck auf möglichste Betonung der persönlichen Verantwortlichkeit des Wollens hindrängt. Somit ergiebt sich: die Willensthätigkeit als pädagogisch-leitendes Element ist bei uns wie beim Nächsten als „verantwortlich“ und als „unberechenbar“, die aus ihr hervorgehenden Handlungen sind als „vermeidlich“ zu betrachten. Dagegen: das zu erziehende Element des natürlichen Charakters in uns und anderen darf als „berechenbar“, als „nicht verantwortlich“, die Handlungen dieses Charakterelements dürfen als „unvermeidlich“ betrachtet werden. Sie dürfen, aber sie brauchen es nicht, da bei der Unmöglichkeit, den pädagogisch leitenden Faktor vom geleiteten oder zu leitenden scharf abzusondern, das Auge der Liebe oft über die Wahrnehmungen des Verstandes hinauslauschen und auch dem moralisch noch unentwickelten Zögling gegenüber in keuscher Zurückhaltung sich der psychologischen Charakterberechnung enthalten wird. Die Liebe, welche alles zu Gunsten des Zöglings glaubt, hofft, duldet, wird eben die Kraft zur originalen Selbsterziehung irgendwie in ihm voraussetzen und wird eher geneigt sein, dem Zögling über Gebühr weiten Spielraum zur freien Selbsterziehung zu gewähren, als daß sie ihre Hand dazu bieten möchte, daß jenem das Freiheitsbewußtsein geschmälert werde. Für die Berechenbarkeit eines menschlichen Charakters giebt es gar kein adäquates Kriterium. Der Unverständige wird nicht der Berechenbarste sein: denn Zufall und Willkür spielen gerade da eine Rolle, wo Schärfe des Verstandes mangelt. Aber je mehr wiederum die Intelligenz zunimmt, desto schwerer wird es, die Werkstätte fremder Vorstellungsbildung zu überblicken. Die Fähigkeit psychologischer Berechnung ist reziprok, d. h. die aktive Berechnungskunst ist zugleich abhängig von dem Grade der Berechnungszugänglichkeit dessen, welcher berechnet werden soll. Der egoistische Charakter ist vielfach um so berechenbarer, je intelligenter er ist. Der gute Charakter ist meistens um so berechenbarer, je weniger intelligent er ist. Aber ein gemeingiltiger Kanon läßt sich nicht aufstellen, weil z. B. ein schlechter Charakter, sei es launenhaft, sei es beharrlich sein kann; ferner weil Intelligenz manchmal mit fixen Ideen, mit Wahnsinn verbunden ist. Es ist die Unmöglichkeit, das Vorstellungscentrum des Nächsten mit absoluter Klarheit zu überblicken, wodurch wir genötigt werden zur Annahme einer unberechenbaren, für sich selbst verantwortlichen Willensfreiheit, aus der die vermeidlichen Handlungen hervorgehen.

Hiernach ist das Grundmerkmal der Freiheit, die Vermeidlichkeit der Einzelhandlung, aus zwei Gründen zu behaupten: erstens weil es sittliche Pflicht ist, im Nächsten die selbstständige Willensentscheidung als ein besonderes Gut zu achten, welches dem sonstigen kausalen Naturmechanismus enthoben sei. „Freiheit ist eine Idee der Vernunft, deren objektive Realität an sich zweifelhaft ist“; aber „frei“ müssen wir den Menschen, bei Wahrung der Vernunft, in einem besonderen Sinne nennen, denn solche Freiheit ist eine „Kausalität nach Gesetzen von besonderer Art“ (Kant IV, 294. 302—304). Dazu der zweite Grund: weil es unmöglich ist, das Gegenteil durch praktische Berechnung künftiger Handlungen zu beweisen. Machen wir doch sogar bei uns selbst die Erfahrung, daß wir von der Möglichkeit einer zukünftigen Handlung verschiedene Vorstellungen nebeneinander gleichzeitig hegen, von denen oft diejenige, welche zur Ausführung gelangt, keineswegs von dem Bewußtsein der Einzigartigkeit begleitet war. Allerdings ist dieser Grund nur nega-

tiv. Das Hauptmotiv bleibt die ethische Pflicht. Wir thun gut, obwohl uns niemand dazu zwingen kann, im Nächsten wie in uns selbst eine freie Verantwortlichkeit vorauszusetzen, sei es, nach Kant, als „intelligiblen Charakter", als übersinnliches, transcendentes „Ding an sich", sei es, nach Fichte, als immanente, selbstbewußte, vorstellende, thätige Kraft. Diese Pflicht braucht aber nicht als ein „Postulat der praktischen Vernunft" aufgefaßt zu werden, als ob wir den Menschen, falls wir ihn als Menschen, als persönlichen „Wert" achten wollen (Kant IV, 297), nicht anders denken könnten denn als mit dem intelligiblen Charakter der Freiheit begabt, während die Realität dieser Freiheit zweifelhaft sei (303). Dann nämlich bestünde ein logischer Widerspruch zwischen der möglichen metaphysischen Abhängigkeit und dem ethischen Postulat der Freiheit. Vielmehr könnten wir den Menschen sehr wohl als in jedem Moment seines Wesens „psychologisch" determiniert und sogar zeitlich-mechanisch „prädeterminiert" denken, ohne deshalb irgendwie der Achtung und selbst der Bewunderung für seine Persönlichkeit Eintrag zu thun. Der Determinismus braucht nicht zu behaupten, daß, wie Kant V, 99 betont, die zeitlich voraufgehenden Bestimmungsgründe unseres Handelns „nicht mehr in unserer Gewalt sind". Denn mit reiferem Verständnis wuchs thatsächlich die denkende Beherrschung jener Gründe und ward ein „gänzlicheres Walten" (denn das bedeutet „Gewalt") nicht bloß in der „Welt" des Gedankens, sondern auch der Willenserzeugung. Und sofern es gleichwohl sprachlich auch berechtigt ist, zu sagen: sie sind nicht in unserer „Gewalt", so ist doch auch hiermit noch nicht, wie Kant S. 101 will, die Freiheit als innere „Unabhängigkeit von allem Empirischen" annulliert; und selbst wenn diese Folgerung berechtigt wäre, so wäre darum noch keineswegs zugestanden, daß ohne jene Unabhängigkeit „kein moralisch Gesetz, keine Zurechnung möglich sei". Es kommt eben auf die sprachliche Erkenntnis der Worte Zurechnung, Gesetz, Abhängen, Verantwortlichkeit an. Diese besteht in nichts anderem als darin, daß man gewärtig sein muß, in die Lage zu kommen, „gründlich Antwort geben" zu „sollen"; und dieses Sollen ist, wie das englische I shall und die Norne Skuld durchblicken lassen, das Künftige, *μέλλειν*, fore (= *φύειν*, $\sqrt{\ }$ bhû d. i. wachsen). Wohl aber heischt das pädagogische Interesse, unsere Ausdrucksweise sogar in der rein theoretischen Untersuchung, vor allem aber in der didaktisch-pädeutischen Sprache so zu wählen, daß das unmittelbare und naturgemäße Bewußtsein von den geistigen Gütern, die wir mit „Freiheit", „Verantwortlichkeit", „Zurechnung", „Unberechenbarkeit", „Vermeidlichkeit" andeuten, nicht getrübt werde. Das Freiheitsproblem ist somit, wie alle Probleme der Geisteswissenschaften, teils ein sprachliches (sprachgeschichtliches und stilistisch-ästhetisches) Problem, teils ein persönliches Willensproblem, sofern die Voraussetzung waltet, daß wir auch bei der Wahl der wissenschaftlichen Terminologie den Zweck im Auge haben, durch die Wissenschaften mitzuarbeiten an der Aufgabe, das Menschliche im Menschen zu würdigen und die Idealisierung der Menschheit zu fördern. Nicht deshalb ist der Mensch frei, weil er jedem Naturgesetz enthoben wäre, oder weil wir in ihm ein „besonderes" Vermögen der Zurechnungsfähigkeit wahrnehmen könnten, sondern deshalb wollen wir ihn frei nennen (obwohl, bloß logisch angesehen, das Gegenteil ebenso richtig wäre), weil es eine Kulturpflicht ist, die gesamte positive Begriffsfamilie, welcher dieses Wort angehört, zu bejahen und zu bevorzugen. Warum es eine Kulturpflicht ist, darüber läßt sich ein stringenter Nachweis, dem nicht widersprochen werden könnte, spekulativ-ethisch (wie Kant versucht), nicht führen; aber es läßt sich an den Erfolg appellieren (Jo 7, 17; AG 5, 38) und aus der geschichtlichen Vergangenheit wahrscheinlich machen, daß der Unglaube, Halbglaube, Aberglaube und Finsterglaube, welcher dem Kulturideal der Freiheit entgegentritt, wie die Sprache es in Ausdrücken wie Gedankenfreiheit, Gewissensfreiheit, Glaubensfreiheit, Lehrfreiheit, „selige Freiheit der Kinder Gottes" fixiert hat und darin dem Etymon des Wortes — nach J. Grimm das „Milde, Schöne" — treu geblieben ist, weder in sich lebenskräftig, noch auf die Dauer von Einfluß ist. Zu solchen Verunstaltungen des Ideals gehört in der christlichen Kirche die Lehre der Ophiten im Zeitalter der Gnosis, sowie der holländischen Hattemisten, welche die Sünde als gottgewollt bezeichneten, so daß sie mehr gut als böse und eigentlich gar keine Sünde sei. Aber auch die Lehre von der culpa felix, wie sie durch Augustin, Gregor den Gr., Joh. v. Mercuria, Joh. Staupitz ausgeprägt ist, sowie die J. Böhme-Schellingsche Ponerologie und die Art, mit welcher Kant und Schiller, Hegel und Darwin das Heraustreten aus dem Paradiese als einen „Riesenschritt der Menschheit" charakterisieren, birgt wenigstens einen Zunder ähnlicher Begriffsverschiebungen. Nur insoweit ist die negative Stellung zur Freiheitslehre berechtigt, als die religiöse Pietät auch die Erfahrungen von der Ohnmacht des natürlichen Menschen im Heilsprozeß mit Treue so darzustellen

hat, daß die Lehre von der zuvorkommenden und wirksamen Gnade anerkannt und betont wird. Übrigens aber steht fest, so fest wie jedes charaktervolle Wollen und wie das Ergebnis unsrer sprachwissenschaftlichen Beobachtung: weil wir unsere Kinder gut erziehen wollen, darum müssen wir die Sprache so gebrauchen, daß die Sünde als vermeidlich, der Mensch als frei, der Wille als verantwortlich bezeichnet wird. Denn darin hat Kant Recht: Freiheit ist mit Autonomie und Selbstsein synonym, und diese Begriffe sind sittlich höchst wirksam. Aber abgesehen von der bildlich gearteten Lebensanschauung, welche in der Begriffsfamilie der Freiheitssynonyme ausgeprägt und als sittliches Ideal festzuhalten ist, bleibt für ein metaphysisches Problem wenig übrig. Sprachlich und pädagogisch-didaktisch ist es ebenso wichtig, daß Freiheit und Abhängigkeit auseinander gehalten, wie daß sie gelegentlich verknüpft werden. Zu einer anderweitigen Scheidung liegt kein Grund vor. Es sind nicht zwei total verschiedene Gesichtspunkte, z. B. 1. aufzufordern zum sittlichen Streben nach der Seligkeit mit Furcht und Zittern (Phi 2, 12), und 2. zu behaupten, daß, religiös angesehen, Gott auch das Wollen wirkt (Phi 2, 13): sondern Freiheit und Abhängigkeit sind zwei abwechselnde Bilder, mit welchen wir je nach gesellig-ästhetischer, pädagogisch-didaktischer, rhetorisch-homiletischer Veranlassung einzelne Aspekte ein und desselben ethisch-religiösen Gemütszustandes bezeichnen können. Steht es uns doch frei, sei es die Religion als Abhängigkeit, das Sittliche als das Freie zu bestimmen (Schleiermacher), sei es die Religion als die Sphäre der Freiheit (Hegel), die Sittlichkeit dagegen als das Gebundensein an das ἔθος, die empirische Sitte, zu charakterisieren. Freilich unterstehen wir hierbei dem Gesetz des wechselseitigen Einflusses zwischen unserm persönlichen Willensideal, der Herrschaft des Sprachgebrauchs, der die Denkgewohnheiten mitbestimmt, und dem unantastbaren Recht, aus der unendlichen Fülle von exemplifizierenden Thatsachen, die zumal auf dem Gebiete des Seelenlebens jede eindeutige Feststellung unmöglich machen, gerade diejenigen auszuwählen, die dem individuellen Geschmack am meisten zusagen und für den vorliegenden Fall am beweiskräftigsten erscheinen. Jeder dieser drei Faktoren trägt Unendlichkeitscharakter und entzieht sich dadurch objektiver Kontrolle, und darum wird die Wechselwirkung zwischen ihnen einen zwingenden Beweis stets unmöglich machen. Aber diesen Mangel teilt unser Problem mit tausend anderen.

C. Nachdem wir nun das Wesen der Freiheit und die Vermeidlichkeit der Sünde festgestellt haben, treten wir an die dritte Aufgabe, die theologische Kernfrage, heran. Es bleibt nämlich etwas Rätselhaftes in dem Verhältnis des sittlichen und des religiösen Bewußtseins, was auch die Glottologik und Glottoethik nicht völlig aufzuhellen vermag: das, was den schuldbewußten Menschen zur Ausschau nach dem mittlerischen Eintreten eines Erlösers nötigt. Wir erinnern uns an die oben (XIV A) hervorgehobene Wahrheit: **Verum index sui et contrarii**. Die unreine Vernunft und der sündige Wille können die volle Wahrheit, auch im jeweiligen Werden der Sünde und in der Beurteilung ihres Unwertes, nicht richtig bewerten; nur der geläuterte, gottähnliche Wille und die reine Vernunft vermögen es, und in **spiritualibus** ist, wie Fr. v. Baader wider Kant geltend gemacht hat, weder die theoretische noch die praktische Vernunft **res integra**, d. h. „reine Vernunft". Nur das reine Herz schaut Gott und beurteilt richtig auch die Sünde; dem selber Erlösungsbedürftigen hingegen dient als einziger Ersatz der Glaube an das mittlerische Wirken eines sündenreinen Herzens, dem im Mitgefühl mit den Unreinen auch die klare Einsicht in das ihnen selbst verschleierte Wesen des irrationalen Werdens der Sünde aus dem trotz seiner Freiheit gebundenen Willen gegeben ist. Denn diese Einsicht ist die Bedingung jeder wahrheitsgemäßen Anerkennung der Sünde, und dieses beschämende, niederschmetternde Eingestehenmüssen, das Stirb und Werde oder die wahre Buße, ist wiederum die unerläßliche Genugthuung, ohne welche die Vergebung der Schuld eine Unwahrheit bliebe. So hängt das Rätselhafte der Willensfreiheit mit dem tiefsten Problem der Soteriologie zusammen. Christi tiefere Sündenerkenntnis, wie sie sich in dem Worte in entscheidender Stunde äußert „Vater vergieb ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun", ist eine stellvertretende Genugthuung; denn von ihm selbst gilt in einem ganz anderen Sinne, daß er „von keiner Sünde wußte". Der Geist des Urchristentums hat in dieser Heilandsgestalt eine paradoxe, aber tiefwahre Lösung der wichtigsten theologischen Antinomie geschaffen: des Widerspruches zwischen dem Allwissen Gottes, dessen Erkennen Schaffen, dessen Schaffen gut und heilig ist, und der von ihm „erkannten", d. h. erschaffenen und geliebten Menschheit, die ihr Freiheitsgeschenk frei mißbraucht, also weiß, was sie thut, und doch nicht weiß, was sie thut. Allgemeiner gefaßt lautet das Problem: wie sind göttliche Allwissenheit und menschliche Freiheit zu verein-

baren? Denn nicht so sehr um die anderen Korrelate zur Freiheit handelt es sich: Vorherbestimmung, Gnade, Vorsehungsweisheit; weil die Vorherbestimmung ein Anthropomorphismus ist, als wäre Gott in der Zeit; die Gnade aber nur der demütigen und bußfertigen Sehnsucht gilt, deren Willen eben darum mit dem Gnadenwillen in grundsätzlicher Harmonie steht; die Vorsehungsweisheit endlich als Vorherwissen ebenfalls anthropomorphistischen, als weltordnende Weisheit aber pädagogischen, zur Freiheit erziehenden Charakter trägt. Dagegen wie das ewige Erkanntsein durch Gott den Allwissenden und Allwirksamen (1 Ko 8, 3; 13, 12), der zugleich mit dem Schaffen der Einzelseele auch ihre Entwickelungsbedingungen setzt und ihren Charakter präformiert, eine mikrokosmische Selbstentscheidung zulassen könne, die nicht bloß in vereinzelten Fällen in gottfeindliches Verhalten ausarten, sondern durch die dann auch mögliche Summierung von lauter solchen negativen Erfolgen den Weltplan Gottes in Frage stellen würde, das erscheint als ein kaum lösbares Rätsel. Die grundsätzliche Harmonie göttlichen Gnadenwillens und menschlicher Erlösungssehnsucht löst das Rätsel nicht; denn diese Sehnsucht ist teils selbst erst ein Werk der Gnade, teils, sofern die Gnade nicht wahllos Beliebige erweckt, sondern die besserungsfähigeren Keime bevorzugt, also weise an natürliche Unterschiede anknüpft und noch dazu gerade in den Schwachen und Verachteten vor der Welt, in den Lahmen und Krüppeln, aber doch wieder mit Ausschluß der unhochzeitlich Gekleideten, solche geeigneteren Gefäße findet: insofern ergiebt sich eine mannigfach abgestufte Wechselwirkung zwischen göttlicher Bestimmung, die den Unterschied der Willensrichtungen zugleich hervorbringt und diese in ihrem Verhalten allwissend durchschaut (Jes 43, 1; 45, 3f.), und der menschlichen Selbstthätigkeit, die für ihr freies Verhalten die Verantwortung zu tragen hat. Würde dies freie Verhalten selbst durch die Allmacht gesetzt, so wäre der Personwert des Menschen in Frage gestellt. An der Schwelle der freien Persönlichkeit dankt die nezessitierende Allmacht freiwillig ab. Nicht aber die Allwissenheit, die allwirksame Gerechtigkeit und Weisheit: „Dem, vor dem alles bloß und entdeckt ist, sind wir Rechenschaft schuldig" (Hbr 4, 13). Und gerade dies unverschleierte Erkanntsein von Gottes Allwissenheit, zumal wenn wir diese nicht als zeitähnliches Vorherwissen, sondern sub specie aeterni als „intellektuelle Anschauung", deren nach Kant eben nur der Allwissende fähig ist, auffassen müssen, reimt sich schwer mit dem Bewußtsein jener gottähnlichen Freiheit, die unser höchstes Vorrecht bleibt.

Abzuweisen sind alle extremen Theorien und alle Halbheiten. Die Prädestinationslehre vernichtet die menschliche Freiheit; die Lehre von der völligen Verderbtheit, auch der geistigen Natur, raubt dem erzieherischen Wirken der Vorsehung den Anknüpfungspunkt. Ferner: Gott will nicht alles, was er weiß: die entgegengesetzte Meinung Spinozas und Schleiermachers verkennt, daß es der Weisheit nur entspricht, alles zu verstehen und vieles zu verzeihen, aber weder, manches zu ignorieren, noch, alles zu vergeben. Nur so bethätigt der allwissende Erzieher die Ehrfurcht vor dem, was unter ihm ist. — Aber auch die Theorien, welche der Freiheit günstig sind, irren, wenn sie nur unter Aufopferung der Allwissenheit die menschliche Selbstentscheidung retten zu können meinen. So die Socinianer und Rothe; so auch Callisen (Beitrag, die Lehre von der Allwissenheit Gottes und die menschliche Freiheit in Harmonie zu bringen): „Gott sieht nur die verschiedenen Bedingungen und Gelegenheiten, unter welchen der Mensch auf verschiedene Weise handeln kann, voraus und paßt diesen möglichen verschiedenen Arten der Menschenhandlungen seine Ratschlüsse an, damit trotzdem die von ihm bestimmte Ordnung der Dinge ihren geordneten Verlauf nimmt". Also eine Welteinrichtung, analog einer solide gebauten Maschine, in deren Struktur auch unwahrscheinlichen Hemmungen und Abnutzungen Rechnung getragen wird, oder einem Brückenbau, dem eine exzessive Belastungsprobe zugemutet werden darf. Ferner Wegscheider: Da der menschliche Geist sich über die natürliche Ordnung der Dinge erhebt, so kann er seine Freiheit auch dann wahren, wenn ihre Wirkungen an den gottgesetzten Schranken der Naturordnung scheitern. Ein Ausweg, der den Hauptpunkt umgeht, daß es der Freiheit im Menschen eigen ist, ihn entweder über die Natur zu stellen oder unter sie sinken zu lassen, und daß die Herrschaft des bösen Prinzips, das radikale Böse, ohne die rettende Gnade den persönlichen wie den universellen Daseinszweck vereiteln würde. Andrerseits Heinrich Lang: Gott ist der einwohnende Grund aller Wesen; Bestimmtsein durch Gott heißt also „durch das eigene Wesen bestimmt sein". Dieser Persönlichkeitspantheismus, wie ihn am vollkommensten Fechner vertritt, geht ebenso wie der rationalistische Deismus Wegscheiders an dem Nerv der Frage, der möglichen Selbstentscheidung aller zum Egoismus und zur Sinnlichkeit, vorbei. Johann Gerhard sagt richtig: Gott ist nicht Urheber der bösen Willensrichtung, aber er ordnet

sie dem Weltzweck ein. Solche Einordnung ist bei denen, die Gott lieben, wohl verständlich: ihnen müssen auch die bösesten Handlungen der Mitmenschen zum Besten dienen, — ein Glaube, den Luther im Sermon von der Freiheit für die „köstliche Freiheit und Gewalt der Christen" erklärt. Aber wie, wenn derer, die zu solcher Weltbeurteilung fähig werden, so „wenige auserwählt" wären, daß der Vorsehungszweck dadurch in Frage gestellt würde? Diese Möglichkeit rückt die hl. Schrift denn auch wirklich mehrfach vor Augen: in der Sintfluterzählung, im Gespräch Gottes mit Mose anläßlich des goldenen Kalbes, und ausdrücklich Rö 3; in Form einer rhetorischen Frage auch Lc 18, 8. Die dogmatische Berechtigung der Willensfreiheit tritt durch derartige Stellen in hellstes Licht. Aber ebenso unstreitig ist das biblische Begründetsein des Glaubens an den endgiltigen Sieg des Reichgottesgedankens, an die Verwirklichung des universellen Heilsplans. Gott weiß, daß ein „heiliger Same" übrig bleibt, auch wenn der Abfall fast allgemein werden sollte. Die geschichtsphilosophische Betrachtung, die im ersten Jesaja zum Durchbruch kommt und in Augustins civitas dei eine klassisch-theologische Krönung findet, beherrscht sowohl den messianisch-prophetischen wie den apokalyptisch-eschatologischen Ideenkreis im AT wie im NT. Dogmatisch könnte man dies so formulieren: die Erdmenschheit ist ein Spezialfall innerhalb unendlich vieler möglicher sozialer Organismen von Vernunftwesen; nach dem Gesetz der Permutation ist ein solcher Spezialfall, wie ihn unsere Erde erlebt, durchaus vernunftgemäß und normal. Während nun der Gedanke, Gott habe mich, den Einzelnen, wider meinen Willen zur Seligkeit oder zum Verderben, geschweige zur Vollkommenheit oder zur Verderbnis bestimmt, in jedem Falle dem Freiheitsgefühl widerstritte und prometheischen Trotz wachrufen müßte, so hat der Glaube an ein ewiges Erkanntsein von Gott nichts Störendes mehr, wofern nur vorher die Wahrheit jenes mikrokosmischen Unabhängigkeitsgefühls sichergestellt ist. Und zumal bezüglich der Gesamtheit des menschheitlichen Organismus erscheint das providenzielle Bestimmtsein unanfechtbar. Es verhält sich hiermit vielleicht ähnlich wie mit jenem modernen, seit Buckle immer wiederkehrenden, von G. Zart, neuerdings wieder von Windelband widerlegten Einwurf der materialistischen Geschichtsauffassung gegen die Willensfreiheit, der aus der Statistik entlehnt wird. Mit steigenden Brotpreisen sinkt die Zahl der Eheschließungen; bei jedem Glatteis brechen in der Großstadt annähernd gleichviele Individuen das Bein; von 500 Bewerbern können nur 20 eingestellt werden. Wo bleibt da die Freiheit? fragt man. Nun, dem freien Wettbewerb des Einzelnen, dem Maße seines guten Willens zur Erreichung des Ziels, zur Verhütung des Beinbruchs, zur Schließung der Ehe trotz erschwerter Ernährungsbedingungen, kann durch die Statistik nicht der mindeste Abbruch geschehen. Und so spricht auch Paulus Rö 9—11 und 2 Ko 3 im Grunde nur von Israel als Volksganzem; der Einladung an jeden Einzelnen: „Lasset euch versöhnen mit Gott", widerspricht das Wort Rö 11, 25 von der *πώρωσις ἀπὸ μέρους* nicht. Die statistisch feststellbare empirische Thatsache einer gewissen Regelmäßigkeit in dem Zahlenverhältnis der guten und bösen Willenshandlungen ist eine causa cognoscendi für die Wahrheit, daß auch in der Freiheit Ordnung, in der Willkür Gesetzmäßigkeit, im Zufall Vernunft herrscht; aber es hieße Erkenntnisgrund und Realgrund verwechseln, wollte man in solcher arithmetischen Regelmäßigkeit ein dem Einzelwillen überlegenes Naturgesetz oder ein den Einzelwillen zwingendes teleologisches Vernunftgesetz sehen.

Eine Lösung des Problems soll hiermit nicht gegeben sein. Die Ethik entzieht sich so gut wie die Logik, der Wille zum Guten wie der Wille zur Wahrheit, einer psychologischen Ableitung, weil es nicht möglich ist, durch Beobachtung und Experiment das freie Subjekt zu zergliedern, das in jedem Akt sittlichen Wollens und aufmerksamen Erkennens ungeteilt wirksam ist und um so mysteriöser wird, je schärfer und intensiver das reflektierende Subjekt sich als ein aus aller Subjektivität herausgelöstes Objekt der Selbstreflexion zu durchschauen versucht. Daher selbst Erasmus es für unchristlich erklärte, die Freiheit ganz durchschauen zu wollen. Eine intellektuelle Anschauung ist uns versagt. Wir empfinden nur ahnungsweise: „Es denkt in mir" (Lichtenberg); cogitor ergo sum (Baader); „ich bin erkannt" (1 Ko 8, 3; 13, 12). In der freien religiösen Selbstaufschließung der Seele weiß sich das Einzelich in und mit seiner freiesten Sonderexistenz schlechthin bedingt durch das überindividuelle All-ich; und gleichwohl wird der Reiz des Freiheitsbewußtseins gerade dem frommen Gemüt bestehen bleiben. D. **G. Runze.**

Williams, Roger; Separatist, englisch-amerikanischer Theologe, Verteidiger der Gewissensfreiheit, Begründer der Kolonie Rhode Island, gest. 1684. — Seine Schriften sind fast vollständig mit Einleitung und Anmerkungen wieder abgedruckt in Publications of the

Narragansett Club (7 Bde 4°, Providence 1866—74), wo auch John Cottons Schriften gegen die Gewissensfreiheit enthalten sind; The Bloudy Tenent of Persecution ist wieder abgedruckt (mit Einleitung von E. B. Underhill) von The Harnserd Knollys Society, London 1848; A Key into the Language of America ist wieder abgedruckt i. d. Collections of the Massachusetts Historical Society, Ser. I, vols 4 u. 5 und in den Collections of the Rhode Island Historical Society, vol. 1; Experiments of Spiritual Life and Health and their Preservatives in Faksimile-Druck Providence 1863. — Litteratur: W. Gammell, Life of Roger Williams (Boston 1844); R. Elton, Life of Roger Williams (1852); J. D. Knowles, Memoir of Roger Williams (Boston 1834); Oskar S. Straus, Roger Williams, the Pioneer of Religious Liberty (New-York 1894); H. M. King, The Baptism of Roger Williams (Providence 1897); W. H. Whitsitt, A Question in Baptist History (Louisville 1896); S. G. Arnold, History of the State of Rhode Island, vol. I (New-York 1859); H. M. Dexter, As to Roger Williams and his „Banishment" from the Massachusetts Plantation (Boston 1876); A. H. Newman, A History of the Baptist Churches in the United States. Revid. Ausg. (New-York und Philadelphia 1898).

Roger Williams wurde als Kind wallisischer Eltern wahrscheinlich in London um 1600 geboren. Das Geburtsjahr ist streitig: Knowles giebt 1599, Waters 1599/1602, Guild 21. Dezember 1602, Straus 1607. Wertvolle zeitgenössische Angaben scheinen allerdings für den letztgenannten Ansatz zu sprechen, aber danach müßte er bei seiner Ankunft in Neu-England erst 23 oder 24 Jahre alt gewesen sein, und gänzlich unvereinbar damit erscheint seine eigene Angabe vom Juli 1679, wonach er damals „nahezu ein Achtziger" gewesen wäre. Ferner schrieb er 1632, daß er näher bei 30 als bei 25 sei. Unter Leitung des berühmten Juristen Sir Edward Coke wurde er in Suttons Hospital und auf der Universität Cambridge ausgebildet; hier erwarb er 1627 den Grad eines Baccalaureus. Er scheint ein großes Sprachtalent besessen zu haben und machte sich früh mit dem Lateinischen, Griechischen, Französischen und Holländischen vertraut; schon bald nach seiner Ankunft in Neu-England beherrschte er auch die Sprache der Eingeborenen im hohen Maße. Außerdem erlernte er bei John Milton, dem er seinerseits dafür holländischen Unterricht gab, das Hebräische. Kurz vor Ablauf des Jahres 1630 war er auf separatistische Bahnen geraten und zu der Überzeugung gelangt, daß unter dem tyrannischen Regime Lauds seines Bleibens in England nicht sein werde. So lehnte er Berufungen an die Universität und in den Kirchendienst ab. Wenn es ihm auch „bitter ankam wie der Tod", er entschloß sich in Neu-England die Gewissensfreiheit zu suchen, die ihm die Heimat versagte. Schon bald nach seiner Ankunft in Boston (Februar 1631) berief ihn die dortige Gemeinde als Ersatz für ihren nach England zurückkehrenden Pastor. Aber er fand, daß es „eine nicht separierte Gemeinde" sei, der er keinesfalls dienen dürfe. Die Puritaner waren schon drauf und dran, in Massachusetts eine Theokratie zu begründen nach dem Muster Calvins in Genf; damit mußte die Gewissensfreiheit illusorisch werden. Er machte aus seiner, zweifellos schon in England erworbenen Überzeugung kein Hehl, daß die weltliche Obrigkeit keines Falles irgend welche „Übertretung der ersten Tafel" z. B. Götzendienst, Entweihung des Sabbaths, gesetzwidrige Gottesdienste und Gotteslästerung zu strafen befugt sei, und daß in Angelegenheiten der Religion jeder einzelne seiner persönlichen Überzeugung folgen dürfe. Die Gemeinde Salem, welche unter dem Einfluß der Kolonisten von New-Plymouth zum Separatismus neigte, lud Williams ein, ihr Lehrer zu werden. Doch wurde seine Übersiedlung nach dort auf Beschwerde von 6 angesehenen Gemeindegliedern Bostons bei dem Gouverneur Endicott hintertrieben. Nun nahm ihn die Kolonie in New-Plymouth als Lehrer bezw. Hilfsgeistlichen mit offenen Armen auf. Er blieb dort etwa 2 Jahre und fand nach Gouverneur Bradford „mit seiner Wirksamkeit manchen Beifall". Während dieser Zeit hielt er sich oft bei den Indianern auf, da es sein „Herzenswunsch" war, „den Eingeborenen ein Wohlthäter" zu sein. „Es war Gott wohlgefällig, mir ein ausdauerndes geduldiges Herz zu geben, mich bei ihnen in ihren schmutzigen verräucherten Löchern aufzuhalten . . ., um ihre Sprache zu erlernen." Gegen Ende seiner Thätigkeit in Plymouth begann er nach Brewsters Angabe „verschiedene von seinen singulären Gedanken auszusprechen" und „für sie Propaganda zu machen". Als er auf Widerstand stieß, begab er sich im Sommer 1633 nach Salem zurück und wurde persönlicher Adjunkt des Pastors Skelton. Als Skelton im August 1634 gestorben war, wurde er sein Nachfolger, geriet aber alsbald mit den Behörden von Massachusetts in Meinungsverschiedenheiten, die schon nach wenigen Monaten zu seiner Vertreibung führten. Etwa im Mai 1635 wurde er seines Amtes förmlich entsetzt auf Antrag der von ihm bekämpften Behörden von Massachusetts. Wir geben eine kurzgefaßte Skizze der von Williams aufgestellten und mit Zähigkeit verteidigten Thesen: 1. Die anglikanische Kirche betrachtet er

als vom rechten Glauben abgefallen und jegliche Verbindung mit ihr als schwere Sünde. Demgemäß lehnt er nicht allein jegliche Gemeinschaft mit ihr ab, sondern auch mit denjenigen, welche in ihre Verwerfung nicht mit einstimmen wollen. — 2. Er tadelte an dem Freibrief der Massachusetts-Gesellschaft, daß er ohne weiteres den König von England als Christen bezeichne und für ihn das Recht in Anspruch nehme, zu Gunsten seiner Unterthanen über das Land der Eingeborenen zu verfügen. Er verwirft die von den Kolonisten bei ihrer Ankunft von Alt-England, besonders zu der Zeit „als der überspannte Laud am Ruder war“, produzierten unchristlichen Eide. Er verfaßt ein Schreiben an den König, worin er seinem Unwillen über den Freibrief Luft macht und sucht bei vielen angesehenen Kolonisten Unterschriften dafür zu gewinnen. Er soll darin König Jakob I. mit Schmähungen überhäuft haben, daß er Europa als christlich bezeichnet hätte und Seine Majestät mit einigen der Apokalypse entnommenen, nicht gerade schmeichelhaften Beiworten bedacht haben. — Dazu konnten die, die über das Wohlergehen Neu-Englands zu wachen hatten, unmöglich schweigen. 3. Ebenso fatal war der Widerspruch Williams gegen den „Bürgereid“, mittelst dessen sich die Behörden der Loyalität der Kolonisten zu versichern suchten. Er hielt dafür, daß nur der Christ sein Amt unter Eidschwur antreten dürfe und daß man einen Unwiedergeborenen nun und nimmermehr zu einem religiösen Akte veranlassen dürfe. Bei seiner Opposition gegen diesen Eid hatte übrigens Williams das Volk in solchem Maße auf seiner Seite, daß man die Maßregel fallen ließ. — 4. Zwischen der Behörde von Massachusetts-Bai und der Kolonie Salem war über das Eigentumsrecht an einem Landstück (Marblehead), das letztere für sich beanspruchte, Streit ausgebrochen. Die Behörde erklärte sich bereit, die Ansprüche der Kolonie anzuerkennen, wofern die Kirche von Salem wegen ihres rücksichtslosen Vorgehens bei der unter Mißachtung der Behörde und der Geistlichkeit erfolgten Einsetzung Williams als Pastor um Entschuldigung bitten würde. Dies bedingte die Absetzung des Pastors. Williams betrachtete diesen Vorschlag als schmählichen Bestechungsversuch, ließ durch seine Gemeinde an sämtliche Kirchen von Massachusetts einen scharfen Protest gegen dieses Vorgehen richten und mutete ihnen zugleich zu, daß sie die ihnen angehörigen obrigkeitlichen Personen kurzerhand ausstoßen sollten. Dagegen aber legten Kirchen wie Behörden energisch Verwahrung ein und nötigten die Kirche zu Salem, mittelst Majoritätsbeschlusses in die Entlassung ihres Pastors einzuwilligen. Mit so treulosen Leuten wollte nun Williams fortan keine Gemeinschaft mehr haben. Er betrat niemals die Kapelle wieder, sondern hielt in seinem Hause mit seinen Getreuen seine Gebetsstunden.

Das Verbannungsdekret vom 19. Oktober 1635 (in Kraft getreten im Januar 1636) wurde mit seinem aggressiven und schroffen Vorgehen gegen den Freibrief und die Theokratie motiviert. Unmittelbarer Anlaß desselben war der Marblehead-Streit. Seine radikale Haltung, vor allem seine vollständige Scheidung zwischen Kirche und Staat, sein schrankenloser Subjektivismus in religiösen Dingen, endlich seine Weigerung mit den Anhängern der bestehenden Ordnung Gemeinschaft zu pflegen, machten seine Entfernung für die Machthaber von Massachusetts unvermeidlich, obwohl manche derselben, z. B. Gouverneur Winthrop, seine persönlichen Freunde und Bewunderer waren und blieben. Er war kaum von einer während der Streitigkeiten zum Ausbruch gekommenen schweren Krankheit genesen, als man ihn vertraulich bedeutete, daß die Behörde Vorbereitungen träfe, ihn auf einem gerade im Hafen liegenden Schiff nach England zurückzusenden, um ihn an Laud auszuliefern. Unter diesen Umständen eilte er in die Wildnis zu seinen indianischen Freunden, die ihn so gut aufnahmen wie sie konnten. Ein paar Getreue begleiteten ihn oder folgten ihm doch bald. „Vierzehn Wochen hindurch, zu eisiger Winterszeit, wurde ich so hin und her getrieben, Brot und Bett waren mir unbekannte Begriffe geworden“. Im Juni langte er an der Stätte des heutigen Providence an, und nachdem er von den Eingebornen Land angekauft hatte, siedelte er sich dort mit 12 gleichgesinnten „treuen Freunden und Nachbarn“, von denen mehrere beim Anbruche des Frühlings aus Massachusetts nachgekommen waren, an. Man beschloß, daß „Leute, die von der Majorität unter uns unserer Gemeinschaft für würdig gehalten werden“, ab und an neu in das Gemeinwesen aufgenommen werden sollten. Alle gelobten Unterwerfung unter den Willen der Mehrheit, aber nur in weltlichen Sachen. Williams bemerkt über die Gründung des neuen Gemeinwesens: „Nachdem wir mit allen Häuptlingen und Eingebornen rund herum als Grenznachbarn Friedensverträge abgeschlossen hatten und ich in Erinnerung an Gottes barmherzige Fürsorge für mich in meinem Elend den Platz Providence genannt hatte, erwachte in mir der Wunsch, er möchte für solche, welche um des Gewissens willen verfolgt werden, eine Zufluchtsstätte sein; in Anbetracht der Lage verschiedener meiner un-

glücklichen Landsleute teilte ich dann mein Vorhaben meinen geliebten Freunden mit." 1640 unterzeichneten 39 Vollbürger ein zweites Abkommen, worin sie ihren Entschluß kundgeben, „die Gewissensfreiheit auch ferner hochzuhalten". 1643 wurde Williams von seinen Mitbürgern nach England abgesandt, um der Kolonie einen Freibrief zu erwirken. Da die Puritaner damals am Ruder waren und Sir Henry Vane seine Dienste zur Verfügung stellte, so erlangte man ohne Mühe einen durchaus demokratischen Freibrief. Nachdem 1647 durch W. Coddington, J. Clarke u. a. auf Rhode Island auf ähnlicher Grundlage eine größere Kolonie gegründet worden war, wurde Providence mit derselben unter einer Kolonialregierung vereinigt und erneut Gewissensfreiheit proklamiert. Nachdem dann zwischen Providence nebst Warwick auf dem Festlande und den Inselstädten Streitigkeiten ausgebrochen waren und anderseits auch die Anhänger Clarkes und Coddingtons auf der Insel sich veruneinigt hatten, begab sich Coddington nach England und ließ sich 1651 von dem Staatsrat mit der Verwaltung der Inseln Rhode Island und Conanicut beauftragen. So blieben Providence und Warwick sich selbst überlassen. Diese Abmachung Coddingtons fand bei Williams und Clarke samt ihrem Anhang durchaus keinen Beifall, zumal da man dahinter den Plan einer engeren Verbindung des Coddington unterstellten Gebietes mit Massachusetts und Connecticut witterte, und somit die Gewissensfreiheit nicht nur auf den Inseln, sondern auch in Providence und Warwick, die nun rechtlos dastanden, für bedroht hielt. Uebrigens setzte sich die Opposition gegen Coddington größtenteils aus Baptisten zusammen. Noch in demselben Jahre gingen dann Williams und Clarke im Auftrage ihrer Freunde nach England, um bei der Regierung Cromwells die Annullierung von Coddingtons Freibrief und die Anerkennung der Kolonie als einer nur von England abhängigen Republik durchzusetzen. Nachdem Williams seinen Willen durchgesetzt hatte, kehrte er unverzüglich nach Providence zurück. Bis an sein Lebensende fuhr er fort, sich mit öffentlichen Angelegenheiten zu beschäftigen.

1638 begaben sich einige Ansiedler aus Massachusetts, die die Kindertaufe nicht anerkennen wollten und daher seitens der Behörde Verfolgungen befürchteten, nach Providence. Wahrscheinlich sind die meisten schon während Williams Aufenthalt in Massachusetts von diesem beeinflußt worden, ja einige mögen schon in England täuferische Einflüsse erfahren haben. Williams selbst hat wahrscheinlich von der Richtung unter den Arminianern, welche die Kindertaufe verwarf und welche John Smyth, Thomas Helwys und John Murton 1609 begründet hatten, gewußt und auch die umfängliche Litteratur, die von dieser Partei nach ihrer Rückkehr nach England (1614 und später) zu Gunsten der Gewissensfreiheit ausgegangen war, gekannt. Jedenfalls war das nach einigen Jahren der Fall, als er seine großen Schriften gegen die Verfolgung abfaßte. Sicherlich hat er auch von der bald nach seiner Abreise 1633 in London aufgetretenen, von Spilsbury, Eaton u. a. geführten calvinistisch gerichteten gegen die Kindertaufe eifernden Partei gehört. Schwerlich aber ist er seinerseits vor seiner Vertreibung aus Massachusetts zur Verwerfung der Kindertaufe fortgeschritten; denn er war nicht der Mann, der aus seiner Gesinnung ein Hehl machte, und keiner seiner damaligen Gegner hat ihm Verwerfung der Kindertaufe zum Vorwurf gemacht. Winthrop führt Williams „anabaptistische" Ansichten auf den Einfluß der Mrs. Scott, einer Schwester der antinomistischen Schwärmerin Mrs. Hutchinson, zurück. Wahrscheinlich kam Ezechiel Holliman schon als Gegner der Kindertaufe nach Providence und überzeugte im Bunde mit Mrs. Scott Williams von der Notwendigkeit der Glaubenstaufe. Etwa im März 1639 wurde Williams von Holliman getauft und taufte dann seinerseits diesen samt 11 andern. So bildete sich die noch heute existierende erste baptistische Gemeinde in Amerika. Williams hielt es jedoch bei der kleinen Gemeinde nur ein paar Monate lang aus. Ihm drängte sich die Überzeugung auf, daß die durch den Abfall verloren gegangenen göttlichen Ordnungen nur durch speziellen göttlichen Auftrag wiederhergestellt werden könnten. So gefiel er sich in der Rolle eines „Suchers" oder „Forschungsreisenden". So tief religiös und eifrig beschäftigt mit der Ausbreitung der christlichen Wahrheit er auch war, er konnte sich nicht überzeugen, daß irgend eine christliche Denomination alle Merkmale der wahren Kirche in sich vereinige. Nach wie vor verkehrte er aber aufs freundschaftlichste mit den Baptisten, mit denen er sowohl in der Verwerfung der Kindertaufe, als auch in den meisten andern Fragen übereinstimmte. So schrieb er 1649: „Ich glaube, daß ihre religiöse Praxis der unseres großen Stifters Christus Jesus näher kommt, als irgend eine andere. Aber doch kann ich mich bei der Autorität, auf welche sie sich berufen, nicht beruhigen ebenso wenig bei ihrer Auffassung von den auf die Aufrichtung von Christi Reich nach den von Rom angerichteten Verwüstungen sich beziehenden Weissagungen". Später 1676 während seiner Fehden mit den Quäkern schrieb er: „Ich bekenne mich zu der Ansicht, daß einige

Christen der Urgemeinden den von Christus Jesus getroffenen Anordnungen näher kommen, als andere: in mancherlei Hinsicht, so in jenem lobenswerten himmlischen Fundamentalartikel von dem Wesen einer christlichen Gemeinde, Gesellschaft oder Gemeinschaft, d. h. daß sie eifrige Gläubige, wahre Jünger und Bekehrte, lebendige Steine sind, die davon Zeugnis ablegen können, wie Gottes Gnade ihnen erschienen ist und jene überirdische Umwandlung in ihnen zu stande gebracht hat. Wenn ich mich bei dem Anschluß an irgend eine der jetzt bestehenden, Christum Jesum bekennenden Kirchen beruhigen könnte, wie gerne, mit welcher Freudigkeit würde ich es thun". Sein religiöser und kirchlicher Standpunkt tritt in folgenden 1643 ausgesprochenen Sätzen klar hervor: „Die beiden Grundprinzipien und Fundamente aller wahren Religion oder Anbetung des wahren Gottes in Christo, die über die Streitfragen betreffs des Untertauchens oder Abwaschens oder Handauflegens hinausgeben, die die Ordnungen und die Ausübung des Gottesdienstes charakterisieren, sind die Buße von toten Werken und der Glaube an Gott. Ihr Nichtvorhandensein liegt wie ein Bann auf Millionen von Seelen in England und auf allen andern nominell christlichen Völkern, deren Angehörige kraft öffentlicher Ordnung zur Taufe und zum Hintreten vor Gott innerhalb der gottesdienstlichen Ordnungen gezwungen werden, ohne eine Spur von Reue, ohne wahre Bekehrung zu Gott."

Seine Laufbahn als Schriftsteller begann Williams mit dem während seiner ersten Reise nach England abgefaßten, 1643 in London erschienenen Key into the Language of America (216 Seiten 12°). Dann erschien Mr. Cotton's Letter lately printed examined and answered (London 1644, 44 Seiten 4°). Bald nach seiner Vertreibung hat er an John Cotton in Boston, einen der hervorragendsten Geistlichen Neu-Englands, einen Brief geschrieben, worin er sich über die ihm seitens der Behörden von Massachusetts widerfahrene Behandlung bitter beklagte. In seiner Antwort hatte ihn Cotton von der Verkehrtheit seiner Ansichten und zugleich von der Berechtigung des Vorgehens der Behörden gegen ihn zu überzeugen versucht. Cottons Brief und Williams Antwort finden sich abgedruckt im 2. Band der Publications of the Narragansett Club. Cotton hatte geäußert, daß, wenn Williams in der Wildnis umgekommen wäre, dies seine eigene Schuld gewesen wäre. Williams prüft seine Gründe eingehend, stellt seine Gegenansicht ausführlich dar und rechtfertigt seine Haltung gegenüber der Behörde. — The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience (271 Seiten 4°) erschien noch in demselben Jahre in London. In diesem seinem berühmtesten Werke giebt er eine so scharfsinnige Darlegung des Prinzips der absoluten Gewissensfreiheit, daß keine Litteratur ihr etwas Ebenbürtiges gegenüberstellen kann. Die Darstellung ist eingekleidet in die Form eines Dialoges zwischen „Wahrheit" und „Friede". Ein paar dem Buch entnommene Sätze mögen den Standpunkt des Verfassers und die Wärme und Schärfe seines Tones kennzeichnen. Er redet von „jener den Leib, die Seele und den Staat verderbenden Theorie, daß er (Cotton) eine andere Anschauung oder Gottesverehrung im bürgerlichen Staat so wenig wie überhaupt auf der Welt dulden würde, als seine eigene, wofern er nur die Macht dazu besäße." „Unterjochung und Bedrückung der Gewissen, Plünderungen, Räubereien u. s. w. sind der wahre Krebsschaden, die Kardinalsünde Englands, der eigentliche Grund zu allen Wirren der Jetztzeit." „Nur zwei Dinge will ich in aller Bescheidenheit anführen als die eigentlichen Ursachen und Quellen, den eigentlichen Anlaß des Zornes des Höchsten gegen Staat und Volk: erstlich, daß Völker und Generationen in ihrer Gesamtheit obgleich Unwiedergeborene und Unbußfertige direkt gezwungen worden sind den Namen Jesu Christi, der doch nach des Herren eigenem Willen nur wahrhaft wiedergeborene und bußfertige Seelen angeht, anzurufen und zu bekennen. Zweitens, daß alle andern, es seien Juden oder Heiden, selbst wenn sie ihre Landsleute sind (Nichtstaatsangehörige mögen thun, was sie wollen) nicht in einer Staatsgemeinschaft ruhig mit ihnen zusammenleben dürfen, sondern von ihnen belästigt und verfolgt werden." Von beißender Ironie zeugt folgender Satz: „Ist das Zeughaus des wahren Königs Salomo, Christi Jesu, leer geworden, haben die Starken, die seine himmlische Lagerstatt umstehen, keine geistlichen Schwerter um ihre Lenden gegürtet, daß sie nun nach stählernen schreien? Ist die Religion Jesu Christi so arm, so schwach, so dürftig, so furchtsam, so ehrlos geworden, daß weder Soldaten noch Hauptleute des Heeres Christi Mut oder Geschick haben, einem falschen Lehrer, einem falschen Propheten, einem Betrüger oder Verderber der Seelen standhaft zu widerstehen?"

In demselben Jahr erschien in London ein gewöhnlich gleichfalls Williams zugeschriebenes Büchlein unter dem Titel Queries of Highest Consideration proposed to Ms. Tho. Goodwin, Mr. Phillip Nye, Mr. Wil. Bridges, Mr. Jer. Burroughs, Mr. Sidr. Simpson, all Independents etc. Diese Independenten gehörten der West-

minster-Synode an. Ihre Apologetical Narration, worin sie für Toleranz plaidierten, fiel gegenüber der Theorie Williams von der Gewissensfreiheit so überaus schwächlich aus, daß er seinerseits in dem letzgenannten Werk dagegen vom Leder zog.

Anläßlich seines zweiten Besuches in England (1652), gab Williams heraus The Bloody Tenent yet more Bloody: by Mr. Cotton's Endeavor to wash it white in the Blood of the Lamb; of whose precious Blood spilt in the Blood of his servants; and of the Blood of Millions spilt in former and later Wars for Conscience sake, that most Bloody Tenent of Persecution for cause of Conscience, upon a second Tryal is found more apparently and more notoriously guilty. In this Rejoinder to Mr. Cotton are principally, 1. The Nature of Persecution; 2. The Power of the Civil Sword in Spirituals Examined; 3. The Parliaments permission of Dissenting Consciences Justified. Also (as a Testimony to Mr. Clarke's Narrative) is added a Letter to Mr. Endicott Governor of the Massachusetts in N. E. (London 1652, 373 Seiten 4°). Dieses Werk nimmt die Grundgedanken des Bloody Tenent wieder auf; daß es als Antwort auf Cottons beredte Verteidigung des Vorgehens der Behörden in Neu-England: A Reply to Mr. Williams his Examination (v. Publications of the Narragansett Club, vol. II) geschrieben ist, verleiht ihm seinen besonderen Wert. Ferner schrieb Williams The Hireling Ministry None of Christ's (London 1652), Experiments of Spiritual Life and Health, and their Preservatives (London 1652, neu herausgegeben Providence 1863), sowie George Fox Digged out of his Burrowes, (Boston 1678, 335 Seiten 4°). Seine Briefe bilden einen besonderen Band in der vom Narragansett-Club veranstalteten Ausgabe seiner Werke. **Albert H. Newman.**

Willibald, Bischof von Eichstätt, gest. wahrscheinlich 787. — Die Hauptquelle für die Geschichte Willibalds ist die von einer Nonne des Klosters Heidenheim verfaßte Vita Willibaldi, welche auch unter dem Namen Hodoeporicum bekannt ist. Die Verf. giebt sich im Prolog als eine aus England stammende Verwandte des Bischofs Willibald zu erkennen; was sie erzählt, versichert sie von ihm selbst erfahren zu haben („sicut illo ipso [sc. Willibaldo] vidente et nobis referente de oris sui dictatione audire et nihilominus scribere destinavimus"); Willibald war, als sie schrieb, noch am Leben, vgl. c. 1, S. 88, 11: actenus usque decrepitatis etatem. Sie notiert, daß er ihr an einem Dienstag, den 23. Juni, von seinem Leben erzählte. Das Jahr ist wahrscheinlich 778, s. Holder-Egger S. 81, 51. Der sprachlich sich von der übrigen Biographie unterscheidende Bericht über W.s Pilgerfahrt in das hl. Land ist möglicherweise eine eigene Aufzeichnung des Bischofs (vgl. das nobis, c. 4, S. 96, 10). Diese Lebensbeschreibung findet sich abgedruckt bei Canisius in Lect. antiq., Ausg. von Basnage II, S. 105; in den AS Juli II, S. 501; bei Mabillon in den ASB III, 2, S. 330; bei Falckenstein, Cod. diplom. Nordgav. S. 445, Tobler, Descriptiones terrae sanct., Lipsiae 1874, S. 1ff., endlich in den MG SS XV, S. 80 von Holder-Egger. Von derselben Verfasserin stammt eine Biographie Wynnebalds, die bei Canisius, Mabillon und in den MG S. 106 gedruckt ist. — Eine zweite Biographie Willibalds (Originem egregii confessoris) ist ein Auszug aus der ersten von einem anonymen Verfasser, einem Eichst. Kleriker des 9. oder 10. Jahrh.s; sie ist abgedruckt bei Canisius III, S. 16. — Eine dritte (Praesul igitur Will.) bei Canisius II, S. 117, Mabillon S. 347, Tobler S. 56; Auszüge MG S. 90ff. — Außerdem giebt es noch zwei wertlose Biographien Willibalds, welche zuerst von Gretser, De divis Tutelaribus, Ingolstadii 1617, herausgegeben sind. Die eine ist enthalten in einem Bericht des Abtes Adalbert von Heidenheim im 12. Jahrhundert über die Rückgabe seines Klosters an den Benediktinerorden, die andere aus dem Anfange des 14. Jahrhunderts hat den Bischof Philipp von Eichstätt (1306—1322) zum Verfasser. — Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands II, S. 348ff.; Hahn, Jahrbb. des fränk. Reichs 741—752, 1863, S. 24ff.; Riezler, Gesch. Baierns, I, 1878, S. 104 und 109; ders. in den Forschungen XVI, S. 400; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im MA., 7. Aufl., I, S. 153; Hauck, KG. Deutschlands I³, S. 534; Sepp im Hagiographischen Jahresbericht f. 1901—02, Kempten 1903, S. 43, vgl. auch HJB XXII, S. 317; XXIII, S. 828; XXV, S. 441.

W., der erste Bischof von Eichstätt, gehört zu den Männern, welche dem Bonifatius bei der Organisation der Kirche in Deutschland als Gehilfen zur Seite standen. Er wurde im Jahre 700 (vgl. Vit. Will. 5, S. 105, 9) in England geboren und stammte aus einem edlen sächsischen Geschlechte, dem auch Bonifatius verwandt war (Vit. S. Wynnebaldi, c. 4, S. 109, 8). Spätere, unzuverlässige Nachrichten nennen seinen Vater Richard und legen ihm ohne allen Grund sogar königliche Würde bei (vgl. Henschen AS Febr. II, S. 69. III, S. 511; Baronius Annal. z. J. 750 Nr. 4). W. hatte noch nicht das dritte Jahr seines Lebens zurückgelegt, als er von einer schweren Krankheit befallen wurde. Seine Eltern gelobten, den Knaben, wenn er genese, dem Kloster zu übergeben. Die

Nonne von Heidenheim erwähnt, daß das Gelübde bei einem vor dem Hause der Eltern stehenden Kreuze abgelegt wurde: sicut mos est Saxonice gentis, quod in nonnullis nobilium bonorumque hominum predibus non aecclesia sed sancte crucis signum Deo dicatum cum magno honore almum in alto erreetum ad commoda diurni orationis sedulitate habere solent. Der Knabe genas und wurde von seinen Eltern, ihrem Gelübde gemäß, in seinem sechsten Jahre dem Abte Egwald im Kloster Waldheim zur Erziehung und zum Unterrichte übergeben (vit. Willibaldi c. 1 ff.). Herangewachsen suchte er die mönchische Vollkommenheit darin, daß er nicht allein den irdischen Reichtum, sondern auch Vaterland und Verwandte verließ. Seinen Vorsatz eröffnete er zuerst seinem Vater, ihn zur Teilnahme an dem Werke auffordernd; dieser widerstand anfangs, der Gedanke an Weib und Kind hielt ihn zurück, aber schließlich siegte die Überredung W.s: sein Vater und sein einige Jahre jüngerer Bruder Wynnebald folgten ihm auf die Wanderung. Im Frühling des Jahres 720 traten die Pilger mit einer zahlreichen Begleitung die Reise an. Langsam durchzogen sie Frankreich, indem sie überall die Gräber der Heiligen besuchten. Als sie Italien erreicht hatten, erkrankte der Vater; er starb zu Lucca, wo er im Kloster zum hl. Frigdianus feierlich bestattet wurde; die beiden Brüder setzten ihre Wanderung fort und trafen im Spätherbste in Rom ein. Sie verweilten daselbst bis zum Frühling 722 und führten, obgleich die meiste Zeit am Fieber krank, ein den klösterlichen Vorschriften streng entsprechendes und frommer Andacht gewidmetes Leben.

Nach der Feier des Osterfestes trennten sich die Brüder. W., beseelt von dem Wunsche, die heiligen Stätten, wo Christus gelebt und gewirkt hatte, zu besuchen, begann mit zwei Gefährten eine Pilgerreise ins heilige Land. Die Reise ging über Neapel, Reggio, Catanea, Syracus, dann zur See über Cos, Samos nach Ephesus, und von da durch Kleinasien und Syrien über Damaskus nach Jerusalem, wo die drei Pilger am Martinstag 724 anlangten. Überall, wohin sie der Weg führte, besuchten sie die durch die Geschichte geheiligten Plätze, Merkwürdigkeiten, Kirchen und Klöster. Nach einem längeren Aufenthalte in Jerusalem und in der näheren und entfernteren Umgegend ging W. über Damaskus und Tyrus nach Konstantinopel, wo er zwei Jahre (727—729) verweilte, endlich in Gesellschaft kaiserlicher und päpstlicher Gesandter, eine Schiffsgelegenheit benutzend, nach Sizilien; von hier begab er sich nach Monte Cassino zum Abte Petronax, wo er nun zehn Jahre, 30. November 729 bis Ostern 5. April 739 (vgl. Vit. Will. 15, S. 104), in mönchischem Dienste verblieb.

Während W. im Morgenland wanderte, war Wynnebald zunächst in Rom geblieben; erst im Jahre 727 kehrte er in die Heimat zurück; er hegte den Wunsch, irgend ein Glied seiner Familie zum Eintritt in den Mönchsstand zu bewegen. In Begleitung eines dritten Bruders konnte er nach Rom zurückkehren; er lebte nun wieder als Asket in der Stadt der Päpste. Als sein Verwandter Bonifatius 738—739 in Rom anwesend war, bestimmte er ihn, nach Deutschland zu ziehen; eine Anzahl Genossen schloß sich an, sie trafen Bonifatius in Thüringen. Wynnebald erhielt die Priesterweihe und Bonifatius übertrug ihm die Versorgung von sieben Kirchen. Einige Jahre wirkte er nun in Thüringen (V. Wynneb. 4 f., S. 109).

Bonifatius hatte auch an W. gedacht, ihn aber, wie es scheint, während seines römischen Aufenthaltes nicht gesehen. Als nun W. noch im Laufe des Jahres 739 nach Rom kam, bestimmte ihn Gregor III., seinem Bruder zu folgen; Ostern 740 machte er sich auf den Weg; er begab sich zuerst zu Herzog Odilo von Baiern, dem Förderer der Pläne des Bonifatius, dann zu Suitgar, dem Grafen des Nordgaues. Dieser hatte kurz vorher zum Heile seiner Seele dem Bonifatius die Gegend um Eichstätt übergeben. Es stand dort eine Marienkapelle, sonst war der Platz noch wüste und unbewohnt. Nach des Schenkers Wunsch sollte er zu einer kirchlichen Niederlassung dienen. Suitgar begleitete W. zu Bonifatius, der sich in einem Orte Linthard aufhielt. Beide begaben sich dann nach Eichstätt, um den Platz in Augenschein zu nehmen, sie berichteten darauf persönlich dem Bonifatius, der sich inzwischen nach Freising begeben hatte, nun aber mit ihnen nach Eichstätt zurückkehrte und am 22. Juli 740 W. zum Presbyter ordinierte. Im nächsten Jahre berief ihn Bonifatius zu sich und weihte ihn drei Wochen vor Martini, am 21. oder wahrscheinlicher, da die Ordination an einem Sonntag stattgefunden haben wird, 22. Oktober 741, unter der Assistenz der Bischöfe Burghard von Würzburg und Witta von Buraburg zum Bischof. Der Ort der Ordination war nach c. 5 S. 105,11 locus, que dicitur Sulzepruege. Das ist nicht, wie KG. D.s III, S. 535 nach der Lesart Mabillons versehentlich stehen geblieben ist, die Salzburg an der fränkischen Saale, sondern wahrscheinlich Sülzenbrücken

im Herzogtum Sachsen-Gotha. Nach einem kurzen Aufenthalte von acht Tagen bei Bonifatius eilte W. nach Eichstätt zurück. Er begann seine Thätigkeit mit der Errichtung eines Klosters, dem er vorstand (V. Will. 6, S. 105; vgl. V. Wynneb. 7, S. 111). Im folgenden Jahre 742 finden wir ihn auf dem Konzile Karlmanns (vgl. Capitulare Karlomanni Principis MG Cap. I, S. 24 f.). Im Jahre 762 nahm er an der von Pippin berufenen Synode von Attigny Anteil (ib. S. 221).

Über W.s bischöfliche Thätigkeit ist nicht viel bekannt. Seine Biographie ergeht sich (c. 6, S. 105 f.) in wertlosen Allgemeinheiten. Dagegen hören wir in der Lebensbeschreibung Wynnebalds (c. 7) von seiner Beteiligung an der Stiftung des Klosters Heidenheim. Wynnebald war im Herbste 741 noch in Thüringen gewesen (V. Will. 5, S. 105), später begab er sich zu Herzog Odilo nach Baiern; er wirkte hier drei Jahre als Wanderprediger (V. Wyn. 5, S. 109). Sein Sinn stand aber auf Gründung eines Klosters, er kehrte deshalb in die Umgebung des Bonifatius zurück, ohne dadurch sein Ziel zu erreichen. Nun suchte er seinen Bruder auf und mit dessen Unterstützung gründete er das Kloster Heidenheim zwischen den waldigen Höhen des Hahnenkamms, um 751. Seitdem bildete Heidenheim nächst Eichstätt den Mittelpunkt, von welchem aus die Brüder gegen die Reste des Heidentums in diesen Gegenden ankämpften und für die Befestigung des Christentums sorgten. Drei Jahre vor seinem Tode stattete Wynnebald noch einen Besuch bei dem Bischofe Megingoz von Würzburg und bei den Brüdern in Fulda ab; an einer Reise nach Monte Cassino, die er beabsichtigte, um dort den Rest seiner Tage zu verleben, wurde er durch zunehmende Kränklichkeit verhindert. Er starb 60 Jahre alt am 19. Dez. 761, nachdem er mehr als zehn Jahre Abt von Heidenheim gewesen war (Vit. Wynn. 9, S. 113). Da das Kloster Heidenheim eine Zeit lang zum Aufenthalte für Männer und Frauen zugleich diente, so übernahm seine ihn überlebende Schwester Walpurgis die Leitung desselben (s. Bd XX, 842). Ein anderer Gehilfe, der W. in der Beförderung des christlichen Sinnes und Lebens unter den Bewohnern seiner Diöcese unterstützte, war Sualo oder Sola, ein Angelsachse, Gründer des nach ihm benannten, gegen Nordost vom Flusse, gegen Südwest von einem steilen Berge umgebenen Klosters Solnhofen am rechten Ufer der Altmühl oberhalb Eichstätts (Ermenrici Vita Soli MG SS XV, S. 151, vgl. Dümmler in den Forschungen XIII, S. 473 ff.). Dagegen war Deukarius, der erste Abt des am oberen Laufe der Altmühl gelegenen Klosters Hasenried oder, wie es später genannt ward, Herrenried (vgl. Hauck, KG. D.s I², S. 539, Anm. 7) jünger; er ist 802—832 nachweislich. Herrieden wird 797 zum erstenmal erwähnt (Dronke, Cod. dipl. S. 81, Nr. 145).

W. erreichte ein sehr hohes Alter und scheint fast alle Schüler und Genossen des Bonifatius überlebt zu haben. In Berichten aus dem 11. Jahrhundert wird sein Tod auf den 7. Juli 781 angegeben und hinzugefügt, daß er, 77 Jahre alt, gestorben sei (Gundechar, Lib. pontifical. Eichstetens. MG SS VII, S. 245 und Anonym. Haserensis de episcop. Eichstatensib. S. 253: „Anno ab incarnatione Dom. 781. S. W. non. Jul. consortium ascendit angelorum, aetate quippe 77 annorum, sedit annos 36"). Doch erheben sich gegen die Richtigkeit dieser Angabe gewichtige Zweifel; in der Lebensbeschreibung W.s ist seine Ordination 741 in sein 41. Lebensjahr gesetzt. Er ist also im Jahre 700 geboren; als Todesjahr ist aber ebenso 781 wie 777 ausgeschlossen; denn W. lebte noch am 8. Oktober 786 (s. Dronke, Cod. dipl. S. 52, Nr. 85). Der 7. Juli als Todestag ist unanfechtbar. Nimmt man an, W. sei am 7. Juli 787 gestorben, so käme man auf sein 87. Lebens- und 46. Amtsjahr. Die beiden Zahlen wären also um ein Jahrzehnt falsch berechnet. **Hauck.**

Willibrord, gest. 739. — Die Hauptquellen für das Leben Willibrords sind Bedas Hist. eccl. gent. Angl. und Alcuins Biographie bei Jaffé, Bibl. rer. German. VI, S. 39 ff. herausgegeb. von Wattenbach; das 2. Buch auch MG PL II, S. 207 herausgeg. von Dümmler. Auszüge aus der von Abt Thiofrid von Echternach (gest. 1110) verfaßten Biographie MG SS XXIII, S. 23 herausgeg. von Weiland; J. Schmitz, Vita s. Willibr. a Thiofrido conscripta, Beilage zum Programm des Athenäums zu Luxemburg 1898. Ueber eine ungedruckte, aber wertlose Biographie s. Levison NA XXIX, S. 255 ff. und Poncelet, Anal. Boll. XXII, 1903, S. 419; ders., Les Miracles de s. Willibr. Anal. Boll. XXVI, 1907, S. 73. Derselbe giebt XXV, 1906, S. 163 den ersten kritischen Abdruck des Testaments W.s. Ueber die Echtheit fällt er kein abschließendes Urteil, ist aber eher dafür als dagegen. — Unter den Bearbeitungen des Lebens Willibrords war die Rettbergs, KG. Deutschlands II, S. 517 ff., epochemachend. Die Auffassung Alberdingh Thijms (Geschiedenis der Kerk in de Nederlanden I, 1861, Deutsche Ausgabe 1867) war ebenso tendentiös, nur in gerade entgegengesetzter Richtung, wie die Ebrards (Die Iroschottische Missionskirche, 1873). Vgl. ferner

Friedrich, KG. Deutschlands II, 1, 1869; Breysig, Jahrb. des fränkischen Reichs, 714—741; v. Richthofen, Untersuchungen über Friesische Rechtsgeschichte II, 1882; Moll, Kirchengeschichte der Niederlande. Deutsche Uebersetzung S. 148; Hauck, KG. Deutschlands I[3], S. 433 ff.; L. van der Essen, Middeleeewsche Heiligenlitteratur, 1905, S. 371 ff.; vgl. auch Levison, Willibrordiana, NA XXXIII, 1908, S. 1 ff.

Die nördlichen Nachbarn der Franken waren die Friesen. Ihr Land erstreckte sich als schmaler Landstreifen von der Mündung der Weser bis zum Sinkfal, einem Arm der Schelde, der nördlich von Sluis in das Meer fällt. Dazu waren die Inseln längs des Ufers der Nordsee in ihrem Besitz. Im Beginne des 7. Jahrhunderts gehörte der südliche Teil von Friesland zum fränkischen Reich; seit wann dieses Verhältnis bestand, läßt sich nicht bestimmen. Unter Lothar II. (gest. 629) und Dagobert I. (gest. 639) scheinen die ersten Versuche gemacht worden zu sein, hier den christlichen Glauben zu verbreiten. In dieser Zeit wirkte Amandus (s. d. A. Bd I S. 434) unter den Friesen. Auch von Köln aus wurde die Friesenmission in Angriff genommen. König Dagobert war bereit, den Kölner Sprengel nach Westen auszudehnen; er überwies dem Bischof von Köln die Gegend von Utrecht mit der Verpflichtung zur Heidenpredigt (Bonif. ep. 109 S. 395). Endlich versuchte vom Süden her der kurz nach dem Tode Dagoberts zum Bischof von Noyon erhobene Eligius (s. d. A. Bd V S. 301) dem Evangelium den Zugang zu den Friesen zu öffnen, auch er nicht ohne Erfolg (Vit. Elig. II, 3 und 8). Aber sicher und dauernd waren diese Erfolge nirgends. Die Schwäche des Reichs seit Dagoberts Tod wirkte unmittelbar schädigend auf den Bestand des Christentums; die Friesen machten sich wieder unabhängig und fielen in das Heidentum zurück; die christlichen Kirchen, z. B. eine solche in Utrecht, wurden zerstört (Bonif. ep. 109).

In den letzten Jahrzehnten des 7. Jahrhunderts hören wir, daß von England aus Schritte geschahen, um dem stammverwandten Volke das Evangelium nahe zu bringen. Zuerst hielt sich Wilfrid (s. d. A. oben S. 289) aus dem Bistum York verjagt einen Winter lang in Friesland auf; daß der fränkische Majordomus Ebroin sich ihm feindselig gegenüberstellte, bewirkte, daß der Friesenkönig Aldgild ihn ehrenvoll aufnahm; ungehindert predigte und taufte er. Beda erzählt von vielen Tausenden, die er für die christliche Kirche gewann (h. e. V, 19 vgl. V. Wilfr. 25 ff. AS Mab. IV, 1 S. 691 f.). Ein Zeitgenosse Wilfrids war der angelsächsische Mönch Ecgberct (gest. 729 vgl. Beda III, 27), der zwar selbst Friesland nie gesehen hat, der aber durch Ausbildung und Aussendung von Missionaren an der Bekehrung des Landes arbeitete. Doch der Erfolg war nicht groß; Aldgild starb und sein Nachfolger Radbod, ein energischer Fürst, der alle Kraft daran setzte, die Selbstständigkeit seines Volkes zu erhalten, war der christlichen Predigt abgeneigt, sie schien ihm die Unterwerfung unter die fränkische Herrschaft anzubahnen oder zu erleichtern. Auch das Volk hielt weit zäher als etwa das fränkische an dem väterlichen Glauben fest. Wie unwandelbar diese Anhänglichkeit sein konnte, sieht man daraus, daß die Urgroßmutter Liudgers (s. Bd XI S. 557), als schon die ganze Familie sich zum Christentum bekannte, von dem Heidentum nicht ließ (Vit. Liudg. 6 MG SS II, S. 406). Der erste von Ecgberct gesandte Prediger, der im Jahre 686 nach Friesland kam, Wigbert (Victberct), hielt sich denn auch zwei Jahre lang im Lande auf, ohne viel Frucht zu erzielen (Beda h. e. V, 9). Mehr erreichte ein zweiter Sendling, Willibrord.

W., geboren im Jahre 658 (s. KG. D.s I, S. 435 Anm. 2), war der Sohn eines in Northumberland ansässigen Sachsen, Namens Wilgils. Der letztere war erfüllt von der asketischen Frömmigkeit der Zeit; er erbaute an der Mündung des Humber in die Nordsee ein kleines, dem Apostel Andreas geweihtes Oratorium und lebte hier als Einsiedler. Schenkungen des Königs und der Optimaten machten ihm die Gründung eines mäßigen Klosters möglich; es ist dasselbe, an dessen Spitze später Alcuin stand. Wilgils trug Sorge, seinen Sohn mit der gleichen Gesinnung zu erfüllen; W. war noch ein Kind, als er dem Kloster Ripon (Inhrypum) bei York zur Erziehung übergeben wurde. Dies Kloster war eine Stiftung des Königs Alchfrid und ursprünglich bestimmt für iroschottische Mönche. Daß dieselben an ihrer Osterfeier und den übrigen Eigentümlichkeiten ihrer Kirche festhielten, war der Anlaß, daß der König im Jahre 664 das Kloster Wilfrid, dem Vorkämpfer der römischen Interessen, überließ (Beda III, 25 f. und V, 19). Von Jugend auf wurde also in W.s Seele die Verehrung gegen den römischen Stuhl gepflanzt. Als Jüngling nahm er die Tonsur und mit voller Begeisterung strebte er nach der Erreichung des mönchischen Ideals; er glaubte sein Ziel am leichtesten zu erreichen in den Klöstern Irlands; dort lebte jener Ecgberct und sein Schüler Wigbert; ihnen schloß sich der 20jährige Jüngling an. Der Entschluß, Ripon zu verlassen, mochte durch ein ihn nahe berührendes

Ereignis zur Reife gebracht worden sein: in demselben Jahre, in welchem W. die Heimat verließ, 678, wurde Wilfrid, der 664 Bischof von York geworden war, durch König Ecgfrid entsetzt und verbannt (Beda VI, 12); das Zusammentreffen beider Ereignisse beweist, wie völlig sich W. als Gesinnungsgenosse Wilfrids betrachtete; bei Ecgberct traf er die gleiche Ueberzeugung, er ist es gewesen, der später die Mönche von Hii bewog, auf ihre Besonderheiten zu verzichten (Beda V, 22).

Zwölf Jahre verbrachte W. in der Gemeinschaft Ecgbercts; aber auch das Leben in der Fremde dünkte ihn zuletzt nicht verdienstlich genug; höheres Verdienst zu erwerben dachte er durch die Predigt unter den Heiden. Ecgberct sandte ihn nach Friesland (Beda V, 10); mit elf Gefährten landete er im Jahre 690 an der Rheinmündung. (Notiz aus einem Echternacher Kalender, NA II, S. 293.)

Radbod war eben (689) der fränkischen Macht unterlegen, der südliche Teil Frieslands war wieder in fränkischen Besitz übergegangen (Beda V, 10). Die Verhältnisse lagen völlig anders als zu der Zeit, da Wilfrid unter den Friesen predigte. Denn bei den unabhängigen Friesen konnte der fränkische Sieg nur die Abneigung gegen die Religion der Franken vermehren. W. mußte sich sofort sagen, daß an erfolgreiche Thätigkeit unter ihnen nicht zu denken sei; dagegen war die Bahn für eine ungehinderte Wirksamkeit unter den fränkischen Friesen geebnet. Er faßte deshalb den Entschluß, sich zu Pippin zu begeben, im Einverständnis mit ihm wollte er sein Werk beginnen. Pippin konnte der Plan des angelsächsischen Mönchs nur erwünscht sein, jeder Erfolg des Christentums sicherte den Bestand der fränkischen Herrschaft; unter seinem Schutze konnten W. und seine Begleiter alsbald ihre Thätigkeit in dem fränkischen Teile des Landes beginnen. Doch nicht nur im Einverständnis mit dem fränkischen Hausmeier, auch im Einverständnis mit Rom wollte W. wirken; war das erstere ein Gebot der Klugheit, so war ihm das letztere Gewissenspflicht. Er reiste deshalb nach Rom, um dort Vollmacht und Segen zur Heidenpredigt sich erteilen zu lassen, auch Reliquien für die zu gründenden Kirchen zu erholen. So erzählt Beda (V, 11); bei dem Schüler Wilfrids hat diese Nachricht so viele innere Wahrscheinlichkeit, daß das Schweigen Alcuins sie nicht entkräftet. Die Erfolge W.s und seiner Gefährten waren rasch und groß; denn schon in der Zeit zwischen dem Juli 692 und August 693 konnten sie daran denken, einen aus ihrer Mitte zum Bischof des neubekehrten Landes zu wählen. Ihre Wahl traf Suidbert (s. d. A. Bd XIX S. 153), der die Ordination sich in England durch Wilfrid erteilen ließ. Die Maßregel war getroffen ohne Pippins Zustimmung; die Folge war, daß sie von ihm nicht anerkannt wurde. Suidbert konnte nach seiner Rückkehr nicht als Bischof der Friesen auftreten, er verließ überhaupt das fränkische Gebiet. Pippin wahrte durch sein Verhalten den Einfluß, den nach fränkischem Recht der König auf die kirchlichen Angelegenheiten zu beanspruchen hatte; aber die Dinge lagen so, daß die kirchliche Organisation des südlichen Friesland ebenso möglich wie notwendig war. Die Brüder thaten weiter keinen Schritt; dagegen nahm einige Jahre später Pippin die Sache in die Hand; er bestimmte W. zum kirchlichen Oberen des neugewonnenen Gebietes und sandte ihn nach Rom zum Empfang der Ordination. Dabei dachte er nicht nur an die Errichtung eines neuen Bistums, er hatte umfassendere Pläne. Beda (V, 11) wie Alcuin (c. 7) berichten, daß W. zum Erzbischof geweiht wurde; als Erzbischof wird er auch in zwei Diplomen Karl Martells bezeichnet (M. G. Dipl. 1 S. 99 und 101). Pippin wünschte also für ihn eine ähnliche Stellung, wie sie später Bonifatius hatte; die friesische Kirche sollte durch ihn als eigene Provinzialkirche organisiert werden. Der Tag der Ordination W.s war der 22. November 695 (Echternacher Kal.); er erhielt bei derselben den Namen Clemens. Noch im Winter kehrte er über die Alpen zurück; als Sitz wies ihm Pippin Wiltaburg, d. i. Utrecht, an.

Die Christianisierung des fränkischen Friesland wurde in den nächsten Jahren äußerlich zum größten Teil durchgeführt; W. baute Kirchen und Klöster, reichlich unterstützt durch die Freigebigkeit Pippins (Beda V, 11). Besonders gründete er in Utrecht die Salvatorkirche und ein Kloster für seine Genossen (Bonif. ep. 109; vgl. über die Utrechter Kirchen S. Muller, Westd. Ztschr. XVI, 1897, S. 256 ff.). Auch unter den unabhängigen Friesen unterließ er nicht zu predigen (Alc. c. 9 S. 47); aber hier erreichte er nichts. Radbod war zwar genötigt, den Bischof des Nachbars, dessen Macht er erfahren hatte, freundlich zu behandeln, jedoch zur Annahme des christlichen Glaubens ließ er sich nicht bewegen. Die Unzugänglichkeit des Fürsten aber verhinderte jeden Erfolg bei dem Volke. Dadurch sah sich W. veranlaßt, weiter vorwärts zu dringen; er ist der erste Prediger des christlichen Glaubens unter den Dänen. Aber an Frucht seiner Predigt war hier noch weniger zu denken als unter den Friesen. Doch der zähe Angelsachse verzichtete nicht auf den Plan,

die Dänen zu bekehren, er nahm dreißig dänische Knaben mit sich, um sie zu taufen und zu unterrichten, sie sollten zu Missionaren für ihre Heimat heranwachsen. Auf der Rückfahrt von Dänemark verschlug ein Sturm sein Schiff nach der den Friesen für heilig geltenden Insel Helgoland; auch hier zeugte er von seinem Glauben, und nicht vergebens, er hatte den Mut, drei Personen in einem von den Heiden als heilig verehrten Quell zu taufen. In dieser That sahen die Friesen einen Frevel an der Heiligkeit der Insel; nur dadurch entging W. dem Tode, daß das dreimal über ihn geworfene Los ihn dreimal nicht traf; dagegen wurde einer seiner Gefährten getötet, er selbst genötigt, auf das fränkische Gebiet zurückzukehren.

Er nahm nun die Arbeit im fränkischen Friesland wieder auf (Alc. c. 12 S. 49); aber die Lage der Kirche schien ihm keineswegs völlig gesichert. Deshalb suchte er auf einem Gebiete, wo an eine Erschütterung der fränkischen Herrschaft nicht zu denken war, einen Stützpunkt für seine Thätigkeit; so kam es zu der durch Pippin ermöglichten Gründung des Klosters Echternach in der Diöcese Trier im Jahre 706 (vgl. KG. D.s I³, S. 301 Anm. 2). Ein zweites fränkisches Kloster, Süstern in der Diöcese Mastricht, überließ ihm Pippin kurz vor seinem Tode am 2. März 714 (MG DD I, S. 95).

Daß W. die Verhältnisse richtig beurteilt hatte, bewies sich sofort nach dem Tode Pippins (16. Dez. 714). Nun erhob sich Radbod, die Zwietracht unter den Franken vermehrte noch seine Bedeutung; er trat auf die Seite der Neustrier und zog rheinaufwärts gegen Karl Martell. Dieser nahm unterhalb Köln den Kampf an; aber er kämpfte unglücklich, Radbod siegte (Lib. Hist. Franc. 51 f.; Fredeg. cont. 105 ff.; Annal. Tilian. zu 716). Für die Kirche in Friesland war diese Wendung verderblich; das fränkische Friesland fiel Radbod sofort wieder zu, vielleicht als Preis seiner Verbindung mit den Neustriern. Überall wurden nun die Priester verjagt, die Kirchen zerstört, der Götzendienst wieder aufgerichtet (Willib. vit. Bonif. 4), die ganze Thätigkeit W.s war lahmgelegt, er residierte als Abt von Echternach in diesem Kloster. Indes dauerte diese erzwungene Unthätigkeit nicht lange. Wie es scheint, kam es im Jahre 718 von neuem zum Krieg zwischen Radbod und Karl Martell, und diesmal siegte der letztere; Radbod mußte seine Eroberungen zurückgeben (Alc. c. 13 S. 49); im nächsten Jahre starb er. Sein Nachfolger, der jüngere Aldgild, suchte den Frieden mit den Franken; nur eine Konsequenz davon war es, daß er der christlichen Predigt kein Hindernis in den Weg legte.

W. kehrte zurück; er nahm seinen Sitz wieder in Utrecht und vollendete die Christianisierung des fränkischen Frieslandes. Karl that das Seine, um ihn zu unterstützen (vgl. die Schenkungsurkunden von 722 und 726 MG Dipl. 1, S. 98 ff.); aber die Fortschritte im einzelnen bleiben für uns dunkel. Nur zufällig hören wir die Namen einiger Kirchen, deren Begründung in diese Zeit gehören wird. Zum Ausbau der Erzdiöcese Utrecht ist es nicht gekommen, und die freien Friesen blieben heidnisch (Willib. vit. Bonif. 8 S. 463 f.). Drei Jahre lang hatte der alternde Bischof einen Mitarbeiter an Bonifatius; aber sein Wunsch, ihn dauernd an Friesland zu fesseln und zu seinem Nachfolger zu ordinieren, scheiterte an der bestimmten Weigerung desselben. W. starb am 6. November 739 im Kloster Echternach, das er in seinem schon im Jahre 726 verfaßten Testamente zu seinem Erben eingesetzt hatte (Anal. Boll. XXV, S. 163). Dort ist er auch begraben (Alc. c. 24 S. 57).

Hauck.

Willigis, EB. von Mainz, 975—1011. — Die Quellen verzeichnen Böhmer-Will, Reg. archiep. Magunt. I, 1877, S. 117 ff. — Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, Bd II und III; Wilmans, Jahrbb. d. D. Reichs unter Otto III., Berl. 1840; Hirsch, Jahrbb. d. D. Reichs unter Heinrich II., 3 Bde, Leipz. 1862—74; Euler, Willigis v. Mainz, Naumb. Progr. 1860; Baier, Forsch. XVI, 1876, S. 178 ff.; Böhmer, Willigis von Mainz, Leipzig 1895; Hauck, KG. Deutschlands III³, Leipzig 1906.

W. von Mainz gehört zu den großen Kirchenfürsten des deutschen Mittelalters; aber die Arbeit und die Erfolge seines Lebens liegen beinahe ausschließlich auf dem politischen Gebiet und sind deshalb hier nicht darzustellen. Ich beschränke mich auf die kirchliche Seite seiner Thätigkeit.

Weder die Heimat noch die Geburtszeit des W. steht fest, unbezweifelt ist nur, daß er aus einer niedrigen, d. h. armen, aber schwerlich unfreien Familie stammte (Thietmari chron. III, 5: Multis hoc ob vilitatem sui generis renuentibus, und: Huius mater, quamvis, paupercula, tamen bona). Daß er eine gute Erziehung erhielt, verdankte er dem späteren Bischof Wolcold von Meißen, der ihn wie einen Sohn erzog. Wolcold war Erzieher Ottos II.; als ihm 969 das Bistum Meißen übertragen wurde,

empfahl er dem Kaiser Otto I. seinen früheren Zögling als Nachfolger (Thietm. IV, 6). Ob W. damals in die kaiserliche Kanzlei kam, oder ob er ihr schon früher angehörte, wissen wir nicht. Jedenfalls förderte ihn die Empfehlung; denn seit 971 erscheint er als Ottos Kanzler für Deutschland. Man muß Großes von ihm erwartet haben; denn nach dem am 13. Januar 975 erfolgten Tode des Erzbischofs Rupert von Mainz erhob ihn Otto II. auf den ersten Erzstuhl Deutschlands; als Erzbischof und als Erzkanzler Deutschlands, später auch Italiens hat er Otto II. und seinem Sohne, wie auch Heinrich II. unwandelbare Treue gehalten und die größten Dienste geleistet; zumal Otto III. verdankte ihm die Krone; doch hat der phantastische Jüngling die wirklichen Verdienste des deutschen Mannes nicht so hoch geschätzt als die zum Teil imaginären des Franzosen Gerbert.

Alsbald nach seiner Erhebung ließ sich W. den gesamten Besitzstand des Erzbistums von Otto II. (MG DD II, S. 109, Nr. 95) und die Mainzer Privilegien von Benedikt VII. bestätigen (Jaffé Nr. 3784). Er wußte die Aufnahme eines Satzes in die Bestätigungsbulle zu erreichen, der ihm in ganz Germanien und Gallien nach dem Papste den Vorrang vor allen Erzbischöfen und Bischöfen in allen kirchlichen Amtshandlungen, nämlich bei der Konsekration des Königs und der Abhaltung von Synoden gewährleistete. Das Besitztum der Mainzer Kirche mehrte sich unter seiner Verwaltung besonders durch den Erwerb des kaiserlichen Besitzes in Bingen und Umgebung (MG DD II, S. 362, Nr. 306). Seine kirchliche Thätigkeit richtete W. zunächst auf den Bau und die Ausstattung von Kirchen und auf die Förderung des Klosterwesens.

In Mainz selbst ist der dem hl. Martin geweihte Dom von ihm gegründet; er begann den Bau alsbald nach seiner Erhebung, im Herbste 1009 konnte er zur Einweihung schreiten, aber am Tage derselben (29. August) brannte die Kirche ab. W. konnte den Neubau nur noch beginnen. Ferner gründete er Stift und Kirche St. Stephan (vor 992), und erweiterte er St. Victor; für die Liebfrauenkirche ließ er die ehernen Thüren, welche man jetzt am Nordportale des Domes sieht, sowie ein Taufbecken aus Erz herstellen. Die Kirche zu Brunnen in Nassau wurde von ihm erbaut, die von Kloster Bleidenstadt erneuert. In dem thüringischen Teil der Mainzer Diöcese gründete er das Benediktinerkloster Jechaburg, das er später in ein Chorherrnstift umwandelte. Eines der ältesten Klöster seines Sprengels war Disibodenburg am Einfluß der Glan in die Nahe, die Stiftung eines Kelten Disibod. Als W. den Mainzer Erzstuhl bestieg, befand sich das Kloster im Zustande der Auflösung, die Mönche waren zerstreut, die Güter entfremdet; er stellte es wieder her, indem er es zugleich in ein Kanonikat verwandelte (975), und stattete es reichlich mit Gütern aus. Die Zahl der Klöster, denen er Schenkungen oder Privilegien vermittelte, ist sehr groß; ich nenne aus dem Mainzer Sprengel St. Alban, Fulda, Lorsch, St. Peter zu Aschaffenburg, Bleidenstadt; aber auch Klöster fremder Sprengel, selbst so entfernt gelegene wie das rätische Disentis oder das italienische Bobbio nahmen sein Fürwort nicht vergeblich in Anspruch. Sein bischöfliches Wirken charakterisiert ferner die Entscheidung eines schlimmen Disziplinarfalles. Bei dem Stift St. Peter in Aschaffenburg bestand eine Schule; zwischen zwei Lehrern derselben, dem cantor Gozmar, und dem didascalus secundarius Alemar herrschte bittere Feindschaft; bei einem Zanke zwischen beiden traf Gozmar einen Knaben so unglücklich, daß er starb. Alemar war vor dem Wütenden in den Turm geflüchtet; hier belagerten ihn die Verwandten Gozmars und nur durch das Dazwischenkommen des Grafen wurde er gerettet. W. hielt auf einer Synode zu Mainz, 28. April 967, Gericht über Gozmar und verurteilte ihn zur Einschließung in das Kloster Neustadt. Zugleich bestimmte er, daß niemals mehr als drei Verwandte zugleich an der Aschaffenburger Kirche dienen dürften und traf er wichtige Anordnungen über Organisation und Disziplin der Aschaffenburger Schule.

Von allgemeinerer Bedeutung war der Streit, den W. mit Hildesheim über das Kloster Gandersheim führte, und seine Beteiligung an der Wiederherstellung des Bistums Merseburg und der Errichtung des Bistums Bamberg.

Gandersheim war eine der bedeutendsten klösterlichen Stiftungen Niedersachsens. Der Gründer des Klosters war Liudolf, der Großvater Ottos d. Gr.; als erste Äbtissinnen standen mehrere seiner Töchter an der Spitze des Klosters, das unter ihrer trefflichen Leitung rasch ein Sitz gelehrter Bildung und litterarischen Interesses wurde; hier schrieb die Nonne Hrotswit (s. Bd VIII S. 409). Das Kloster lag an der Grenze der Diöcesen von Mainz und Hildesheim; sein ursprünglicher Sitz war Brunshausen im ostfälischen Flenithigau. Noch Liudolf selbst verlegte es 856 nach Gandersheim. Brunshausen gehörte zum Bistum Hildesheim, bei der Verlegung nach Gandersheim aber scheint das Kloster auf Mainzer Gebiet gekommen zu sein. Demgemäß erhob Mainz, als die Tochter Ottos II., Sophie,

als Nonne eingekleidet wurde, Anspruch auf das Kloster. Hildesheimer Berichte stellen die Sache so dar: Sophie, obwohl in Hildesheim erzogen, habe aus Stolz von einem Erzbischof konsekriert werden wollen und deshalb W. angegangen, den Akt vorzunehmen. W. habe zugesagt, der Bischof Osdag von Hildesheim jedoch Einsprache erhoben und die Kaiserin Theophano den Streit dadurch beigelegt, daß sie die Bischöfe bestimmte, die Weihe gemeinsam vorzunehmen. Das Jahr dieses Vorgangs steht nicht fest; es fällt zwischen 985 und 989, wahrscheinlich 987. Bewies sich Osdag hier nachgiebig gegen W., so war sein zweiter Nachfolger, Bernward, obwohl er W. viel zu danken hatte, zu keiner Nachgiebigkeit bereit und W. scheint zunächst seinen Anspruch nicht konsequent festgehalten zu haben; im Juli 995 nahm er an einer Synode zu Gandersheim teil, auf welcher Bernward den Vorsitz führte. In Hildesheim sah man darin die Anerkennung der eigenen Rechte auf Gandersheim. Um so entrüsteter war man einige Jahre danach über eine neue Verletzung derselben. Im Jahre 1000 sollte die neuerbaute Klosterkirche eingeweiht werden. Die Äbtissin Gerburgis, die Tochter Herzog Heinrichs von Baiern, war alt und krank, die Nonne Sophie leitete die Angelegenheiten des Klosters und sie forderte den Erzbischof auf, die Weihe vorzunehmen. W. trug kein Bedenken und bestimmte den 14. September als den Tag der Einweihung, verlegte dann aber den Termin auf den 21. Bernward, welcher zur Teilnahme an der Feier eingeladen war, erklärte sich für verhindert; am 14. September jedoch erschien er unerwartet in dem Kloster, um die Weihe vorzunehmen. Dieser Versuch, eine vollendete Thatsache zu schaffen, scheiterte an dem Widerspruch Sophies; auch W. aber wagte, als er am 20. September eintraf, nicht den Protest, welchen nun der Hildesheimer Bischof gegen die Einweihung der Kirche erhob, unberücksichtigt zu lassen. So blieb die Kirche ungeweiht. W. aber berief, um den Streit zum Austrag zu bringen, eine Synode nach Gandersheim für den 28. November 1000. An derselben beteiligte sich eine Anzahl der Mainzer Suffragane und andere Geistliche in großer Zahl, nur Bernward erschien nicht, er hatte sich inzwischen nach Rom begeben; seine Sache führte Bischof Eckhard von Schleswig, der von dort vertrieben in Hildesheim Aufnahme gefunden hatte. W. erkannte ihn nicht als berechtigtes Mitglied der Synode an; ohne auf seine Einsprache zu achten, unternahm er, den Beweis für seine Ansprüche auf Gandersheim zu führen; daraufhin verließ Eckhard mit seinen Gesinnungsgenossen die Versammlung; die Zurückgebliebenen erkannten die Ansprüche des Erzbischofs auf Gandersheim an; dieser reiste am folgenden Tage ab, nachdem er alle mit dem Banne bedroht hatte, welche sein Recht auf Gandersheim verletzen würden.

Bernward erhielt sofort von diesen Vorgängen Nachricht; es ward ihm leicht, den Papst zu überzeugen, daß die Ansprüche Hildesheims begründet seien; denn Silvester II. war es wohl nicht unlieb, dem mächtigen Erzbischof seine Macht fühlen zu lassen. In Gegenwart Ottos III. hielt er im Januar oder Februar 1001 eine Synode von 20 Bischöfen in der Sakristei der Sebastiansbasilika; hier erklärte er die Synode von Gandersheim für unrechtmäßig, annullierte alles, was auf ihr beschlossen worden war und bestätigte die Zugehörigkeit von Gandersheim zum Hildesheimer Sprengel. Weiter beschloß die Synode, es sollten an W. kaiserliche und päpstliche Schreiben erlassen werden, die ihm die Unrechtmäßigkeit seines Verfahrens vorhalten und ihn vor weiteren ähnlichen Schritten warnen sollten. Endlich sollte, um die Sache völlig beizulegen, eine sächsische Synode am 21. Juni unter dem Vorsitze des Kardinals Friedrich als päpstlichen Legaten in Pöhlde zusammentreten.

Friedrich begab sich nach Deutschland; am 22. Juni fand die angeordnete Synode statt; der Legat, ein noch junger Mann, entfaltete alle Pracht, mit der sich päpstliche Legaten zu umgeben wissen; das imponierte aber dem alten Erzbischofe wenig: er weigerte sich, das päpstliche Ermahnungsschreiben entgegenzunehmen. Und die Sympathien der Bevölkerung waren entschieden auf seiner Seite; die unter Verwünschungen gegen den päpstlichen Gesandten in die Kirche eindringende Volksmenge störte die erste Sitzung und vor der zweiten reiste W. ab. Der Legat hielt nun über den Abwesenden Gericht, indem er ihn von seinem bischöflichen Amte suspendierte; zugleich kündigte er eine neue am Weihnachtsfeste vom Papste abzuhaltende Synode an.

W. hatte durch sein Auftreten in Pöhlde bewiesen, daß er nicht gewillt sei, sich einem ungerechten — er war in Rom verurteilt, ohne gehört worden zu sein — Richterspruch zu fügen, aber er konnte auch nicht beabsichtigen, um eines Klosters willen mit Papst und Kaiser zu brechen. Deshalb veranlaßte er, um weiter zu beraten, eine Synode der deutschen Bischöfe zu Frankfurt a. M. nach Mariä Himmelfahrt (15. August) 1001. Bernward, welcher angeblich wegen Krankheit nicht erschien und sich wieder durch Bischof Eckhard ver-

treten ließ, bewirkte durch sein Fernbleiben, daß die Synode resultatlos auseinanderging; man beschloß nur, an der Pfingstoktave des nächsten Jahres in Fritzlar von neuem zusammenzutreten. So hatte das nächste Wort der Papst. Am 27. Dezember hielt er zu Todi, wieder in Gegenwart Ottos III., die angekündigte Synode. Hier zeigte es sich nun, daß W.s Verhalten doch Eindruck gemacht hatte; man wagte nicht ihn noch einmal in seiner Abwesenheit zu richten, und verschob die Entscheidung auf eine zweite Sitzung am 6. Januar 1002; dieselbe hat niemals stattgefunden. Auch der Tag in Fritzlar unterblieb, denn schon am 23. Januar 1002 starb Otto III., am 12. Mai des nächsten Jahres auch Silvester.

Der Gandersheimer Streit blieb unausgeglichen. Heinrich II. war im Anfang seiner Regierung geneigt, die Rechte von Mainz anzuerkennen. W. konnte am 10. August 1002 in Paderborn die Konsekration Sophies zur Äbtissin vornehmen (Thietm. V, 19). Bernward hat damals, so viel wir wissen einen Einspruch nicht erhoben, an einen Verzicht auf seine Rechte dachte er gleichwohl nicht und es gelang ihm allmählich Heinrich II. umzustimmen. Dieser feierte das Weihnachtsfest 1006 in Pöhlde, eine große Zahl geistlicher und weltlicher Großen fand sich damals auf der Kaiserpfalz ein und hier wurde nun der Streit zwischen den beiden Bischöfen zu Gunsten Hildesheims entschieden; am 5. Januar 1007 wurde endlich die Gandersheimer Kirche in Gegenwart des Königs, des Erzbischofs und der übrigen Großen geweiht. Der Streit ruhte nun einige Zeit, brach aber später unter Bernwards Nachfolger Godehard, von neuem aus.

Was die Teilnahme des Erzbischofs an der Wiederherstellung des Bistums Merseburg betrifft, so war es bekanntlich von Otto d. Gr. gestiftet, wurde aber schon unter dem zweiten Bischof Giseler wieder aufgehoben, um dem ehrgeizigen Bischof den Übergang nach Magdeburg zu ermöglichen (s. Bd XII S. 648, 40 ff.). Allein schon Gregor V. hatte auf einer Synode zu Pavia im Jahre 997 Giseler zur Rechenschaft gefordert wegen des unkanonischen Übergangs von einem Bistum auf ein anderes; auf einer in Rom im Beisein Ottos III. Ende 998 oder Anfang 999 abgehaltenen Synode wurde dann die Wiederherstellung des Bistums Merseburg beschlossen und Giseler die Wahl gelassen, in Magdeburg zu bleiben oder nach Merseburg zurückzukehren, eventuell auch seine Absetzung ins Auge gefaßt. Aber der gewandte Erzbischof wußte sich zu behaupten; erst Heinrich II. führte die Sache durch. Kurz nach dem Weihnachtsfeste 1003 sandte er W. nach Magdeburg, um Giseler zur Aufgabe seines Widerspruchs zu bestimmen. Giseler war schwer krank, er erbat sich Bedenkzeit, starb aber noch im Laufe des Januar 1004. Damit war für Heinrich der Weg geebnet. Er übertrug den Magdeburger Erzstuhl seinem Hofkapellan Tagino, dessen Zustimmung zur Wiederherstellung Merseburgs er sicher war. Am 2. Februar 1004 wurde der neue Erzbischof von W. in Merseburg geweiht, schon am 6. Februar war die Ordination eines Bischofs für Merseburg möglich.

Endlich ist noch W.s Anteil an der Gründung des Bistums Bamberg zu erwähnen (vgl. Bd II S. 380, 43). Diese war nur ausführbar, wenn die benachbarten Bischöfe von Würzburg und Eichstätt sich zur Abtretung von Teilen ihrer Diöcesen verstanden. Die Unterhandlungen mit Bischof Heinrich von Würzburg kamen auf einer Synode zu Mainz, die am 25. Mai 1007 unter W.s Vorsitze stattfand, zum Abschluß. W. unterzeichnete den Vertrag, in welchem Heinrich den östlichen Teil seines Bistums gegen eine Entschädigung von 150 mansi im Meiningergau abtrat. Nachdem Johann XVIII. die Genehmigung zur Gründung des Bistums erteilt hatte, ließ Heinrich am 1. November eine neue deutsche Synode in Frankfurt zusammentreten; hier erschienen 37 Erzbischöfe und Bischöfe, wieder führte W. den Vorsitz. Die Synode hieß die Gründung des Bistums gut, und Heinrich konnte noch in Frankfurt seinen Kanzler Eberhard durch W. zum Bischof von Bamberg ordinieren lassen.

W. starb am 23. Februar 1011 und wurde in St. Stephan zu Mainz beigesetzt.

Hauck.

Wilsnack, Wallfahrt zum hl. Blut daselbst. — Litteratur: Dat ys dy Erfindunge vnd wunderwerke des hilligen sacramentes tho der Wilsnagk, 4°, 4 Bll., Magdeburg Jac. Winter 1509; Neudruck dieser Legende in Heiß u. Schreiber, Das Wunderblut zu Wilsnack, Straßburg 1904, S. 8—11 (daselbst Faksimile eines Bilderbogens mit 15 Bildern der Legende von c. 1510—20); Historia inventionis et ostensionis vivifici sacramenti in Wilsnagk, Lübeck 1520; Matth. Ludecus (Dekan der Stiftskirche zu Havelberg), Historia Von der erfindung, Wunderwercken vnd zerstörung des vermeinten heil. Bluts zur Wilsnagk, Wittenberg 1586; J. P. v. Ludewig, Reliquiae Manuscriptorum VIII (Frankfurt u. Leipzig 1727), 286 ff. 348 ff.; Dreyhaupt, Saalkreys I, 133 ff.; Riedel, Codex diplom. Brand. A II;

E. Breest, Das Wunderblut von W. in Märk. Forschungen XVI (1881), 133 ff. (besonders verdienstlich durch Darstellung des Kampfes, den Magdeburg gegen das Wunderblut geführt hat, aber mannigfach berichtigt durch den Aufsatz von Hennig, s. u.); ders., Heinrich Tocke, Magdeb. Gesch.-Blätter 1883, 43 ff. 97 ff.; ders., Die Synodalrede Tockes von 1451 (Mscr. 5533 der Herzogl. Bibl. zu Dessau) deutsch in „Blätter für Handel, Gewerbe u. s. w.", Magd. 1882, S. 167 ff.; Wattenbach in SBA 1882, S. 603 ff.; P. Albert, Matth. Döring, Stuttgart 1892, S. 62 ff.; Knöpfler, H. Tocke in Kirchenlexikon² 5, 1729 ff.; weitere Litteratur s. bei Pastor, Gesch. d. Päpste I³, 462; B. Hennig in Forschungen zur brand. u. preuß. Gesch. 19 (1906), 391 ff.

Wilsnack, eine jetzt unbedeutende Stadt der Westpriegnitz, war während der Jahre 1383—1552 einer der besuchtesten Wallfahrtsorte Deutschlands und nimmt dadurch ein besonderes Interesse in Anspruch, daß in dem Streit um die Anerkennung des dort verkündeten Blutwunders die verschiedenen Richtungen der Theologie des 15. Jahrhunderts hervortreten, neben einem religiös motivierten Reformeifer hierarchische und politisch-territoriale und zugleich finanzielle Interessen miteinander ringen und in der schließlichen päpstlichen Entscheidung zu Gunsten des hl. Blutes das Vorgehen des Erzbischofs von Magdeburg gegen W. lahm gelegt wurde.

Bei einer Fehde zwischen einem v. Bülow und dem Havelberger Bischof wurde W. am 16. August 1383 niedergebrannt, auch die Kirche eingeäschert. Die Legende erzählt, daß drei auf dem Altar aufbewahrte, konsekrierte Hostien bei einer Besichtigung der Brandstätte am Tage St. Bartholomäi vom Feuer unversehrt, nur am Rande etwas versengt aufgefunden wurden, quarum cuiuslibet medio quasi gutta sanguinis apparebat. Sie wurden einstweilen in der Nachbarkirche zu Groß-Lüben aufbewahrt und dort durch neues Wunder, sich selbst entzündende und im Brennen sich nicht verzehrende Lichter, göttlich beglaubigt. Neugierige kamen herbei, die üblichen Heilungs- und Strafwunder blieben nicht aus. Der intelligente Finder der drei Hostien, Priester Joh. Cabbutz, erbot sich später, den Magdeburger Franziskanern zu ihren Kirchbau einen noch größeren concursus von Pilgern zu schaffen, er habe sich inzwischen „eine noch bessere Methode ausgedacht". Bischof Dietrich II. (1370—85) verhörte den Ortsgeistlichen, untersuchte die Sache an Ort und Stelle — neue Wunder verscheuchten jeden Zweifel, die Wallfahrten nahmen den erfreulichsten Fortgang. Daher legte er den Grund zu einem neuen stattlichen Kirchbau, einer gotischen Hallenkirche (Backsteinbau). Papst Urban VI. gewährte 10. März 1384 die übliche Ablaßbulle für den Neubau, die jedoch das Blutwunder nicht erwähnt; dagegen verkündete der Ablaßbrief, den der Magdeburger Erzbischof mit seinen Suffraganen von Lebus, Brandenburg und Havelberg am 16. März 1384 gewährte, bereits „die offenbaren und schon in weiteren Kreisen bekannten Wunder, die ... von unserm Herrn Jesu Christo in seinem wahrhaftigen sakramentalen Leibe gewirkt sind". Bischof Johann Wöpelitz von Havelberg (1386—1401) brachte schleunigst 1387 die Güter und Gerechtigkeiten des Dorfes W. an sich und ließ durch eine Bulle Bonifaz IX. 1395 die neue Kirche dem Stift inkorporieren, mit der Verpflichtung, dort einen Vicarius perpetuus zu unterhalten — fortan war er also finanziell an der Wallfahrtsstätte höchlich interessiert. Von den Einkünften der Wallfahrt durch Opfergaben und den Kauf bleierner Abbildungen einer blutenden Hostie nahm der Bischof ein Drittel, das zweite das Domkapitel, nur das dritte verblieb für den Kirchbau in W. Und die Wallfahrten dorthin — auch von weither — kamen mächtig in Aufschwung; vgl. z. B. für Braunschweig Chron. Riddagerhus. ad a. 1387 (Leibniz, Script. rer. Brunsv. II, 81); für Lübeck Jak. v. Melle, De itineribus Lubecensium sacris, 1711, p. 113 ff.; für Hamburg Zedler, Univ.-Lex. 57, 340 ff.; für Lübben Lausitzer Magazin 33, 144; für Audenwaarde in Ostflandern Ztschr. d. Aachener Geschichtsvereins 6, 239; für Arnheim W. Moll, Vorreformatorische KG der Niederlande, deutsch von Zuppke 1895, S. 628 f; für Schweden Weibling, Schwedische Geschichte im ZA. der Ref. 1882, S. 22; ferner Lubecus Vorrede S. 11; Wattenbach a. a. O. S. 605 ff. Der Ort wuchs, Wirtshaus neben Wirtshaus entstand, aus dem Dorfe wurde allmählich eine Stadt. Frühzeitig regte sich aber auch öffentlicher Einspruch gegen den neuen Wallfahrtsort. Der Bischof von Verden ließ schon um 1400 den von W. heimkehrenden Pilgern die bleiernen Abbildungen der blutenden Hostie von den Hüten reißen. Ernsthafter war der Widerspruch, der von Prag her erfolgte. In W. hatte man die wunderbare Heilung eines Prager Bürgers verkündet, dessen Hand doch so kontrakt wie zuvor geblieben war. Erzbischof Sbynko ordnete eine Untersuchung an: eine Kommission, zu der auch Joh. Huß gehörte, sollte von W. heimkehrende, angeblich genesene Pilger verhören; dabei kam das Schwindelgeschäft einer gewinnsüchtigen Priesterschaft zu Tage. Daher gebot die Prager Synode am 15. Juni 1405 (Höfler, Concil. Pragensia 1863,

S. 47), daß alle Prediger der Diöcese monatlich einmal von der Kanzel das Verbot verkündigen sollten, ne laici amodo peregrinari debeant ad quendam locum Welsenag ad sanguinem, prout dicunt. Für diese kirchliche Verordnung lieferte Huß die theologische Begründung in dem Traktat De omni sanguine Christi glorificato: mit Christi Körper habe auch sein Blut an der Verklärung teil, somit sei nichts von seinem Blute auf Erden zurückgeblieben; die hie und da zur Verehrung ausgestellten blutigen Hostien wurden daher grundsätzlich als Betrug geiziger Priester behandelt (vgl. oben Bd VIII, 475). 1412 nahm sich die Provinzialsynode in Magdeburg der Sache an: sie legte dem Havelberger Bischof Fragen vor, die ihn zu einem gründlichen Bericht über die angeblichen Wunder aufforderten (Hartzheim, Conc. Germ. V, 35 f.). Das Treiben der W.er Geistlichkeit wird als illicita in opere, sermonibus et fallacibus signis bezeichnet, als figmenta publica, die strenge Bestrafung verdienen, der Entdecker des Wunderbluts ist ein plebanus, cui fides non debuit haberi; es sei ja dort nullus cruor nec quid simile cruori. Auch treibe man in W. Schwindel mit Ablässen von ganz apokrypher Herkunft. Die das Geschäft betreibenden Geistlichen sind leichtfertige, habgierige, ihre Kompetenz überschreitende Leute. Aber in Havelberg hatte man klüglich das eigentliche Blutwunder preisgegeben und dafür betont, daß in W. nicht das Blut, sondern einfach das Sakrament verehrt werde, da es sich ja um konsekrierte Hostien handle. Damit machte man die Beschlüsse der Provinzialsynode unwirksam — und ließ gleichwohl nach wie vor die Wallfahrer im Glauben an das Blutwunder, ja man erreichte neue Ablaßbewilligungen für W. durch die Konzilskanzleien in Konstanz und in Basel (vgl. darüber Hennig S. 399); dabei wurde jedem Bedenken durch die der Basler Kanzlei von Havelberg her proponierte Bestimmung vorgebeugt, daß stets zu den drei Hostien eine frisch konsekrierte hinzugefügt werden sollte. Aber auch die litterarische Polemik verstummte nicht. Der Magdeburger Domherr und Professor der Theologie in Erfurt Heinrich Tocke, einer „jener Reformer der Vorreformationsepoche, die mit voller Hingabe vereinzelte Symptome des kirchlichen Verfalls aus der Welt zu schaffen suchten, allein um Gottes und der Kirche willen" (Hennig S. 401), daher auch ein Eiferer für die Reform der Klöster, nahm 1426, wo er als Lektor nach Magdeburg berufen wurde, den Kampf gegen W. auf, indem er eifrig Materialien zur Anklage sammelte. Wohl auf sein Anregen gab 1429 die Leipziger theol. Fakultät ein ungünstig lautendes Votum an den Erzbischof ab, der jedoch zu thatkräftigem Einschreiten noch nicht zu bewegen war. Tockes Bemühungen, das Basler Konzil, auf welches er den Erzbischof begleitete, zu Beschlüssen gegen W. zu bewegen, waren erfolglos; über gelegentliche Erörterungen kam man nicht hinaus. Nachdem er in den letzten Lebensjahren des Kurf. Friedrich I. von Brandenburg in dessen Diensten gestanden, kehrte er nach dessen Tode nach Magdeburg zurück und widmete sich nun ganz der kirchlichen Reform. In persönlichen Verhandlungen mit dem Havelberger Bischof erreichte er 1443 wenigstens, daß dieser seinen Klerikern die Verbreitung zweifelhafter Wundergeschichten verbot; und bei einer Untersuchung der Hostien in W. überzeugte er sich, daß die drei Hostien schon fast völlig von der Zeit verzehrt waren, nur noch wie Spinngewebe aussahen und daß rote Flecken an ihnen überhaupt nicht erkennbar waren; das befestigte seinen Entschluß, das Ärgernis zu bekämpfen. Aber sein Reformeifer stieß auf die verschiedenartigsten Interessen ganz anderer Herkunft. Dem Erzbischof diente der Kampf gegen W. zur Befestigung seiner Metropolitangewalt auf brandenburgischem Gebiete; der Havelberger Bischof kämpfte für sehr erhebliche finanzielle Interessen und suchte dafür Stütze bei dem Landesherrn. Dieser hatte ein lebhaftes politisches Interesse, Eingriffe Magdeburgs abzuwehren, mit dem er wegen wertvoller Lehen in diplomatischem Streite lag; dazu hatte er in W. selbst zwei Altäre gestiftet, deren durch die Opfer der Wallfahrer sehr einträgliche Lehen ihm zur Belohnung von Beamten geistlichen Standes von Wert waren (Hennig S. 403). Über die Nichtigkeit des Blutwunders war er durch Tocke belehrt, aber seine Stellungnahme in dem Kampfe um W. erklärt sich hinreichend aus den angegebenen Gründen; dazu kam das natürliche Interesse an der stattlichen Kirche und dem aufblühenden Ort. Ernst wurde der Kampf, als 1445 Graf Friedrich von Beichlingen in Magdeburg Erzbischof geworden war, der selbstständig in dieser Sache vorging, wobei aber Tocke ihm als sein die Verhandlungen führender Theologe diente. Friedrich II. dagegen nahm für die Verteidigung W.s den Provinzial der Franziskaner der sächs. Provinz, Matthias Döring, einen Märker, in seine Dienste (vgl. über ihn B. Gebhardt in NA XII [1887], 517 ff., HZ 1888, 248 ff.; dann Alberts Schrift s. o. und Priebatsch in Forschungen zur brand.-preuß. Geschichte 1899, S. 376 f.). Ihm zur Seite trat der Studienrektor des Magdeburger Franziskanerklosters Kannemann. Beide standen zu

dem Magdeburger Erzbischof, der die Observanz in ihrem Orden begünstigte, als Konventualen im Gegensatz, so daß auch dieser Interessenkampf hineinspielt (Hennig S. 408 f.). Tocke klagte nun den Havelberger wie Friedrich II. vor dem Erzbischof der Beförderung des W.er Truges an; dieser wollte zunächst die Sache in persönlicher Verhandlung mit seinem Suffragan regeln. Aber auf zwei Terminen blieb dieser einfach aus, zum dritten (in Ziesar) und zum vierten (in Burg) 1446 sandte er endlich Delegierte. Diesen wurde, in 30 von Tocke aufgesetzten Artikeln eine große Anklageakte gegen W. vorgelegt, mit der Forderung, die Mißbräuche abzuschaffen. Aber der Havelberger wie der Markgraf nahmen Roms Hilfe in Anspruch. Der Moment war günstig gewählt, denn eben ging Friedrich II. zur Anerkennung Eugens IV. über (vgl. Pastor, Gesch. d. Päpste I², 333 f.) und die sog. Fürstenkonkordate kamen zum Abschluß. Kannemann, der Abgesandte des Havelbergers, reichte seine Supplik für W. im Namen des Kurfürsten ein; und der Papst bewilligte 2. Januar und 5. Februar 1547 (Hennig S. 411 ff.) den Besuchern des hl. Blutes reichlichen Ablaß und schrieb vor, daß zu den transformierten Hostien eine neu konsekrierte hinzugelegt wurde — die alten waren eben zerfallen, für die Pilger brauchte man aber ein präsentables Heiligtum, und man stützte damit die offizielle Version, daß in W. nicht das Blutwunder, sondern das Sakrament verehrt werde. Magdeburg hatte inzwischen durch ein Gutachten der Erfurter Theologen eine Unterstützung gewonnen gegen die von Döring gegen Tocke erhobene Beschuldigung, daß er Gesinnungsgenosse des Huß sei, und dieses forderte die Entscheidung der Streitfrage auf einem Magdeburger Provinzialkonzil und riet das Mittel des Interdikts gegen die W.er Kirche an. Friedrich II. wiederum beschwerte sich über Tocke beim Erzbischof und über den Leipziger Dominikaner Joh. Kone, der das Wunderblut bekämpft hatte, erfolgreich beim Herzog von Sachsen. Der Erzbischof hoffte durch persönliches Verhandeln mit dem Havelberger und dem Kurfürsten in Fischbeck (Mai 1447) zum Ziele zu gelangen; aber ersterer blieb wieder aus, Friedrich II. aber berief sich auf die demnächst in Aussicht stehende päpstliche Entscheidung. Er sorgte auch dafür, daß Nicolaus V. 10. September 1447 die Bullen Eugens IV. erneuerte und unter demselben Datum einen Schutzbrief für alle Güter und Rechte des Havelberger Stiftes (gegen Gewaltmaßregeln von Magdeburg her) ausstellte, durch den auch zwei kurfürstliche Räte zu päpstlichen Konservatoren des Stifts ernannt wurden, also die päpstliche Gewalt (und die kurfürstliche als deren Exekutive) der des Metropoliten entgegengesetzt wurde. Da nun Havelberg allen Bemühungen des Erzbischofs passiven Widerstand entgegensetzte, die Universität Leipzig aber jetzt ein Gutachten verweigerte, da der Papst bereits entschieden habe, so versuchte der Erzbischof 1451 durch eine Provinzialsynode zum Ziel zu kommen. Dieser präsidierte der päpstliche Legat Nicolaus Cusanus (Pastor S. 459 ff.). Der Havelberger blieb wieder aus, Tocke referierte in langer Rede über die W.er Angelegenheit, und der Legat erließ 5. Juli 1451 eine Bulle, die generell das Ausstellen angeblich blutiger Hostien und Bleinachbildungen solcher bei Strafe des Interdikts verbot. Diese Bulle teilte der Erzbischof seinem Suffragan offiziell mit, forderte die Abstellung der Wallfahrten und schritt schließlich zur Exkommunikation des Ungehorsamen kraft päpstlicher, ihm durch die Bulle des Legaten event. übertragenen Autorität. Umgekehrt veranlaßten nun die päpstlichen Konservatoren des Stifts die Exkommunikation des Erzbischofs, und von Havelberg aus fiel man plündernd und raubend ins Erzstift ein. Zweierlei päpstliche Vollmacht war somit in Konflikt gekommen; beide Teile appellierten nach Rom, und dort mußte das entscheidende Wort fallen. Vergebens suchte der Erzbischof durch Capistrano (Bd III, 713 ff. Pastor S. 464 ff.) Einfluß auf eine ihm günstige Entscheidung zu gewinnen. Am 12. März 1453 (zum Datum s. Hennig S. 420 f.), als gerade Friedrich II. in Rom weilte, erging die Bulle, in der Nicolaus V. die von beiden Seiten verhängten Zensuren aufhob, neue Strafsentenzen verbot, übrigens auch dem Erzbischof für die Raubzüge in sein Gebiet Ersatz schaffte. Damit war der Erzbischof in seinem Vorgehen gegen W. lahmgelegt, der Brandenburger hatte sein Gebiet gegen die Eingriffe der auswärtigen kirchlichen Gewalt des Magdeburgers gesichert — ein Sieg der landesherrlichen Kirchenhoheit mit Hilfe des Papstes über die Metropolitanrechte.

Natürlich konnte nun der W.er Handel ungehindert seinen Fortgang nehmen. Nur noch litterarisch ging der Kampf weiter. Nach dem tapfern Kartäuser Jakob von Jüterbogk erhob der Erfurter Augustiner Joh. v. Dorsten in einer längeren Consultatio seine Stimme gegen das Laufen nach W. Aber die Tendenz der warnenden Stimmen wurde eine andere als früher: sie richtet sich nicht mehr gegen den Priestertrug selbst, sondern gegen die ungesunde currendi libido, die damals als Volkskrankheit ganze

Landstriche ergriff. Man eifert gegen das „Laufen" selbst als gegen eine „ansteckende, böse geistliche Seuche". War doch gerade W. 1475 Zielpunkt jener tollen thüringischen Volksbewegung, von der Stolle in seiner Erfurter Chronik (Bibl. d. lit. Vereins XXXII, Stuttg. 1854, S. 128 ff. in dem Kapitel „Wie das junge volk lieff zu dem heiligen Blute zu der Welsnacht") anschaulichen Bericht erstattet hat (vgl. auch Opel, Tagebuch des Marcus Spickendorf, Halle 1881, S. 19 ff.; Kolde, Das religiöse Leben in Erfurt, Halle 1898, S. 27 ff. 50). Ähnliches wiederholte sich 1487 (Riedel, Cod. dipl. D. I, 248).

Als die Reformation begann, war W. noch immer eine der besuchtesten Wallfahrtsstätten Deutschlands, daher auch in der Polemik der Reformatoren oft auf sie exemplifiziert wird (z. B. WA VI, 447; CR 26, 197). Bei Joachims I. Feindschaft gegen die Reformation trat natürlich kein Wandel ein, und da Bischof Busso II. von Alvensleben (1522—1548) der römischen Kirche treu ergeben war, so erfolgte auch unter Joachim II. keine Abstellung des Ärgernisses. Erst nach Bussos Tode machte sich die Reformation auch im Havelberger Lande Bahn. Wittstock wurde evangelisch; die Bürgerschaft von W. wollte nachfolgen und erreichte in der That 1548 die Anstellung eines evangelischen Predigers, Joachim Ellefeld aus Pritzwalk (April 1545 in Wittenberg immatrikuliert, Album I, 222), dem freilich das Domkapitel einschärfte, sich mit den Kirchenceremonien nicht zu befassen. Also nun zugleich Wallfahrtskirche und evangelische Predigtstätte! Der Generalsuperintendent der Mark, Johann Agricola, bestärkte Ellefeld durch einen freilich sehr vorsichtig gefaßten Rat in seinem Entschluß, heimlich den Abgott aus der Kirche zu entfernen, und in dem Moment, als der deutsche Protestantismus unter dem siegreichen Feldzug des Kurfürsten Moritz gegen den Kaiser erleichtert aufatmete, wagte es Ellefeld am 28. Mai 1552 mit einem Kessel mit glühenden Kohlen die Kirche zu betreten, die Monstranz zu öffnen und die berüchtigten Hostien zu verbrennen. Das Domkapitel unter Führung des Dechanten Conradi war entrüstet, setzte ihn auf der Plattenburg gefangen und hätte gern die Abwesenheit des Kurfürsten zu einem peinlichen Verfahren gegen ihn ausgenützt. Aber die eingeholten juristischen Gutachten versagten den gewünschten Rechtsbeistand, und Ingolstadt zu beschicken, von wo sie ein „rechtschaffen Urteil" wohl hätten bekommen mögen, war zu kostspielig. Dagegen traten die Geistlichen der Mark mit Fürsprache für den Gefangenen beim Kurfürsten ein; dasselbe thaten der Priegnitzer Adel und die Städte. Sein Glück war, daß er die vierte, frisch konsekrierte Hostie nicht auch vernichtet hatte. So empfing er am 11. November 1552 durch den Kurfürsten das Urteil, daß er die Mark zu räumen habe (Kawerau, Agricola S. 239 ff.; Heidemann, Ref. in der Mark Brandb., S. 335 ff.). Die W.er Kirche ist seitdem rein evangelisch, wenn auch Wallfahrer noch mehrere Jahrzehnte hindurch aus fernen Gegenden herbeigezogen kamen.

Von Interesse wäre eine Untersuchung darüber, in welchem Maße W. andern Wallfahrtsstätten, die sich des Besitzes blutiger Hostien rühmten, als Vorbild gedient hat. Schon Tocke sagt, wenn man überall da, wo angeblich hl. Blut aufbewahrt werde, so schnell eingeschritten wäre, wie er selbst 1429 zu Wartenberg bei Wittenberg, so wäre die Welt nicht so voll von dgl. Unfug. „In W. ist der Ursprung und das Fundament desselben" (Magd. Gesch.-Bl. 1883, S. 109).

G. Kawerau.

Wimpfeling, Jakob, humanistischer Theologe, gest. 1528. — Litteratur: Die Expurgatio, in der W. in apologetischer Absicht sein Leben beschreibt, ist mit vielem anderen Material von J. A. Riegger in den Amoenitates litterariae Friburgenses (Ulm 1775) gedruckt. Die neueren sorgfältigen Forschungen von K. Hartfelder, H. Holstein, G. Knod und P. Kalkoff sind aufgezählt und verwertet in der ungemein fleißigen Monographie von Joseph Knepper 1902 (Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes III, 2.—4. Heft). Dort auch die Verzeichnisse der Drucke und Handschriften von Werken W.s. Der Artikel in der 2. Aufl. dieses Werks war von Ch. Schmidt, der in seiner Histoire littéraire de l'Alsace à la fin du XV^{e} et au commencement du XVI^{e} siècle (Paris 1879) und in seinem Répertoire bibliographique strasbourgeois jusque vers 1530 (Straßburg 1893 ff.) mit W. sich zu beschäftigen Gelegenheit hatte. Vgl. dazu: N. Paulus, Wimpfelingiana in Zeitschr. f. Gesch. d. Oberrheins 1903, 46 ff.; J. Knepper, Funde zum elsäss. Humanismus, ebenda 1906, 40 ff.; P. Kalkoff, W.s kirchliche Unterwerfung, ebenda 1906, 262 ff.; M. Buchner, Ein Jugendgedicht J. W.s, ebenda 1907, 478 ff.

J. W. ist den 25. Juli 1490 zu Schlettstadt im Elsaß geboren. Er besuchte hier die von dem Westfalen Ludwig Dringenberg, Schüler der Brüder des gemeinsamen Lebens zu Deventer, geleitete Schule. Am 31. Oktober 1464 bezog er die Universität Freiburg. Einige handschriftliche, zu Basel aufbewahrte, lateinische erotische Gedichte von ihm beweisen, daß er sich in dieser Zeit wenig mit ernsteren Dingen beschäftigte. Immerhin

gedenkt er später mit Dank der Vorlesungen, die er bei seinem Landsmann Geiler von Kaisersberg gehört. Am 23. November 1466 war er **baccalaureus artium** in der damals allein zu Freiburg zugelassenen **via moderna**. Als zwei Jahre später eine Pest die Universität zerstreute, ging W. nach Erfurt. Er war da kaum einige Monate, als ihn sein Oheim, Ulrich Wimpheling, Pfarrer zu Sulz bei Molsheim, zurückberief, um ihm 5 eine Pfründe zu verschaffen; da er aber den Jüngling noch zu unerfahren fand, gebot er ihm, nach Erfurt zurückzukehren. Auf der Reise war W. zu Speier krank; von dem Arzte schlecht besorgt, ging er zunächst nach Straßburg, dann nach Heidelberg, um sich von geschickteren Künstlern traktieren zu lassen. Da es Winter war, getraute er sich nicht weiter zu wandern und ließ sich am 2. Dezember 1469 in Heidelberg inskribieren. Am 10 19. März 1471 ward er hier Magister der Philosophie. Beim Studium des kanonischen Rechts, das er zwei Jahre lang betrieb, faßte er die Abneigung gegen die endlosen Spitzfindigkeiten der späteren Scholastik und unter dem Einfluß der Realisten Stephan, Hoest und Pallas Spangel wandte er sich zugleich den Bestrebungen der **antiqui** (vgl. oben **XVIII**, 100, 52ff.) und der Theologie zu. Bei akademischen Feierlichkeiten und in 15 Ehrenstellungen, deren er als **magister viae modernae** nach der Universitätsverfassung teilhaftig geworden war, vertritt er die Grundsätze jener im Gegensatz zu den „Modernen" aufgekommenen Reaktionsbewegung in Reden (namentlich „über den hl. Geist" 1482) und dichterischen Versuchen (namentlich **Stilpho** vor 1480; der Name ist einem Terenzschen Lustspiel entnommen). Er verlangt Pflege der lateinischen Grammatik als Grundlage zu 20 einem eklektischen, nicht von einem Magister ausgehenden, Studium der „Philosophie", die ihrerseits wieder „das einzige Schiff ist, das uns zu Gott trägt". Und zugleich eifert er gegen grobe Unsitten des akademischen und kirchlichen Lebens.

Im Jahre 1483 wurde W. von Bischof Ludwig von Speier auf Vorschlag des Heidelberger Theologen Andreas Pfad von Brambach als Domprediger nach Speier be- 25 rufen. 14 Jahre lang ist er nun in der praktisch-kirchlichen Stellung thätig, hoch geschätzt von seinem Bischof und von dem für die neuen Bestrebungen zugänglichen Propst Georg von Gemmingen. Die offizielle Predigtthätigkeit muß er bald anderen überlassen haben (vgl. Knepper S. 40f.; er selbst fürchtet, daß seine schwache Stimme für die Kathedrale nicht ausreiche); als Inhaber einer Vikarspfründe schrieb und wirkte er zum Besten der 30 Speirer Kirche (**Laudes ecclesiae Spirensis** 1486) und für deren Klerus. Er kämpfte für bessere Zucht der Geistlichen (vgl. die von Holstein ihm zugeschriebene **Epistola de miseriis curatorum aut plebanorum**; Janssen-Pastor, Gesch. des deutschen Volkes 1 17 u. 18, 739), für häufigere Abhaltung von Synoden und für eine warme Marienfrömmigkeit (**De nuntio angelico** 1494; **de triplici candore Mariae** 1492). Gleich 35 Seb. Brant und Trithemius bekämpft er den Dominikaner Wigand Wirt (vgl. über ihn Lauchert u. Paulus in Hist. Jahrb. 1897, 759ff.; 1898, 101ff.), welcher die unbefleckte Empfängnis bestritt. Im Auftrag seines Bischofs sammelte er ein **Officium compassionis b. Virginis** für den offiziellen Gebrauch in der Speirer Diöcese (1491; für die Straßburger Kirche stellte er 1504 ein ähnliches Offizium des hl. Joseph zusammen). 40 Insbesondere trat er ein für die idealen und materiellen Rechte des Priesterstandes, dessen Hoheit und Würde er nicht genug rühmen kann (**Oratio querulosa contra invasores sacerdotum** um 1493; **Immunitatis et libertatis ecclesiasticae statusque sacerdotalis defensio**, ungefähr gleichzeitig). Seine in Speier entstandenen pädagogischen Schriften zeigen die für W. charakteristische Verknüpfung der diesseits der Alpen gegen 45 kirchliche Mißstände entstandenen Reformbestrebungen (der „**antiqui**") mit den Sprachreinigungstendenzen der Italiener. Die **Elegantiarum medulla** (1493) ist ein Auszug von Vallas Büchern über die Eleganz der lateinischen Sprache (Ch. Schmidt, **Histoire littéraire de l'Alsace** 1879, 1, 147); sein Gedicht an Eberhard von Württemberg (1495) ist ein Lob der lateinischen Sprache, welche für den Kriegsmann und Fürsten so 50 nützlich ist, wie für den Priester und Rechtsgelehrten. Der **Isidoneus germanicus** (1496; εἴσοδος-νέος) legt in umfassender Weise die pädagogischen Ideale W.s dar. Bekämpft werden die „nichtssagenden und anwidernden Sophistereien" der Scholastik, die durch die Verbindung von Logik und Metaphysik mit der Grammatik und durch endlose „Kommentare" den Schüler nie so weit bringen, die kleinste Vorrede des Hieronymus oder irgend 55 eine Homilie der Väter gründlich zu erfassen. Das Ziel des grammatischen Unterrichts ist Lektüre der nicht unsittlichen heidnischen Schriftsteller und namentlich der christlichen Litteratur (z. B. Baptista Mantuanus könnte den Vergil ersetzen). Wichtig ist eine stärkere Betonung der Realien; alles dessen, was für die hl. Schrift, für die Heilkunde, und für das weltliche wie kirchliche Recht von Bedeutung ist. 60

Während der Speirer Zeit trat W. mit Celtes in briefliche Verbindung; doch konnte ihn dieser nicht bestimmen, nach Heidelberg zurückzukehren. Auch mit Trithemius wurden Beziehungen angeknüpft; 1491 ließ sich W. dessen Catalogus illustrium virorum Germaniae widmen und im Jahre 1496 besuchte er zusammen mit dem Heidelberger Humanisten Wacker (Vigilius) den gelehrten Abt in seinem Kloster und seiner Bücherei zu Sponheim. Seit 1487 muß er die Pfarrei in Sulz bei Molsheim innegehabt haben, die ihm ein Bruder seines Vaters vererbt hatte. Pfründen, die ihm am Thomasstift in Straßburg und am Dom in Mainz angeboten wurden, wies er zurück, weil sie ihn durch die irdischen Sorgen, die damit verbunden sind, von den Wissenschaften und der Kontemplation abgezogen hätten. Nachdem er „wieder und wieder" Petrarkas Schrift de vita solitaria gelesen hatte, ging W. „mit Freuden" auf einen Vorschlag des Straßburger Domherrn Christoph von Utenheim ein, der mit Geiler von Kaisersberg, dem Dominikaner Thomas Lamparter und einigen Gleichgesinnten zusammen in ein einsames Thal des Schwarzwalds zu frommer und gelehrter Muße sich zurückziehen wollte. W. besuchte rasch noch die Fraterherren in Marienthal bei Mainz und ließ sich von ihnen die nötigen Anweisungen geben über „Schlafen und Wachen, über die Nahrung, über Gottesdienst und Arbeit, über die hl. Lesung u. dgl. Dinge". Als er nach Speier zurückkam, traf ihn der Ruf des Kurfürsten Philipp, welcher für die neu eingerichtete Lektur über Rhetorik und Poesie an der Heidelberger Hochschule eine geeignete Kraft suchte. W. nahm, von Vigilius und Spangel ermuntert, den „so heiligen Auftrag" an, bis der Plan des Christoph von Utenheim sich verwirkliche. Er mußte wider Willen seine Speirer Pfründe resignieren und ward 13. September 1498 in die Facultas artium aufgenommen (schon früher am 9. Februar 1496 hatte er sich den Lizentiatengrad in der theologischen Fakultät erworben). Seine Thätigkeit begann er mit Erklärung der Briefe des hl. Hieronymus und der Gedichte des christlichen Poeten Prudentius. Er übersetzte eine Schrift des italienischen Humanisten Phil. Beroaldus in ein unbeholfenes Deutsch, und hielt akademische Ansprachen, worin er zum Frieden zwischen den Parteien an der Hochschule (der via nominalium und realistarum) ermahnte und worin er die humanistischen Wissenschaften (litteras humanitatis) empfahl. An größeren Schriften zeitigte dieser zweite Heidelberger Aufenthalt die Philippica und Agatharchia, welche beide 1498 entstanden und für den Kurfürsten Philipp, bezw. für dessen Sohn Ludwig das Ideal eines christlichen, humanistisch gebildeten Fürsten zeichnen; und die Adolescentia, das pädagogische Hauptwerk unseres Humanisten. Während der Isidoneus die didaktische Seite des neuen Programms hervorhebt, werden in der Adolescentia eine Unmasse ethischer Einzelforderungen erhoben und ausführlich begründet. Aus der schlechten Erziehung, welche die Jugend mit dunkeln und für sie unfaßbaren Begriffen aus Logik und Dialektik plagt, sind die gegenwärtigen Schäden der Kirche zu erklären; bei der Jugend muß darum die Gesundung der kirchlichen Verhältnisse anfangen, indem man sie für eine fest gegründete Sittlichkeit, wie für die praktischen Bedürfnisse des späteren Lebens erzieht. Es werden dann die zwanzig „Gesetze" besprochen, die ein Jüngling besonders befolgen soll; und es finden sich da mosaikartig aneinandergereiht treffliche Einzelbemerkungen, viele Citate aus heidnischen, christlichen und zeitgenössisch-humanistischen Schriftstellern, trocken schulmeisterliche Auseinandersetzungen, komische Moralpauken und kulturgeschichtlich interessante Detailschilderungen; von besonderer Wichtigkeit ist auch hier die realistische Forderung, daß dem Knaben geschichtliche und geographische Stoffe übermittelt werden (er soll „in alten und neuen Erzählungen" und in der Geschichte der „hl. Konzilien" bewandert sein), sowie der warme deutsch-nationale Ton, der das Ganze durchklingt: alles in allem ein in der Geschichte der Pädagogik bedeutsames Werk. Von Interesse ist, daß W. seine sprachreinigenden Tendenzen in jener Zeit auch auf hymnologischem Gebiet bethätigte (De hymnorum et sequentiarum auctoribus generibusque carminum 1499; Castigationes locorum in canticis ecclesiasticis et divinis officiis depravatorum 1500).

Im Sommer 1501 erinnerte Christoph von Utenheim wieder an den Plan, die Einsamkeit im Schwarzwald aufzusuchen. Und W. ließ sich in der That nicht mehr länger in seiner akademischen Stellung halten. In Straßburg, bei Geiler von Kaisersberg, ereilte ihn aber die Nachricht, daß Christoph zum Verweser und Nachfolger des Bischofs von Basel ernannt sei. W. wurde zugleich nach Basel eingeladen. Geiler war ungehalten über diese Wendung der Dinge („in dieser Zeit besitzt kein Bischof Macht genug, die Geistlichen zu reformieren") und bewog W. in Straßburg zu bleiben. Zur selben Zeit war auf Geilers Empfehlung Sebastian Brant als Stadtsyndikus nach Straßburg gekommen. Im Kreise einer eifrigen Schülerschar wirken nun die drei Reform-

freunde für Kirche und Schule und sind von bestimmendem Einfluß für das geistige Leben der linksrheinischen Reichs- und Bischofstadt bis in die Tage der Butzer, Capito und Sturm. W. bewarb sich um eine Predigerstelle am Münster, mußte aber einem Mönche weichen; so wohnte er ohne eigentliches Amt im kleinen Kloster der Wilhelmiten und lebte vom Einkommen seiner Pfarrei in Sulz und einer Pfründe am Thomasstift.

In Straßburg ist W. zunächst als feuriger deutscher Patriot in historischer Richtung thätig (vgl. E. Bickel, Wimpfeling als Historiker, Marburger Dissertation 1904), verwickelt sich aber dank seines explosiven Temperaments in eine Reihe von Streitigkeiten, die ihm den Aufenthalt in der Stadt verleiden. Am 14. Oktober 1501 ging seine **Germania** aus der Presse, dem Straßburger Stadtrat gewidmet, die in lateinischer und deutscher Sprache vor den welschen Umtrieben und Anschlägen warnen sollte. Im ersten Buch wird mit z. T. absonderlichen Geschichtsbeweisen dargethan, daß das linke Rheinufer nie zu Gallien gehörte, daß nicht der Strom, sondern der Wasgenwald Deutschlands Grenze bilde. Ein zweites Buch schlägt dem Stadtmagistrat in plaudernden Ton die trefflichsten Zukunftspläne vor, in Anlehnung an die Darlegungen in **Philippica** und **Agatharchia, Isidoneus** und **Adolescentia**. Von besonderem Interesse sind die Ausführungen über die „notwendigen“ drei Stände (Geistlichkeit, Adel und Bürgertum) und über das ideale Verhältnis von Ratsherren und Bürgern („Burger und das Volk sint nit durch der Fürsten Willen, sunder die Fürsten durch des Volcks und Burger Willen erwält“); sowie die Forderungen weitgehendster Aufsicht, die der Rat über Kirche und Schule ausüben solle (z. B. gegen die Pfründenhäufung der Straßburger Domherren); den Kernpunkt bildet das Kapitel über die „Fechtschul“, worin ein lateinisches Gymnasium zur Vorbereitung auf die Hochschule gefordert wird, mit einer auch den nichtgeistlichen Beruf berücksichtigenden Auswahl des Stoffes (z. B. Geschichte, Haus- und Staatsverwaltung, Moral, Kriegswissenschaft, Baukunst und Landwirtschaft). Der letztere Vorschlag ließ eine Konkurrenz für die Klosterschulen befürchten. Und so ist der erbitterte Ton zu verstehen, mit welchem der als satirischer Dichter und Gegner Luthers bekannte Franziskaner Thomas Murner sich gegen die offenbaren Unrichtigkeiten des ersten Teils der Schrift wandte (**Germania nova**). W. erwiderte noch heftiger, sekundiert von seinen Freunden und Schülern, unter denen der junge Straßburger Thomas Wolf besonders treu an ihm hing. Der Magistrat verbot den Verkauf der Schrift Murners, die deshalb sehr selten geworden ist (vgl. oben XIII, 569, 60—570, 17). In jenen Tagen des Kampfes vollendete W. seine **Epitome rerum Germanicarum**, eine knappe, von flammendem Patriotismus geschriebene Geschichte der Deutschen, des kriegerischen Marsvolkes mit dem treu kirchlichen Sinn, das wegen seiner hervorragenden Tugenden die Schutzherrschaft über die Kirche anvertraut erhielt, und das seine Begabung erst kürzlich wieder erwiesen hat durch Erfindung der „großen, beinahe göttlichen“ Kunst des Buchdrucks und der „Donnerbüchsen“. In trotzig-kühnen Worten warnt W. seine lieben Elsässer vor dem gallischen Übermut und beklagt, daß die treulosen Italiener des Reiches „böses Verhängnis“ seien. Er tadelt die Schweizer, daß sie der römischen Majestät nicht unterthan, in barbarischer Roheit ohne Ordnung und Gesetz dahinleben, denn dem Kaiser gehört von Rechts wegen die Herrschaft über die ganze Welt (um 1505 richtet er eine besondere Schrift gegen die „unverständigen Helvetier“ und macht namentlich ihre Geistlichen für den Abfall verantwortlich). Die Straßburger haben wohl daran gethan, den husitischen Prediger Reiser zu verbrennen. Gegen die Böhmen und Türken ist Einheit der Christenheit unter der Monarchie des Kaisers und Abschaffung aller kirchlichen Mißbräuche dringend notwendig. Zur selben Zeit vollendete er die Herausgabe der Eklogen des Bapista Mantuanus, besorgte für Geiler den vierten Band von Gersons Schriften zum Druck und gab mit Brant zusammen den **Hortulus animae** heraus (1507 auch das **Speculum vitae humanae**). Wie sehr er und seine Freunde die Reformbestrebungen und die mystische Theologie Gersons schätzten, beweist die 1506 erschienene Verteidigungsschrift **De vita et miraculis J. Gerson**, gegen einen Bettelmönch, der dem berühmten Pariser Kanzler Unehrerbietung gegen seine Vorgesetzten und Haß gegen die Mönche vorgeworfen hatte.

Seit 1. Dezember 1502 war Christoph von Utenheim Bischof von Basel geworden. Gegen Herbst 1503 folgte W. dem wiederholten Ruf des befreundeten Bischofs und redigierte für diesen eine neue Sammlung der Diöcesanstatuten, die auf einer Synode 23. Oktober 1503 genehmigt wurde. Eine kleine gleichzeitige Schrift eifert für Reformierung der Christgläubigen und namentlich der Geistlichkeit. Wenn der Klerus sich nicht selbst reformiere, würde er bald vom Volke reformiert werden. Der Aufenthalt in Basel

wurde vorzeitig abgebrochen durch die Aussicht auf eine Frühmesserpfründe (summissaria) am Thomasstift in Straßburg, auf die W. schon 1487 zwei Exspektanzen in Rom erhalten hatte. Doch der Dekan des Stifts, ein „berühmter" und „vielseitiger" Pfründenjäger, setzte einen anderen Bewerber ein und exkommunizierte die Kanoniker, die für W. eintraten. Dieser hat von neuem Anlaß, seine Feder gegen die kirchlichen Mißstände in bittere Galle zu tauchen. Mit seinem mageren Einkommen widmet er sich der Erziehung von jungen Leuten und begleitet zwei Söhne von Straßburger Freunden auf die Hochschule nach Freiburg. Für einen seiner Zöglinge, den später berühmt gewordenen Stättemeister Jak. Sturm, schreibt er das Buch de integritate (1505), das gegen die körperliche Unreinheit (nam. den Konkubinat der Geistlichen) und gegen die geistliche Faulheit (nam. der Mönche) wettert und dem Leser empfiehlt, in der Philosophie ein Aristoteles zu sein, in der Theologie aber dem höchsten aller Theologen, Christo und nach ihm ganz besonders dem hl. Augustinus nachzuahmen. In diesem Zusammenhang wird die These verfochten, daß Augustin niemals Mönch gewesen sei; er habe nie einem Orden angehört und nie eine Kapuze getragen, überhaupt sei das Mönchssprüchwort, daß alle Weisheit in der Kapuze stecke, falsch, da weder die alten Philosophen noch Moses, Christus, die Apostel, die ältesten Kirchenväter und viele spätere, wie Gregor d. Gr., Beda, Alkuin, irgend etwas mit dem Mönchtum gemein gehabt haben. Fast alles, was Kutten und Kapuzen trug, nahm Anstoß; namentlich die, welche auf „Augustins" Regel eingeschworen waren; allen voran die Freiburger Augustiner, welche schon vorher W. zur Aufstellung der gefährlichen These durch ihr Verhalten gereizt hatten. Er mußte aus Freiburg weichen (wo er auch im Wilhelmitenkloster gewohnt hatte) und fand ein Unterkommen bei dem Vater seines Zöglings Sturm. Eine Flut von Schriften und Gegenschriften, in Poesie und Prosa ward ausgegossen; W. nach Rom verklagt und vor den Papst citiert; aber einzelne, ganze Städte und Universitäten, und die beiden Bischöfe von Straßburg und Basel verteidigten ihn. Er schickte ein Gedicht an den hl. Vater und Julius II. gebot den Gegnern Schweigen (1507; noch einmal am 27. Mai 1512 mußte er sich vor dem Papste rechtfertigen, da er gegen die Mönche wütete und die Gegner das Schweigegebot brachen). In den Tagen, da die Wogen des Streites am höchsten gingen, veröffentlichte W. die schon vorher geschriebene, nur mit neuen Zusätzen versehene Apologia pro republica christiana, eine geharnischte Streitschrift gegen Pfründenjagd und Pfründenschacher und gegen das Juristentum in Kirche und Theologie: Der Papst muß schlecht unterrichtet sein; wenn aber Papst und Bischöfe nichts thun, dann muß man die weltliche Obrigkeit um Abhilfe angehen.

Zugleich mit dem Streit gegen die Mönche war während des Aufenthalts in Freiburg ein Streit nach andrer Front losgebrochen, der gleich jenem sich mehrere Jahre hindurchzog. Jakob Locher, Philomusus genannt, hatte als Lehrer der Dichtkunst in Ingolstadt den realistischen Theologen Georg Zingel angegriffen und war seit 1503 nach Freiburg zurückgekehrt, von wo er ausgegangen war. Der Streit drehte sich um die Frage, welche Stellung der antiken Poesie im Verhältnis zur Theologie zukomme. Zingel betonte schärfer, als Locher, daß die Poesie lediglich Mittel zum Zwecke sei; die Theologie sei die Herrin, der die andern Wissenszweige zu dienen hätten. Von Freiburg aus richtete Locher unverschämte Streitschriften gegen Zingel, dessen Standpunkt von seinem eigenen nicht allzuweit verschieden war. W. denunzierte dort seinen bisherigen Freund und Mitarbeiter Locher bei der Universität und dieser stichelte versteckt auf W. in einer Streitschrift gegen die „Mauleseltheologie" der Scholastik. Erst 1510 schrieb W. eine geharnischte Widerlegung Lochers (Contra turpem libellum Philomusi) und nahm die Theologie und Philosophie gegen die „Mauleseldichter" in Schutz. Die antiken Prosaiker und die christlichen Dichter samt Vergil kommen allein als Schullektüre in Betracht. Die Poesie sei ja gar keine Wissenschaft, „denn sie stütze sich nicht auf Prinzipien", sie sei nur ein Anhängsel der Grammatik. W. wird in diesem Kampf seinen Grundsätzen und denen fast aller Humanisten nicht eigentlich untreu; er verteidigt die Universitätsgelehrsamkeit nur in höchst einseitiger Weise (wenn er z. B. die subtile Dialektik in Schutz nimmt, quae per quaestiones et argumentationes procedit) gegen einen streitsüchtigen Angreifer, der sich über die akademische Ordnung hinwegsetzen wollte.

In den Zeiten des Kampfes überkam W. wieder die Sehnsucht nach klösterlicher Stille und er schrieb (12. Juli 1507) an seinen alten Freund Trithemius, der nach vielem Zwist mit den unbotmäßigen Mönchen sein Amt in Sponheim niedergelegt hatte und Abt im Schottenkloster zu Würzburg geworden war. Trithemius lud W. ein, hier die

Ruhe zu suchen. Aber wieder hielt ihn Geiler zurück und forderte ihn auf, die Geschichte der Straßburger Bischöfe zu schreiben. Bis Ende 1507 ist das gediegene Werk vollendet worden, in dem realistischer Thatsachensinn und chronistische Kleinmalerei mit humanistischer Citatenfreudigkeit, sowie kirchlicher Reformeifer und patriotische Gefühlswärme den Charakter der Darstellung bedingen. Von kleineren Schriften und Editionen aus jener Zeit ist noch das Büchlein **de arte impressoria** bemerkenswert. Die Jünger dieser Kunst sind Herolde des Evangeliums, Prediger der Wahrheit und Wissenschaft, die jetzt aus Deutschland in alle Länder hinausziehen, „wie ehemals die Sendboten des Evangeliums". „Wir Deutsche beherrschen fast den ganzen geistigen Markt des gebildeten Europa".

Zwischen 1508 und 1512 finden wir W. mit vielfach wechselndem Aufenthalt in Freiburg, Heidelberg, Straßburg und auf einem Landgut der Familie Sturm, bis ihn im Jahre 1513 der Bischof von Basel, Christoph von Utenheim, aufforderte, „in einem neu reformierten Nonnenkloster wenigstens einige Zeit die Leitung zu übernehmen" (**Expurgatio** bei Riegger S. 426; Ch. Schmidt denkt mit Gründen an Sulzburg im oberen Schwarzwald). Von den bis zum Antritt seines neuen Amts verfaßten Schriften ist besonders bemerkenswert der Nachruf nach Geilers Tode (gest. 10. März 1510; **In Joh. Kaiserspergii mortem planctus**), der das Reformwirken des ihm gleichgesinnten Mannes schildert und so zu einer Darstellung seiner eigenen Bestrebungen auswächst. Diese Bestrebungen praktisch zu bethätigen, gab ihm im Jahre 1510 der Auftrag des Kaisers Maximilian Gelegenheit, welcher, aufs höchste erzürnt durch den Übergang von Julius II. zum Bündnis mit den Venezianern, den Papst mit Frankreich zusammen zu zu bekämpfen und auch durch kirchliche Reformen zu schwächen suchte (vgl. F. v. Bezold, Gesch. d. deutschen Ref. S. 87; H. Ulmann in ZKG 3, 199 ff.). Der kaiserliche Sekretär Jak. Spiegel, der Sohn von W.s Schwester, übermittelte seinem Oheim die Wünsche des Kaisers; er sollte ein Gutachten ausfertigen, über die Kurtisanen, über die Annaten, und über Errichtung einer mit einem Deutschen zu besetzenden Gesandtschaft des hl. Stuhles in Deutschland. W. faßte nun ein verschiedengestaltiges Schriftstück ab. Ein erster Teil des Gutachtens giebt einen Auszug der pragmatischen Sanktion für Frankreich, die von Spiegel als Vorlage mitgeschickt worden war; W. betont die finanziellen Momente und glaubt, daß „nach Durchführung einer Verwaltungsreform die Notwendigkeit von Konzilien hinfällig, die Abnahme der Prozesse bei der Kurie wahrscheinlich und eine Besserung des inneren kirchlichen Lebens möglich würde" (Br. Gebhardt, Die **gravamina** der deutschen Nation gegen den röm. Hof 2. Aufl. 1895, S. 81). Ohne Übergang schließt sich eine Abhandlung über die Schliche und Ränke gewisser Kurtisanen an, welche die Patronatsrechte von Laien und die königliche Empfehlung für Stellen für nichts achten, und oft dem schlichten Bauernvolke, von dessen Schweiß und Arbeit Priester und Fürsten leben, nicht einmal eine Predigt halten können. Als zweiter Hauptteil folgen die „Beschwerden der deutschen Nation"; sie stimmen im großen und ganzen mit den zehn **gravamina** überein, die Martin Mayr 1457 an Äneas Sylvius vorgebracht hatte, und sind nur mit charakteristischen Zusätzen versehen (die wohl nicht alle von W. stammen); das Kapitel über die Mittel zur Abstellung der Mißbräuche weist (ähnlich wie später Luther) an dem Beispiel des Mainzer Stuhls auf die materielle Schädigung Deutschlands durch die Kurie hin. Darauf folgen **avisamenta ad caesaream maiestatem**; der Kaiser wird sich durch Abschaffung der kirchlichen Mißstände den Namen eines Vaters des Vaterlandes verdienen, nur solle er sich bei seinem Vorgehen hüten vor einem Zerwürfnis mit den geistlichen Kurfürsten, vor einer Verletzung der Mönche, die sonst gegen ihn in ihren Predigten losfahren werden und vor den Bannsprüchen des Papstes, damit nicht die Unterthanen ihres Gehorsams entbunden und er selbst abgesetzt würde, wie es schon anderen Kaisern gegangen ist. Auch gegenüber der Frage Maximilians bezüglich eines deutschen Legaten wird zur Vorsicht gemahnt; „es geht noch über das hinaus, was man in Frankreich beabsichtigte"; nur in unklarer Weise wird auf Hans von Hermannsgrün (über ihn vgl. Ulmann a. a. O. 213 ff.) hingewiesen, der in einem „Traum" im Jahre 1495 den Kaiser aufgefordert hatte, mit den Polen, Böhmen und Ungarn sich zu verbinden und den Papst vor ein Konzil zu fordern.

Die Verhandlungen Maximilians mit der Kurie waren schon wieder eröffnet, als W.s vorsichtige Vorschläge in der kaiserlichen Kanzlei einliefen. Sie blieben vorerst hier unbenützt liegen, bis Spiegel nach dem Tode Maximilians im Jahre 1520 eine Ausgabe im Druck veranstaltete. W. nahm noch einmal Veranlassung, mit seinen Vorschlägen in die Verwickelungen der großen Politik einzugreifen, als Maximilian sich an das von Frankreich inscenierte antipäpstliche Konzil von Pisa anschloß. Ein gewisser Angelus,

Mönch zu Vallombrosa, hatte 1511 eine Schrift herausgegeben, die gegen das Konzil von Pisa für die päpstliche Synode im Lateran eintrat; ihm sekundierte W. von seinem Nonnenkloster in eremo silvae Herciniae aus (Orationis Angeli confirmatio) und ermahnte die weltlichen Fürsten, sich nicht bei Regelung der kirchlichen Mißstände dem 5 Papste feindselig gegenüberzustellen. Nur dem Papst kommt es zu, die Kirche mit Hilfe eines Konzils zu reformieren; im übrigen werden auch hier alle Mißbräuche und Beschwerden aufgeführt, in der Hoffnung, von Rom aus würde jetzt die Verbesserung kommen. In der Klosterstille des Schwarzwalds entstand eine weitere pädagogische Schrift (Diatriba de proba institutione puerorum in trivialibus et adolescentium in uni-10 versalibus gymnasiis 1414), die als Handbuch für Lehrer der Trivialschulen gedacht ist und in vorsichtiger, die Gegner nicht mehr reizender Ausführung die Grundsätze der früheren Schriften wiederholen will. Gegen die nimmer aufhörenden Anklagen seiner mönchischen Neider und Feinde ist der unschätzbare Lebensabriß gerichtet (Expurgatio contra detrectatores 1514), in dem die ehrenrührigen Angriffe gegen seine Person und 15 seinen Wandel zurückgewiesen werden.

Schon im Jahre 1513 sollte W. die klösterliche Einsamkeit verlassen, als der Johanniterkomtur Balthasar Gerhart den gefeierten Mann einlud, in seinem Kloster zu Straßburg Vorlesungen über Theologie zu halten. Doch der Alternde lehnte ab; im Jahre 1515 verließ er aber doch sein Amt am Nonnenkloster und zog zu seiner Schwester 20 nach Schlettstadt, wo er, oft an Podagra und „Kopfschwäche" leidend, seine letzten Jahre zubrachte. Seine letzten Schriften beweisen, daß immer noch der alte, rechtlich gerade, kirchlich konservative, deutsch warmherzige Sinn in ihm lebte. An die Reformschriften des Jahres 1510 erinnert seine Replik gegen Äneas Sylvius (Responsa et Replice mit der Germania des Äneas Sylvius zusammengedruckt 1516), worin die kirchlichen Miß-25 stände von neuem bloßgedeckt werden. Mit einem andern „höchst ehrenwerten Manne" zusammen hat dann W. die Mainzer Bistumsgeschichte herausgegeben, die ähnlich wie die Straßburger zur Illustrierung seiner kirchenpolitischen Grundsätze verwendet wird. Außer den Geleitsworten zu Neuausgaben älterer Schriftsteller (Nikolaus von Dinkelsbühl, Joh. Nider, Fasten des Baptista Montuanus, Aurelius Prudentius) ist bemerkenswert sein 30 Brief an den kurfürstlichen Kanzler Florenz von Venningen (1521 vgl. E. Winkelmann, Urkundenbuch der Universität Heidelberg, 1, 216f.; G. Knod in Ztschr. f. Gesch. d. Oberrheins 1886, 331 ff.), welcher eine gründliche Reform der Heidelberger Hochschule anbahnte und die für die Stimmung am Vorabend des Bauernkriegs höchst charakteristische Oratio vulgi ad deum (wahrscheinlich 1517). In letzterer Schrift werden die Beschwerden des 35 Landvolks über Adel und Klerus aufgezählt; die Bauern, die durch ihren Schweiß die ganze Menschheit nähren und die durch ihre Gläubiger mit Hilfe der Kirche ausgestoßen werden aus der menschlichen Gesellschaft, bitten ihren Gott: Gieb, Vater, daß unsere Herzen ruhig bleiben in diesem Elende und bei dem Ärgernis, gieb uns nach dieser Not das ewige Leben!

40 In Schlettstadt sammelte sich um W., ähnlich wie in Straßburg, ein Kreis von Schülern und Verehrern, die sich seit ungefähr 1518 in einer sodalitas litteraria organisiert zu haben scheinen und unter denen der Hugshofer Abt Paul Volz, der Pfarrer Paul Phrygio, der Leiter der Lateinschule Joh. Sapidus, der Drucker Lazarus Schürer und ferner Beatus Rhenanus und Martin Butzer hervorragen. Wenn man zusammenkam, 45 sprach man von „Erasmus, Capito, Zasius, Luther, Melanchthon, Eobanus Hessus, Urbanus Rhegius u. a." (vgl. den Widmungsbrief an Jak. Villinger in der Ausgabe des Prudentius von 1520). Die Sache Luthers trennte bald die Mitglieder. Gemeinsam bethätigen sie sich noch in der vom Wimpfelingschen Geiste getragenen Pfründenreform in Schlettstadt (vgl. P. Kalkoff in Zeitschrift für Geschichte des Oberrheins NF 50 13, 84ff. 264ff.), deren Genehmigung seitens der Kurie für die maßgebenden Elemente in der Reichsstadt Anlaß war, in der katholischen Kirche zu verbleiben. Zudem bestimmte J. Spiegel, unter dem Einfluß Aleanders stehend, seine Landsleute zum Anschluß an die Partei der Altgläubigen. So mußten Phrygio, Sapidus und Schürer weichen. Für W. war noch ein besonderer Anlaß maßgebend. Er hatte 1. September 1520 55 die epistola des Erasmus an den Kurfürsten von Mainz de causa Lutheri herausgegeben und den Bischof von Basel gebeten, er möge mit anderen Bischöfen bei Leo X. dahin wirken, daß Luther, den man als Mann von evangelischer Lehre und frommem Leben preise, nicht ungehört möge verdammt werden. Er nahm damit Teil an einer umfassenden Aktion der humanistischen Kreise, die beim ersten Bekanntwerden 60 der Bannbulle über Luther deren Zurücknahme durch die Kurie erwirken wollten. Doch

Aleander lenkte den Verdacht der Verfasserschaft einer tollen Schmähschrift gegen die Kurie (**Litaneia pro Germania**, wahrscheinlich von Hermann v. d. Busche) auf W. und verlangt von diesem durch Spiegel ein Rechtfertigungsschreiben, in welchem W. ängstlich seine Unterwerfung unter die Kirche ausspricht (18. Mai 1521; vgl. P. Kalkoff in Zeitschr. für Geschichte des Oberrheins NF 21, 263 u. 267). Vollends sind ihm die Augen aufgegangen, als Sapidus frei über die kirchlichen Zeremonien redete, als Capito das „Entsetzliche“ that und wider die Mutter Gottes predigte und als namentlich sein geliebter Jakob Sturm ihm auf sein Vorhalten entgegnete: „Bin ich ein Ketzer, so hant ir mich zu einem gemacht“. 1524 schrieb er noch zu Emsers Dialogen gegen Zwingli, **canonis missae defensio**, eine Epistel an Luther und Zwingli, um sie zu ermahnen, diese Schrift ernstlich zu prüfen und sich zu überzeugen, daß der Meßkanon nichts enthalte, was den Lehren und Gebräuchen der alten Kirche zuwider ist. Von da an hielt er sich vom Kampfe fern. Im Bauernkrieg mußte er es erleben, daß drei seiner Verwandten als Teilnehmer enthauptet wurden. Kurz vorher erging von einem lutherischen Eiferer aus Greifswald ein Pasquill im Stil der **epistolae virorum obscurorum** gegen den „Nympheling“, der zu preisen sei, da er zum wahren Glauben sich bekehrt habe und zu Schlettstadt tapfer die Ketzer verfolge. Selbst alte Freunde, wie Volz, machten sich über ihn in ihren Briefen lustig. Vereinsamt und verärgert ist er 17. November 1528 gestorben. Noch mehr als andere erscheint er uns als Vertreter einer Übergangszeit, der vieles ehrlich gewollt und stürmisch gefordert, der manches nur halb durchgeführt und wenig erreicht hat. Als Anreger weit in Schatten gestellt durch seinen Zeitgenossen Erasmus, „den gelehrtesten Mann, den ich je gesehen habe und je sehen werde“, wie er selbst sagt, ist er ohne dauernde Allgemeinwirkung geblieben; im engeren Kreise hat er, ohne es zu wollen, direkt der Reformation vorgearbeitet. Namentlich hat er auf die Anfänge des protestantischen Schulwesens (in Straßburg) wohlthätig eingewirkt. Für uns Heutige sind seine Schriften mit ihrem vielseitigen Inhalt Fundgruben für kulturgeschichtlich interessante Daten und Stimmungen in der wichtigen Zeit des Übergangs vom Mittelalter zur Reformation.

In der Kirche zu Schlettstadt, an der W. zuletzt Kaplan gewesen war und in der er begraben ist, ließen ihm seine beiden Neffen, die kaiserlichen Sekretäre Jakob Spiegel und Johann Mai, eine Tafel mit einer von Beatus Rhenanus verfaßten Inschrift setzen; schon 1504 hatte ihm Thomas Wolf in der Kirche der Straßburger Wilhelmiten einen Gedenkstein errichtet.

H. Hermelink.

Wimpina, Konrad, katholischer Theologe, gest. 1531. — Quellen und Litteratur: Eine große Zahl der Schriften W.s sind gesammelt in folgenden Werken: seine Leipziger. Schriften in Farrago Miscellaneorum C. Wimpinae, Coloniae 1531, als Anhang dazu Orationum sive sermonum liber unus (hrsg. von [Johann Host] Romberg v. Kyrspe, vgl. über ihn N. Paulus, Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther, 1903, S. 134 ff., 140); seine Schriften gegen Luther nebst einigen andern in Sectarum, errorum, hallucinationum et schismatum ... Anacephalaeoseos ... librorum partes tres, Francof. 1528. Quellen (Leipziger. Frankfurter und andere Urkunden) verzeichnet N. Müller in ThStK 1893, S. 85 f.; die ältere Litt. ebendas. S. 83 f. (daß W. nicht Verfasser der Scriptorum insignium ... Centuria ist, darüber vgl. N. Paulus, Katholik 1900, II, 281 ff.). In Betracht kommen: R. Mittermüller in Katholik 49 (1869) Juni—Okt. (wertvoll durch ausführliche Auszüge aus W.s Schriften); N. Müller, in ThStK 1893, 83 ff. 1894, 389 ff.; G. Bauch in Ztschr. d. Vereins f. Gesch. u. Altert. Schlesiens, 30 (1869), 133 ff.; in N. Archiv f. Sächs. Gesch., 18 (1897), 293 ff.; Gesch. des Leipziger Frühhumanismus, Leipz. 1899; Anfänge der Univ. Frankf. a. O., Berlin 1900. 14 Anschläge W.s von 1506 f. in Forschungen zur brand. und preuß. Gesch., 8 (1895), 207 ff.; Molsdorf in Zentralbl. f. Bibliothekswesen, 22 (1905), 571 ff.; Brecher in AdB 43, 330 ff.; N. Paulus in Kirchenlexikon², XII, 1682 ff.; Joseph Negwer, C. W. I, Breslau 1907 (Dissertation; erscheint vollständig in Kirchengeschichtl. Abhandlungen von M. Sdralek VII). Andere Litt. im Texte.

Konrad Wimpina, mit Familiennamen Koch (daher auch **Conradus Coci**), stammte aus der jetzt badischen, damals kurmainzischen, im Bistum Würzburg gelegenen Stadt Buchen (auch Buchheim; daher **ex Fagis, de Fagis, de Buchen, Buchensis**); den Beinamen Wimpina (auch **Wimpinae, Wimpinensis**) trug er wohl um deswillen, weil seine Familie ursprünglich in dem nahen Wimpfen am Neckar ihre Heimat hatte. Über seinen Vater ist nichts bekannt (gegen die gewöhnliche Angabe, daß er Lohgerber gewesen, s. N. Müller S. 93); ein älterer Bruder Friedrich wurde 1478 in Leipzig immatrikuliert, wurde Magister und war Altarist in Buchen. Sein Geburtsjahr ist auf 1465 oder noch etwas früher anzusetzen. Im WS. 1479/80 wurde W. in Leipzig Student, wurde 1481

Baccal. und im WS. 1485/86 Magister. Als Schüler Martin Polichs von Mellerstadt gehörte er der thomistischen Philosophie an. Sein Erstlingswerk Praecepta coaugmentandae Rethoricae orationis oder Ars epistolandi (c. 1486), eine „recht schülerhafte und barbarisch angehauchte humanistische Schrift" (Bauch), verrät noch nicht den nachmaligen 5 Theologen; als Beispiel für das genus scommaticum bietet er den Schülern Schlüpfriges dar. 1488 folgte ein größerer poetischer Versuch: Almae universitatis Studii Lipzensis et urbis Liptzg descriptio (neu hrsg. von Ch. F. Eberhard, Leipz. 1802) in einem Latein, das, soweit er nicht Centones benützt, schwerfällig und dunkel ist (vgl. Geiger, Renaiss. und Humanism. S. 472 f.). 1491 erfolgte seine Aufnahme in das Kon-10 zilium der philosophischen Fakultät. Herzog Georgs Gunst gewährte ihm schon 1492 (oder erst 1496? vgl. Bauch, Leipz. Frühhumanismus S. 14) eine Stelle im großen Fürstenkolleg; für diesen Gnadenbeweis dankte er durch ein großes Heldengedicht auf die Kriegsthaten des Vaters Georgs, Albrecht, 1497. Im SS. 1494 war er Rektor, im WS. 1494/5 Dekan seiner Fakultät, in der er später auch 3 Jahre das Vizekanzleramt versah. 15 Seit seiner Promotion zum Magister hatte er aber auch mit theologischen Studien begonnen: nach 5jährigem Studium wurde er 1491 Bacc. (Cursor), 1494 Sententiarius, aber erst 1502 Licentiatus. Dazwischen hatte er in der Heimatsdiöcese Würzburg die geistlichen Weihen empfangen: 1495 wurde er Subdiakon (s. das Zeugnis ThStK 1893, S. 118); das Datum der späteren Weihen ist unbekannt. In diese Zwischenzeit fällt wohl auch 20 (oder schon früher?) eine Reise nach Rom, wo er auch noch humanistische Lehrer hörte. Auch hat er, wir wissen nicht wann und wo, zeitweise eine Schulmeisterstelle bekleidet. Litterarisch machte er sich 1493 bemerklich durch einen Tractatus de erroribus philosophorum, in welchem er Aristoteles wegen einiger mit dem Dogma kollidierenden Sätze (Ewigkeit der Welt, und Sätze, die der Transsubstantiationslehre hinderlich waren: quod in 25 eodem loco duo nequeant simul esse corpora, nec possit accidens sine subiecto subsistere) des Irrtums zeiht, ohne doch, etwa so wie später Luther, den Einfluß des Aristoteles auf die Theologie bekämpfen zu wollen. Sein Rektorat gab ihm Anlaß zu mehreren öffentlichen Reden, in denen er eine respektable Belesenheit zeigte. Seine Reden strotzen von Citaten und von der Geschichte oder der Fabel entlehnten Analogien, auch 30 an Pathos fehlt es ihm nicht; aber seine Latinität ist mittelmäßig, sein Ausdruck schwerfällig. Bei der Disputatio de quolibet, die 1497 von den Mitgliedern der Artistenfakultät gehalten wurde, hielt er die Eröffnungsrede, in der er den Brauch öffentlicher Disputationen von den olympischen Spielen ableitet, die aber nach ihm auf der Höhe des Olymp stattfanden, in der er ferner zwar wieder von den errores der Philosophen 35 redet, aber auch daneben Aristoteles seine besondere Verehrung bezeugt. 1498 erschien seine Congestio textus nova proprietatum logicalium cum commentatione, eine Schrift zur Logik, in der er nicht mehr als reiner Thomist erscheint (vgl. Prantl, Geschichte der Logik IV, 267). 1500 verwickelte er sich mit seinem ehemaligen Lehrer und Freunde Polich, der ihn noch beim Antritt seines Rektorats als in omni scibilium genere un-40 decunque doctissimum begrüßt hatte, in eine leidenschaftliche Fehde über Humanismus und Scholastik oder wie die Gegner es formulierten, darüber, ob die Ars poëtica fons theologiae sei, ein Streit, in den erst Bauchs Forschungen Ordnung und Klarheit gebracht haben. Ein junger Baccalaureus, Sigismund Buchwald (Fagilucus), hatte die Leipziger Prediger durch spöttisches Benehmen und Schmähgedichte gereizt. Da er nun in einem 45 seiner Verse die Poesie als fons sophiae sacratae bezeichnet hatte, so bezogen die Beleidigten (die Dominikaner?) die sophia sacrata auf die Theologie (die Philosophie war gemeint gewesen) und baten W., gegen den Kühnen zur Feder zu greifen. Das that er in dem Apologeticus in sacrae theologiae defensionem, in dem er nach allen Regeln der zünftigen Kunst jenen anstößigen Satz widerlegte: die Rangordnung der Wissenschaften richtet 50 sich nach der Vornehmheit des Objekts und der Sicherheit ihrer Methode; danach steht die Theologie obenan, die Poesie ganz tief unten. Die Unklarheit, nach welcher Poesie und Poetik, andererseits Theologie und Religion von ihm beständig konfundiert werden, konnte den Streit nur verworren machen, der verächtliche Ton aber, in dem er von der Poesie und den Dichtern redet, mußte alle Humanisten gegen ihn erregen. W. erfuhr, 55 daß Polich selbst den Fehdehandschuh aufnehmen wollte, denn dieser hatte ihn im Verdacht, in einer eben beendeten litterarischen Fehde heimlich seinem Gegner geholfen zu haben. W. suchte Polich — sogar durch Vermittelung des jungen Fagilucus — zu beschwichtigen; als das nicht half, sendete er noch schleunigst eine zweite Schrift Palillogia de Theologiae fastigio aus, in der er den Streitpunkt verschob, den Kampf gegen die 60 Poesie beiseite ließ und jetzt nur die angeblich in ihrem Ansehen gefährdete Theologie

ex nobilitate objecti eius Christi mit deklamatorischem Pathos zu verteidigen suchte: wer also etwas gegen sie redet, ist Feind Christi. Nun aber erschien Polichs Entgegnung Laconismos tumultuarius . . . in defensionem poetices auf W.s Apologeticus, der unbarmherzig zerpflückt wird, aber in der Polemik werden auch unedle Fechterkünste nicht verschmäht. W. antwortete in der Responsio et Apologia contra Laconismum, in der er bereits unzweideutig Polich zum Ketzer zu stempeln suchte. Ein Kampfgenosse, der ihm sekundierte, Joh. Seitz, rief gar die deutschen theologischen Fakultäten zu ihrem Wächteramte herbei und forderte vom Erzbischof von Magdeburg und dem Bischof von Merseburg den Ketzerprozeß gegen den Archihäresiarchen Polich. Dieser wurde soeben nach Wittenberg zur Organisation der neuen Universität berufen, schrieb aber noch schnell eine Replik in Wimpinianas offensiones in zorniger Erregung und mit viel beleidigenden Worten; W. suchte jetzt ein amtliches Verfahren gegen Polich herbeizuführen, und da dies nicht gelang, appellierte er in einer neuen Responsio an die Universität Paris und an den hl. Stuhl. Durch Vermittelung der Dominikaner in Leipzig und Magdeburg wurde endlich glücklich seitens des Erzbischofs von Magdeburg ein Schiedsspruch herbeigeführt, bei dem auch Staupitz mitwirkte, nach dem Polich noch einmal „ohne Schandwort oder Injurien" antworten durfte, damit aber der Streitschriften ein Ende sein sollte (1504). W. hatte dabei in der Rolle eines Verteidigers der Theologie und mit dem Aufgebot zahlreicher Autoritäten für seine Sache, mit denen er den Gegner überschüttete, gut abgeschnitten: als der Kardinallegat Raimund Peraudi im Januar 1503 in Leipzig erschien, promovierte dieser feierlichst ihn zum Doct. theol. (Diplom in ThStK 1893, 119 ff.); Wittenberg antwortete 3 Wochen darauf, indem es Polich durch die Hand von Staupitz die gleiche Würde verlieh. So spielt in die Anfänge der neuen Universität ein Gegensatz gegen Leipzig hinein; Erfolg des Streites war, daß Wittenberg Polichs Genossen im Kampf, Hermann v. d. Busche, als Lehrer der ars oratoria und poetica dorthin berief, der freilich nicht lange dort aushielt.

Aber auch W. verließ bald darauf Leipzig. Joachim I. und sein Bruder Albrecht riefen ihn 1505 zur ersten Einrichtung und Leitung der Universität Frankfurt herbei und machten ihn zu deren ersten Rektor. In zahlreichen Rektoratserlassen sorgte er für die Ordnung der neuen Hochschule und suchte Studenten herbeizulocken; Frankfurt, so versicherte er dabei, sei eine von Ceres und Bacchus gesegnete Stadt; en huc venere templa Minervae! Er verwaltete oftmals das Dekanat der theol. Fakultät, war Rektor wieder 1518, wo er Tetzel inskribierte (zum Datum dieses Rektoratsantritts vgl. N. Paulus, Die deutschen Dominikaner S. 17), wurde Kollegiat des großen und kleinen Kollegs, Kanonikus der Domkirchen Brandenburg und Havelberg, kurz er stand auf der Höhe seines Ruhmes und Ansehens. Als Erzbischof Albrecht Quasimodogeniti 1513 in der Berliner Marienkirche die Priesterweihe erhielt, sprach er die Beglückwünschungsrede, die nach Gewohnheit in hohen Worten die priesterliche Vollgewalt pries, durch welche unius homuncionis modicis verbis inter consecrandum prolatis summus, immobilis, immutabilis ad ima, perinde ac mobilis mutabilisque ad nos usque traducatur.

Noch ehe W. öffentlich als Gegner Luthers im Ablaßstreit hervortrat, fand dieser Anlaß, sich gelegentlich mit ihm zu beschäftigen. Es handelte sich um das trinubium D. Annae. Der Zwickauer Prediger Sylvius Egranus (vgl. O. Clemen, Joh. S. E., Zwickau 1899, S. 4 ff.) hatte 1517 die bekannte Legende, wonach die hl. Anna nacheinander drei Ehemänner gehabt, Joachim, Kleophas und Salome (oder Salomas!), von deren jedem sie eine Maria geboren, die dann Joseph, Alphäus und Zebedäus geheiratet hätten (vgl. Tischreden Först.-Binds. IV, 313), als schriftwidrig in Predigten angegriffen. Luther erfuhr, daß W. als Verteidiger der Legende auftreten würde, und gab 20. Dezember 1517 sein Gutachten an Spalatin darüber ab, das sich sachlich entschieden für Egranus aussprach, aber auch bedauerte, daß ein solcher unschädlicher Irrtum Streitobjekt werde; man möge ihn lieber allmählich in sich selbst zerfallen lassen (Enders I, 133, dazu II, 536). W.s Schrift erschien 1518 De D. Annae trinubio, in der er sich vergeblich abmühte, die Legende exegetisch zu rechtfertigen. Inzwischen war der Ablaßstreit ausgebrochen. Tetzel, der vom WS. 1482/3—1487 (wenn nicht länger) in Leipzig studiert hatte, also gewiß W. bekannt, wenn nicht sein Schüler war, disputierte am 20. Januar 1518 in Frankfurt über Thesen, die ihm W. aufgesetzt hatte, die dieser daher auch 1528 in der Anacephalaeosis unter seinen Schriften wieder abdruckte (Neudruck nach dem Originaldruck in Plakatform bei N. Paulus, Tetzel, 1899, S. 171 ff., woselbst auch ihre verschiedene Zählung deutlich gemacht ist; vgl. auch den Abdruck bei W. Köhler, Dokumente zum Ablaßstreit, 1902, S. 127 ff., wo sie komparativ Luthers Thesen gegenüber-

gestellt sind und ähnlich in dess. Schrift Luthers 95 Thesen samt den Gegenschriften, 1903). Im Gegensatz gegen Luther wird hier der Ablaß nach der herkömmlichen Theorie nicht nur auf die kirchlichen Zensuren, sondern auch auf die von der göttlichen Gerechtigkeit auferlegten Strafen bezogen (Th. 7 [12]); es ist Dogma, daß man für Seelen im Fegfeuer auch absque contritione erfolgreich Ablaß erwerben kann (Th. 42 [65]); für sich selbst gewinnen Ablaß nicht allein plene contriti, sondern auch attriti et per confessionem contriti (Th. 30 [50]); auch der per modum suffragii vom Papst den Seelen zugeeignete Ablaß ist wirksam: die anima purgata fliegt noch schneller auf zur Anschauung Gottes, als der Groschen den Boden der Ablaßkiste erreicht (Th. 33 [54. 55]). Über W.s Verfasserschaft s. auch Paulus a. a. O. S. 49 ff. Dagegen wird die spätere Reihe von 50 Thesen, die Tetzel im April oder Mai 1518 nachfolgen ließ (Opp. var. arg. I, 306 ff.) von diesem selbst verfaßt sein — W. hat sie wenigstens hernach in seine Anacephalaeosis nicht aufgenommen. Wie W. so als einer der frühesten litterarischen Gegner Luthers erscheint, so hat er auch die nachfolgenden Jahre zu intensiver Widerlegung der Lehre Luthers verwendet. Zunächst durch Disputationen in Frankfurt gegen dieselbe; 10 Jahre später aber trat er mit seiner großen Gegenschrift an die Öffentlichkeit (Anacephalaeosis 1528 s. o. S. 357, 38), sie war aber auch sichtlich das Produkt anhaltender Studien und angestrengter geistiger Arbeit. Sie stellt das Luthertum als den Sammelpunkt der Sekten und Lehrirrtümer aller Zeiten dar; die neuen Verführer rühren nur wieder die Irrlehren auf, über die schon längst das Verdammungsurteil der Kirche ergangen ist. Und alle Häresie richtete sich im Grunde gegen die Kirche als göttliche Stiftung. Selbst mit den Arianern bringt er die Lutheraner in Verbindung; denn wie jene das himmlische Haupt der Kirche, so tasten diese ihr irdisches Haupt, die göttliche Institution des Papsttums an. Wiclif ist der Vater des Hussitentums, und dieses die Quelle der lutherischen Ketzerei. Aber auch die Irrtümer Joh. von Wesels und des Groningers Joh. Wessel leben in Luther wieder auf. Sogar die antinomistischen Greuel eines Amalrich erstehen neu in der Lehre, daß dem Gläubigen die Sünde nicht mehr zugerechnet werde. Es ist eine der vollständigsten Gegenschriften, auch ist sie von einem überzeugungsvollen Pragmatismus durchdrungen. Mit Recht hat Lämmer in seiner Darstellung der vortridentinischen katholischen Theologie von ihr reichlichen Gebrauch gemacht. Der Papst steht nach W. naturnotwendig über dem Kaiser und besitzt nicht nur Lehrgewalt, sondern auch Vollzugs- und Strafgewalt. Das Meßopfer stützt er mit der Bemerkung, daß ja in dem hoc facite der Einsetzungsworte facere nach Virgil und andern klassischen Autoren „opfern, darbringen" bedeute. Bringt ihn eine Schriftstelle in Verlegenheit, dann hilft der Kanon, daß die Theologie nicht auf die Grammatik, sondern auf die Kirche zu gründen sei. (Ausführliche Inhaltsangabe in Katholik 1869, 135 ff. 257 ff.) Durch Hasenberg übersendete W. sein Opus an Erasmus und erbat sich als Dank dafür nur dessen judicium prorsus Apollineum de libro (Briefe an Erasmus, hrsg. von Förstemann-Günther S. 134).

Über seine späteren Frankfurter Jahre fehlte es so sehr an Nachrichten, daß Frühere, z. B. noch Döllinger, Reformation², I, 633, ihn bald nach Beginn der Reformation von Frankfurt hinweg nach seiner Heimat Franken gezogen sein ließen. Aber daß er 1524 in Frankfurt ist, zeigt Enders V, 95; 1529 ist er ebendort laut Widmung seiner Schrift De signis et insomniis, die gleich andern (de fato, de superstitione et divinatione) für die Kenntnis des Aberglaubens der Zeit von Interesse ist, aber zugleich auch seine eignen abergläubischen Neigungen bekundet; auch eine seiner Reden ad clerum in studio Francfordiano gehört ins Jahr 1529, und sein Testament (ThStK 1893, S. 121 ff.) setzt er am 15. Juni 1529 ebendaselbst auf. Auch zu Neujahr 1530 ist er noch dort (laut Hasenbergs Brief an Erasmus, s. o.). Dann aber zieht er als Joachims I. Theologe nach Augsburg zum Reichstage. Über diese Reise vgl. den für die gegen das Luthertum triumphierende Stimmung der Kurbrandenburger interessanten Bericht in Briefwechsel des J. Jonas I, 178. Als zu Anfang des Reichstags ohne Luthers Vorwissen seine 17 Schwabacher Artikel gedruckt und Joachim bekannt geworden waren, verfaßte W. in Gemeinschaft mit seinen brandenburgischen Kollegen Mensing, Redorfer und Elgersma schleunigst als Gegenschrift den „Christlichen Unterricht gegen die Bekanntnus M. Luthers" (EA 25², 345 ff.), in dem sie den günstigen Eindruck, den diese Artikel im katholischen Lager hervorrufen könnten, dadurch zu paralysieren suchen, daß sie dem Kurfürsten vorhalten, Luther habe hier viel hundert aufrührerische und verführerische Artikel listigerweise verheimlicht; seine wahre Lehre richte Gotteslästerung, Unzucht, Ehebruch, Empörung u. dgl. an. Dann treffen wir ihn im Kreise der mit der Konfutation der Augsburg. Konfession betrauten

Gelehrten an (Ficker, Die Konfutation S. XX), ebenso unter den zur Disputation über die Wiedervereinigung Berufenen (CR II, 317; Schirrmacher, Briefe und Akten S. 240). Aber der Greis scheint neben den jüngeren Streitern nur noch eine untergeordnete Rolle gespielt zu haben. Auch wurde noch er wie Mensing von Abt Boldewin in Lüneburg um eine Gegenschrift gegen die dortige evangelische Kirchenordnung gebeten und sandte seine Entgegnung, wofür er ein Geldgeschenk erhielt (Wrede, Einführung der Ref. im Lüneburgischen, 1887, S. 151. 153). Am 12. Oktober und noch am 26. ist er in Augsburg. Dann begleitete er seinen Kurfürst nach Köln zur Wahl Ferdinands zum römischen König (wie Johann Host März 1531 bezeugt, bei Paulus, Dominikaner S. 140). Darauf zog er in die Heimat und beschloß sein Leben in Amorbach, wo ein Teil seiner Verwandtschaft wohnte, im dortigen Benediktinerkloster am 17. Mai 1531, in dessen Kirche er seine Ruhestätte fand. Hier wie in Buchen wurden ihm Denkmäler gesetzt, von denen die in der Pfarrkirche zu Buchen (ein Holzepitaphium und ein Denkstein mit seiner lebensgroßen Figur) noch erhalten sind. Nach seinem zuletzt in Amorbach am 10. März 1531 abgeschlossenen Testamente trat der Rat seiner Vaterstadt Buchen in den Besitz seines nicht unerheblichen Vermögens gegen die Verpflichtung, Renten an seine Verwandten, Unterstützungen an Arme u. dgl. und auch ein Stipendium an einen in Frankfurt studierenden Buchener zu zahlen; letzteres besteht noch heute als Wimpina-Stipendium bei der Erbin Frankfurts, der Breslauer Universität fort und kommt jetzt auch evangelischen Theologen zu gute. Kurz vor seinem Tode hatte er noch in dem Dominikaner Johann Host den Herausgeber seiner **Farrago miscellaneorum** (1531 in schönem Folioband) gefunden. **G. Kawerau.**

Windler, Johann, gest. 1705. — Litteratur: Fabricius, Memoriae Hamburgenses, Hamb. 1711, tom. 3, p 351 sqq.; Molleri Cimbria literata, tom. 2, p. 990 sqq.; Johannes Geffcken, Johann Windler und die hamburgische Kirche in seiner Zeit (1684—1705), Hamburg 1861; K. J. W. Wolters, Die kirchlichen Zustände [in Hamburg] vor 200 Jahren, in: Hamburg vor 200 Jahren; gesammelte Vorträge herausgegeben von Theodor Schrader, Hamburg 1892, S. 143—216; Hamburgisches Schriftstellerlexikon, Bd 8, S. 65 ff.; hier auch ein Stammbaum seiner Nachkommen und ein Verzeichnis seiner Schriften; AdB, Bd 43, S. 365—373. — Ueber Johann Windlers Sohn und Enkel, welche beide auch wie er Senioren in Hamburg waren, vgl. AdB Bd 43, S. 375 u. 376; ferner das hamburgische Schriftstellerlexikon, Bd 8, S. 76 ff. u. S. 86 ff.

Johann Windler, einer der treuesten Freunde Philipp Jakob Speners, dabei aber bedeutender und besonnener als viele seiner Gesinnungsgenossen, ward am 13. Juli 1642 in einer Mühle zu Gölzern, nahe bei Grimma, geboren. Er wuchs in den drückenden Zeiten vor und nach dem Ende des 30jährigen Krieges auf und mußte als Knabe das wenige Vieh seines armen Vaters hüten. Die Eltern, besonders die fromme Mutter, hatten aber früh gelobt, ihn dem geistlichen Stande zu widmen. Er besuchte seit dem Jahre 1651 die Schule zu Grimma, seit 1656 die Thomasschule in Leipzig und von 1659 bis 1661 die dortige Universität, mußte aber dann seiner Armut wegen sein Studium unterbrechen und in Grimma Privatunterricht geben. Im Jahre 1664 ward er in Jena Magister; er begann sodann in Leipzig Privatvorlesungen zu halten; hier zeichnete er sich auch schon durch seine Predigten aus. Nach einigen Jahren erwählte ihn der Herzog Philipp Ludwig von Holstein-Sonderburg auf Wiesenburg (an der Zwickauer Mulde) zum Hofmeister seiner Söhne, und mit einem derselben ging er 1668 nach Tübingen, wo er 3 Jahre verweilte. Schon auf der Reise dahin ist er vermutlich mit Philipp Jakob Spener, der damals Senior in Frankfurt am Main war, bekannt geworden, sonst sehr bald danach; und dies ward für die Richtung seines Lebens entscheidend. Als W. im Jahre 1671 von Tübingen in sein erstes geistliches Amt nach Homburg vor der Höhe berufen wurde, war es Spener, der ihn, „seinen alten bewährten Freund", in Frankfurt ordinierte. Schon im Jahre 1672 ward er Superintendent in Braubach und 1676 Hofprediger in Darmstadt; darauf 1678 Pastor in Mannheim und 1679 Superintendent in Wertheim. In Frankfurt, wo er in diesen Jahren wiederholt Speners Hausgenosse war, hatte W. den lebhaftesten Eindruck von dem Segen empfangen, der auf dessen Privatkonventen ruhte. Als er nun in Darmstadt Hofprediger geworden war, hielt er selbst solche Privatkonvente, welche die lebhafteste Teilnahme, aber auch einen nicht minder lebhaften Widerspruch fanden. Namentlich dem Oberhofprediger Mentzer, einem Großonkel seiner Frau, gereichten sie zum schwersten Anstoß, so daß er W. bewog, Darmstadt zu verlassen. Dieser folgte einem Rufe des Kurfürsten von der Pfalz nach Mannheim; wegen der Unannehmlichkeiten, die er hier infolge davon hatte, daß seine Kirche zugleich von den Reformierten gebraucht

wurde, gab er auch diese Stelle bald wieder auf. Einer Empfehlung Speners verdankte er dann den Ruf nach Wertheim, wo er in den Jahren 1679 bis 1684 eine ruhige und gesegnete Wirksamkeit übte. Aber auch dort sollte er nicht bleiben; am 31. August 1684 ward er wiederum auf Speners Empfehlung einstimmig zum Hauptpastor zu St. Michaelis in Hamburg gewählt. Hier ist er dann bis zu seinem Tode geblieben; seit dem Jahre 1699 stand er als Senior an der Spitze des hamburgischen Ministeriums. In Hamburg war W. in eine sehr zahlreiche Gemeinde und auf einen Boden getreten, der durch bürgerliche Unruhen auf das tiefste unterwühlt war und auf dem nun auch die kirchlichen Gegensätze jener Zeit die Gegner zu erbittertem Kampfe erregten. Über diese Kämpfe wie überhaupt zu dem Folgenden vgl. das in den Art. Horbius Bd VIII S. 353 ff. und Mayer Bd XII S. 474 ff. Mitgeteilte. W. hat mit christlichem Heldenmut in diesen Kämpfen gestanden, aber auch niemals die christliche Sanftmut und Demut verleugnet. Seine würdige und sachliche Predigtweise, verbunden mit eindringlicher Beredsamkeit (Spener selbst stellte ihn in dieser Hinsicht weit über sich) sicherte ihm in dieser unruhigen Zeit bei den zahlreichen Zuhörern, die aus der ganzen Stadt sich um ihn sammelten, den gesegnetsten Einfluß; er hat aber auch im Kampfe mit den zügellosen Demagogen sein Leben verzehren müssen und hat das Ende dieses Kampfes nicht erlebt. Kaum war W. in Hamburg, als, von ihm empfohlen, auch Horbius dahin als Hauptpastor zu St. Nicolai berufen ward. Diesen Freunden und Gesinnungsgenossen trat aber bald der erbitterte Feind Speners, Johann Friedrich Mayer, gegenüber, der im Jahre 1686 Pastor zu St. Jacobi ward. Der erste Kampf, den W. mit diesem zu bestehen hatte, betraf die Opern, die W. nach Spenerschen Grundsätzen entschieden verwarf, während Mayer sie verteidigte (1687 und 1688). Ein viel bedeutenderer Streit entbrannte aber, nachdem ein Freund von W. und Horbius, Abraham Hinckelmann, Hauptpastor zu St. Katharinen geworden war (Nov. 1688), über den sog. Religionseid. Der Senior Samuel Schultz, ein leidenschaftlicher Vertreter der lutherischen Orthodoxie und erbitterter Feind aller Spenerianer, legte am 14. März 1690 im Konvente des Ministeriums einen eidlichen Revers gegen alle Schwärmer vor, durch welchen, ohne sie zu nennen, vornehmlich Speners Anhänger getroffen werden sollten. W. hatte sich durch das friedliche Vorgeben des Seniors anfangs täuschen lassen und, sofern seine Privatkonvente nicht dadurch gestört werden sollten, seine Unterschrift gegeben, nahm sie aber zurück, als er die Sache ernster erwog und auch Horbius und Hinckelmann die Unterschrift verweigerten. Mayer ward nun der Verfechter des Religionseides und wußte von einigen Universitäten responsa für denselben auszuwirken, während neben mehreren anderen Theologen auch Spener in einem bündigen responsum und in den Schriften „die Freiheit der Gläubigen vor dem Ansehen der Menschen in Glaubenssachen“ und „Sieg der Wahrheit und Unschuld“ sich gegen denselben erklärte. So entspann sich ein erbitterter Streit Mayers mit Spener (1691 und 1692), der sodann, als Horbius durch eine Unvorsichtigkeit (vgl. Bd VIII S. 355, 4 ff.) Mayer dazu Gelegenheit gegeben hatte, in Hamburg als Kampf Mayers gegen Horbius fortgeführt wurde und hier bürgerliche Unruhen veranlaßte. W. und Hinckelmann hatten, was Mayer so erregt hatte (Horbius hatte einen mystischen Traktat verteilt), auch ihrerseits mißbilligt; als aber Mayer, der Senior Schultz und ihre Gesinnungsgenossen immer ungemessener Horbius angriffen, trat W. in vier Predigten: „Der unrechtmäßig verquäkerte gute Lutheraner“, vom 25. April bis 16. Mai 1693 gehalten, für Horbius ein; ihm folgte dann auch Hinckelmann, doch anfangs mit mehr Zurückhaltung. Beide aber vermochten es nicht zu verhindern, daß am 24. November Horbius aus der Stadt verwiesen ward, und daß im Januar 1694 Frau und Kinder ihm folgen mußten. Mit diesem unrühmlichen Siege über Horbius gab Mayer sich jedoch nicht zufrieden; er wandte sich jetzt nur noch eifriger gegen W. und Hinckelmann. Eine Flut von Streitschriften erschien in den nächsten Monaten; doch hielt sich W. thunlichst zurück. Endlich gab er mit Hinckelmann eine etwas größere Schrift heraus, die aber vornehmlich von ihm verfaßt ist, in der die wahre Ursache dieses Streites ruhig und klar dargelegt ist: „Gründlicher Beweis, daß . . . . in der Streitsache mit Pastor Horbio keine Gefar der Verlierung reiner und wahrer Lehre . . . gewesen . . . sei“. Diese Schrift ist vom 28. Februar 1694 unterzeichnet; im März beschlossen die kirchlichen Behörden, sie drucken zu lassen. Mayer war außer sich; trotz seiner Gegenschrift war jedem Urteilsfähigen klar, auf welcher Seite das Recht war. Der Streit selbst endete dann schließlich infolge eines kaiserlichen Mandates damit, daß der Rat im Juni 1694 eine allgemeine Amnestie befahl.

Als im Jahre 1699 der Senior Schultz gestorben war, ward W. vom Senate am

7. Juni 1699 zum Senior erwählt. Mayer fühlte sich nun in Hamburg nicht mehr wohl, da er das Ministerium nicht mehr leiten konnte, und nahm einen Ruf nach Greifswald an. Von hier aus erregte er den bekannten Streit über die renovatio vocationis, der bis zum Jahre 1704 dauerte, vgl. Bd XII S. 476, 60 ff. W. bewies auch in diesem Streite seinen Heldenmut, dabei bei aller Entschiedenheit große Sanftmut. Aber in diesen Kämpfen verzehrte sich auch seine Kraft; ein Jahr später, am 5. April 1705, ist er gestorben.

Als Prediger hat W. nach dem einstimmigen Zeugnis seiner Zeitgenossen wenige seinesgleichen gehabt, obgleich seine gedruckten Predigten wegen der eingeschalteten Exkurse schwer zu lesen sind. Für den Druck arbeitete er manche Predigt bis zu einer Länge von 100 und mehr Seiten aus, so daß aus ihr eine theologische Abhandlung ward. Als Gelehrter zeichnete er sich besonders in der Exegese und biblischen Theologie aus. In mehreren Schriften trat er als entschiedener Vertreter der Spenerschen Grundsätze auf; vgl. sein „Bedenken über Kriegsmanns Symphonesis oder Büchlein von einzelnen Zusammenkünften der Christen, Hanau 1679", und „Antwort auf Dilfelds Gründliche Erörterung der Frage von den Privatzusammenkünften, Hanau 1681". Auch noch in Hamburg hat er die Privatkonvente gegen einen Angriff verteidigt in seinem „Sendschreiben an D. Hannekenium, Hamburg 1690". Doch folgte W. seinem Freunde Spener nicht unbedingt, sondern wußte sich eine freie und selbstständige Stellung zu bewahren, wie sich das namentlich in der Beurteilung des schwärmerischen Fräuleins von der Asseburg zeigte; hier war W. weit besonnener als Spener; vgl. sein „Schriftmäßiges und wohlgemeintes Bedenken", Hamburg 1693. Wie Spener, erwarb sich W. die größten Verdienste um die Schule, deren mehrere auf seinen Antrieb teils erweitert (die Paßmannische), teils gestiftet wurden (die Rumbaumsche, Wincklersche, Wetkensche, Duntesche). In W.s Hause hat August Hermann Francke sich als Hauslehrer aufgehalten und viel Anregung empfangen (1688). Um diese Zeit hat W. schon den Plan zu einer Bibelgesellschaft entworfen und auch die Hand ans Werk gelegt, indem er mehrere Ausgaben der Bibel auf seine eigenen und seiner Freunde Kosten herausgab. Zu einer Ausgabe des griechischen N.T. mit danebenstehender deutscher Übersetzung, die im Jahre 1693 zu Lüneburg erschien (2. Aufl. 1702), schrieb W. die Vorrede; wieweit er selbst an dieser Ausgabe beteiligt ist, ist nicht ersichtlich. Als Senior flößte er der hamburgischen Kirche einen neuen Geist ein; auf seinen Betrieb wurde eine neue Liturgie entworfen, das erste offizielle Gesangbuch im Jahre 1700 herausgegeben und ein ordentliches Kandidatenexamen eingeführt. Überblicken wir sein ganzes Leben und Wirken, so können wir nicht umhin, die unermüdete Thätigkeit, die herzliche Frömmigkeit und den christlichen Heldenmut, die dieser wahrhaft große Mann in schwerer Anfechtung bewiesen hat, in hohem Grade zu bewundern.

(Johannes Geffcken †) Carl Bertheau.

Windesheim, Das Kloster von. — Joannes Buschius, Chronicon Windesemense ed. Herib. Rosweydus, Antverp. 1621 (bessere Ausgabe von K. Grube in den „Geschichtsquellen der Provinz Sachsen", Halle 1886); G. H. M. Delprat, Verhandeling over de broederschap van G. Groote, Utrecht 1830, 2e uitg. Arnhem 1856 (Deutsche Uebers. mit Zusätzen vermehrt von Mohnike); J. C. van Slee, De Kloostervereeniging te Windesheim, Leiden 1874; J. G. R. Acquoy, Het Klooster te Windesheim en zijn invloed, 3 dln., Utrecht 1875. 76. 80; J. H. Hofman, De broeders van 't gemeene leven en de Windesheimsche kloostervereeniging (in „Archief voor de geschiedenis van het aartsbisdom Utrecht", dl. II und V); K. Grube, Die litter. Thätigkeit der Windesheimer Congregation (in „Katholik" 1881); B. Becker, Eenige Meditaties uit den Windesheimer kring (in „De Katholiek", Leiden 1884); D. J. M. Wüstenhoff, Frendeswege in de Windesheimer Congregatie ingelijfd door paus Bonifacius IX, 28. Februari 1399/1400 (Archief vorr Nederlandsche Kerkgeschiedenis, dl. V, 's Gravenhage 1895, blz. 326—335).

Das holländische Kloster der regulierten Chorherren zu Windesheim oder Windesem ist berühmt als Stammsitz einer ziemlich weit verzweigten Kongregation von reformierten Klöstern, welche im Anfange und in der Mitte des 15. Jahrhunderts blühte. Die Geschichte dieses Klosters und dieser Kongregation ist geeignet, uns einen Blick in die reformatorischen Bewegungen zu eröffnen, wie sie von Holland aus endlich auch auf deutschem Boden sich geltend machten, als Schatten der zukünftigen Dinge, nachdem sie in anderer Gestalt schon früher oder wenigstens gleichzeitig in England, Frankreich, Böhmen und selbst in Italien aufgetreten waren. Das Kloster Windesheim stand nämlich in engster Beziehung zu den Brüdern des gemeinsamen Lebens, deren Genossenschaft im Laufe des 14. Jahrhunderts den mächtigen Anregungen des evangelisch gesinnten Gerrit Groot ihre

Entstehung verdankte. Vor seinem Tode, so erzählt uns der Chronist von Windesheim, der als Mönch daselbst sich aufhaltende Bruder Johannes Busch (Chron. Wind. p. 19—24; vgl. Petrus Horn, Vita magistri, Gerardi Magni, cap. XIV), gab Gerrit Groot seinem Schüler und Nachfolger Florens Radewijns und den übrigen Genossen, welche sich um ihn zusammengefunden, als seinen Rat und Wunsch zu erkennen, daß sie in der Errichtung eines Klosters einen Halt- und Sammelpunkt für die Brüder und Schwestern, welche sich zunächst durch seine (Groots) Persönlichkeit angezogen gefühlt hatten, suchen sollen. Auf die weitere Frage nach dem Orden, dem sie sich anschließen sollen, habe Groot bereits auch unter Verwerfung anderer Vorschläge den Orden der regulierten Chorherren genannt als den geeigneten. Thomas a Kempis (Vita Gerardi Magni, cap. XVI, § 1—3; vgl. Petr. Horn, l. l. cap. XV) jedoch in seiner Erzählung von dem Tode Groots, sagt nichts weder von der Errichtung eines Klosters, noch von der Annahme des Ordens der regulierten Chorherren, aber läßt den Meister auf die Frage der Umstehenden: „Was sollen wir weiter thun? antworten: Der Herr wird in diesem Ort mit euch sein und Florens wird euer Vater und Rektor sein" (Acquoy t. a. p. I, 46—49). Doch ist der Bericht von Busch, für dessen Urkundlichkeit im einzelnen natürlich nicht wohl zu bürgen ist, jedenfalls sehr signifikant. Die Motivierung des Rates damit, daß die Brüder einen Haltepunkt an einem Kloster nötig haben, hat offenbar nicht allein an den Erfahrungen seine Grundlage, welche Groot zu machen hatte, sondern ist von Busch niedergeschrieben auch unter der Beleuchtung der Geschichte einer bedeutend späteren Zeit. So frivol die Angriffe waren, welche der Dominikanermönch Mattheus Grabow aus Gröningen, auf dem Costnitzer Konzil wider das Institut der Brüder des gemeinsamen Lebens erhob (Acquoy, t. a. p. I, 236, II, 106, 379), so läßt sich doch nicht leugnen, daß nach dem Maße der damaligen Zeitvorstellungen eine gewisse Wahrheit in denselben lag. Eine freie, nicht irgendwie statutarisch geregelte Gemeinschaft war ein Unding für diese Zeitvorstellung. Auch der freiere evangelische Geist schien nur in gesetzlichen Formen Aufnahme finden zu können. Die bloße bona voluntas bot kein Genüge. Ein Gefühl davon muß nicht nur im Volke, muß bei den Brüdern selbst zum Teil gelebt haben. Das Evangelische an ihnen war noch nicht stark genug, um ganz auf eigenen Füßen zu stehen, in seiner eigentümlichen Gestalt sich geltend zu machen. Während so einerseits in dem Rate, überhaupt durch Gründung eines Klosters einen Haltepunkt zu gewinnen, der römische gesetzliche Geist sich ausspricht, an dem auch diese Brüder noch krankten, zeigte sich der Einfluß des evangelischen Elements in dem weiteren Rat, sich nach dem Orden der regulierten Chorherren einzurichten. Gegen Annahme der Karthäuser-Regel hatte Groot — wenn der Bericht von Busch Vertrauen verdient — einzuwenden, doch nach derselben die Brüder zu sehr von den Menschen abgeschieden würden. Er wollte also den Einfluß der Brüder auf die Welt nicht beschränkt sehen. Gegen die Annahme der Regel der Cistercienser aber hatte er die Einwendung zu machen, daß dieselbe satis gravis sei. Es sollte nach seiner Anschauung von klösterlichem Leben und klösterlicher Zucht nicht mehr zur Anwendung kommen, als was eben zum Begriff eines Ordens überhaupt gehörte, die drei vota substantialia, Keuschheit, Armut, Gehorsam. Indem Groot daneben nur noch die Liebe als besonderes wichtiges Gebot hervorhob, zeigte er auch damit, daß sein Standpunkt nicht eben nur der gewöhnlich mönchische sei. Wie er selbst als Prediger und Seelsorger seine besondere Bedeutung hatte, so schrieb auch der Orden der regulierten Chorherren der neuen Pflanzung eine besondere Richtung auf diese Thätigkeit vor, und nicht minder lag auch in der Erwählung des Augustinus zum Schutzpatron ein großes theologisches Bekenntnis. An der Bedeutung des Dargestellten ändert es, wie gesagt, nichts, wenn auch nicht Groot selbst diese Erwägungen schon geltend gemacht haben sollte. Jedenfalls spricht sich in der Darstellung Buschs das Selbstbewußtsein des Ordens über sein Wesen, seinen Ursprung und Zusammenhang mit dem Geiste Groots selbst aus.

Im zweiten Jahre nach dem im Jahre 1384 erfolgten Tode Groots wurde, was Busch als seinen letzten Willen angiebt, ins Werk gesetzt nach Beratungen, wie sie von Florens Radewijns und den hauptsächlich mit ihm verbundenen Brüdern (u. a. Johan Brinckerinck, Hendrik Klingebijl, Hendrik van Wilsem, Berthold ten Hove und Gerard van Zutphen) eingehend gepflogen wurden, und nachdem längere Zeit ein geeigneter Punkt zur Errichtung eines Klosters gemacht worden war. Der obengenannte Berthold ten Hove (oder ten Have), ein Bürger aus Zwolle in Salland, durch Gerrit Groot einst bekehrt, schenkte sein Erbgut „de hof to Windesem", im Werte von mehr als 3000 rhein. Gulden, zum künftigen Kloster. Auch Hendrik van Wilsem, vormals Schöffe zu Kampen

und jetzt einer der Brüder, schenkte fünfzehn Hektare Land. Weitere Schenkungen kamen hinzu (Chron. Wind. p. 28 s.), und so wurde denn im Jahre 1386 beschlossen, daß das Kloster errichtet werden sollte im Dorfe Windesheim, Parochie Zwolle, in der Diöcese Utrecht, deren Bischof der ehrenwerte Floris van Wevelinkhoven, „singularis virtutis amator“, mit Interesse die neue Stiftung verfolgte. Es waren sechs Brüder, die sich hier zusammenfanden, nämlich Hendrik Klingebijl von Höxter im damaligen Sachsen, eine halbe Stunde von der Benediktiner-Abtei Corvey, Hendrik van Wilsem, Berthold ten Hove, der frühere Eigentümer von Windesem, Werner Keynkamp, vormals Rektor der Parochieschule zu Kampen, Johannes van Kempen, der ältere Bruder des berühmten Thomas, und Hendrik de Wilde, später Prior im Kloster Eemstein. Es war nicht sowohl ein freier Entschluß, welcher gerade diese sechs zu den ersten Genossen des entstehenden Klosters machte, sondern sie waren förmlich von der Gemeinschaft der Brüder dazu auserwählt und abgeordnet (Chron. Wind. p. 40), während sich ihnen dann freilich andere Brüder und auch einige ansehnliche devote Schwestern zur Hilfe anschlossen. Gebäude fanden sich für den Zweck des Klosters in Windesheim noch nicht vor. Die Brüder mußten in dem Gehöfte eines Aufsehers des Landgutes Wohnung nehmen und errichteten sich dann zunächst Hütten von dem einfachsten Fachwerk. Doch vermehrten sich die Schenkungen an die neue Stiftung bald so ansehnlich, daß, während man im März 1387 mit dem Bau angefangen war, schon am 17. (nicht 16., RE[2]) Oktober der Suffragan des Utrechter Bischofs, Hubertus Lebene, episcopus Yppusensis, die Weihe der Kirche und die Einkleidung der sechs obengenannten neuen Ordensbrüder vornehmen konnte, nachdem diese zuvor in dem von Reinout Minnebode aus Dordrecht 1382 errichteten Kloster Eemstein, zwischen Dordrecht und Geertruidenberg liegend, sich mit den nötigen Äußerlichkeiten des Mönchslebens bekannt gemacht hatten. Was das Gelübde des Gehorsams anbelangt, so versprachen die Brüder nicht Gehorsam gegen den Bischof von Utrecht, sondern gegen ihren Oberen, den sie später selber wählen sollten, und unterwarfen sich nur den Bestimmungen ihres eigenen Kapitels (Chron. Wind. p. 59). Zunächst übernahm der Bruder Heinrich Klingebijl unter dem Titel „Rektor“ die Leitung des Klosters und die Seelsorge der übrigen Brüder, aber schon ein Jahr darauf trat Werner Keynkamp als von der Gemeinschaft gewählter, in Ermangelung eines Kapitels vom Diöcesanbischof bestätigter Prior an die Spitze. Dieser fromme, aber skrupelhafte und beschränkte Mann resignierte nach nicht viel mehr als drei Jahren und an seine Stelle trat nun Johannes Goswini Vos, gebürtig von Heusden, der eigentliche Gründer der Bedeutung des Klosters. Wie er während seiner 33jährigen Verwaltung (1391—gest. 2. Dez. 1424) die äußeren Klostermauern unermüdlich aufzurichten bemüht (Chron. Wind. p. 128 ss.) und in Baulust das Gegenteil seines zweiten Nachfolgers Willem Vornken war, der die von Vos aufgehäuften Baumaterialien wieder verkaufte, so war er auch für den inneren Aufbau, namentlich für Ausdehnung des Windesheimer Kapitels kräftig thätig.

Es ist in der That merkwürdig, bis zu welcher Höhe nicht allein die äußeren Mittel des Klosters unter seiner Verwaltung anwuchsen, sondern in welchem Maße sich auch die Zahl der mit Windesheim verbundenen Klöster vermehrte. Teils nämlich wurden neue Klöster nach den in Windesheim maßgebenden Grundsätzen gegründet, und zwar bald nicht nur Manns-, sondern auch Frauenklöster, da ja die substantialia der Regel des hl. Augustin auch auf sie Anwendung finden konnten, teils alte, in ihrer Zucht verfallene restauriert. Im Jahre 1392 war unter dem Einfluß von Florens Radewijns und Johannes Vos, durch vereinigtes Streben der Brüder des gemeinsamen Lebens und der Brüder von Windesheim das Kloster Marienborn (Fontis beatae Mariae) bei Arnhem errichtet. Es war die erste Tochter von Windesheim. Im selben Jahre entstand, auch unter Einfluß von Deventer und Windesheim, das Kloster Nieuwlicht (Novae lucis) bei Hoorn in West-Friesland und Werner Keijnkamp wurde von Windesheim gesandt, um Prior des neuen Konvents zu sein. Mit Eemstein stand Windesheim in einem sehr freundschaftlichen und brüderlichen Verhältnis. Diese vier Klöster nun haben sich 1394 oder 1395 miteinander verbunden zu einer Kongregation oder, wie man damals sagte, zu einem Kapitel. Windesheim stand an der Spitze der Kongregation, sein Prior war Prior superior, jedes Kloster sollte unter einem Prior stehen. Jährlich sollte eine allgemeine Versammlung der Prioren und Chorherren, ein allgemeines Kapitel (capitulum generale) gehalten werden, dessen Bestimmungen alle Prioren und Klöster Gehorsam leisten mußten. Die Errichtung und Einrichtung der Kongregation ist vom Papste Bonifatius IX. approbiert worden (Chron. Wind. p. 163, vgl. p. 100. Die Bulle des Papstes, datiert 16. Mai 1395 ist zu finden bei Acquoy, t. a. p. III, 303—305).

Seitdem blieb Windesheim auch bei der weiteren Ausdehnung der moderna devotio, wie der Chronist diese neue Ordensbildung nennt, der Mittelpunkt und die Pflanzschule der Prioren für die anderen Klöster. Die Anzahl der angeschlossenen Klöster mehrte sich von Jahr zu Jahr. Im Jahre 1402 waren es schon sieben, darunter auch das durch Thomas a Kempis und Johann Wessel berühmt gewordene auf dem St. Agnesberge bei Zwolle; 1407 zwölf, 1412 sechzehn und 1423 neunundzwanzig, nämlich 24 Manns- und 5 Frauenklöster. Der Chronist redet (anno 1464, vgl. Acquoy, t. a. p. I, 314) von einem octogenarius numerus (Chron. Wind. p. 213, vgl. Acquoy, t. a. p. II, 52 n. 2) der Klöster mit etwa 1000 Insassen (Chron. Wind. p. 165), 28 davon waren in diese Verbindung unter dem Priorate von Johann Vos getreten. Eine vollständige Liste von Klöstern, welche früher oder später zur Windesheimer Kongregation gehört haben, ist zu finden in dem obengenannten hervorragenden Werke von Acquoy, III, 1—232.

Einen ersten Triumph feierte die Kongregation von Windesheim, als sie eingeladen wurde zum Costnitzer Konzil. Der Prior Johann Vos erschien da mit drei Anderen und ließ sich einschreiben in der dritten Abteilung, welche dienen sollte zur Reform an Haupt und Gliedern. Vos gewann die Anerkennung dieser Versammlung und die Gunst von Martinus V. (Chron. Wind. p. 180 s.), als er die Brüder des gemeinsamen Lebens verteidigte gegen die Anklagen des Dominikaners Grabow. Gerson und d'Ailly nahmen sich ihrer Schützlinge energisch an und der Ankläger wurde zum Widerruf gezwungen. Ein zweiter Triumph war sodann der im Jahre 1435 den Klöstern von Wittenberg, auch zur Kongregation gehörend, und Windesheim von seiten des Konzils zu Basel gewordene Auftrag, die Klöster der Augustiner beiderlei Geschlechts auch in Deutschland zu zu reformieren. Namentlich aber machte Epoche der Besuch des Kardinals Nicolaus von Cusa am 21. Augustus 1451, als derselbe das Jubiläum verkündigte. Der 78jährige Willem Vornken war damals Prior, auf dessen dringendes Ansuchen er das Kloster besuchte. Die Legation des Kardinals hatte überhaupt eine neue Anregung des religiös-sittlichen Lebens in Deutschland zum Zweck und mußte deshalb mit einer Erscheinung, welche, wie diese neue Kongregation der Klöster der regulierten Chorherren, ebenfalls den Versuch machte, innerhalb der alten Formen dem religiösen Leben einen neuen Aufschwung zu geben, sich sehr freundlich berühren. Der Kardinal wurde namentlich in Sachsen und Thüringen die Veranlassung zur Klosterreformation und verschaffte so, wenn ich so sagen darf, dem Kloster Windesheim neue Kundschaft für die von ihm ausgehende reformatorische Thätigkeit. Schon seit Januar 1429 (s. Acquoy, t. a. p. I, 295) war der Windesheimer Johannes Busch dann und wann wirksam zur Reformation von Klöstern. Der Kardinal Cusanus trug nun, während er noch in Deutschland war, ihm, damals Propst von Neuwerk, und dem Doktor Paulus, Propst des St. Mauritiusklosters zu Halle, auf, alle die regulierten Klöster in ganz Sachsen, Thüringen und Meißen zu besuchen und zu reformieren nach den Statuten der Windesheimer Kongregation. Busch, welcher bei seiner Reformationsarbeit 120 Städte besucht und 6800 Meilen zurückgelegt hat, beschrieb diese Thätigkeit in einem eigenen, von Leibnitz unter den scriptores Brunsvicenses unmethodisch herausgegebenen Werke de reformatione monasteriorum quorundam Saxoniae libri IV. Die reformatorische Thätigkeit erstreckte sich sogar teilweise auf Klöster anderer Orden: der Tertiarier des hl. Franziskus, der Benediktiner u. s. w., und das Gebiet dieser Thätigkeit beschränkte sich bald nicht mehr auf Niederdeutschland, sondern erstreckte sich den Rhein herauf bis Basel, — ja am Ende des 15. Jahrhunderts dehnte das Windesheimer Kapitel seine Wirksamkeit sogar auf die Augustiner- und Benediktinerklöster in Frankreich aus. Unter diesen Umständen mehrte sich natürlich die Zahl der mit dem Windesheimer Generalkapitel verbundenen Klöster sehr rasch, aber mehr als 100 zu gleicher Zeit sind es nie gewesen. Wo Delprat redet von 120 Klöstern, thut er das denn auch ohne eine Quelle dafür anzugeben. Erst die beginnende Reformation der gesamten Kirche machte dieser Reformation der Klöster und zugleich der großen Bedeutung der Windesheimer Kongregation ein Ende. Doch erhielt sich das Kloster Windesheim selbst bis zum Ende des 16. Jahrhunderts (s. Acquoy, t. a. p. I, 83—90). Das Windesheimer Kapitel blieb noch mehr als zwei Jahrhunderte bestehen, wurde aber im Jahre 1811 aufgehoben. Der letzte Prior generalis (im Jahre 1573 ist der Titel „prior superior" verändert in „prior generalis") war Constantinus Belling, Propst von Grauhoff bei Goslar (gest. 17. Januar 1807), das letzte Kloster Frenswegen bei Nordhorn in der Grafschaft Bentheim wurde aufgehoben im Jahre 1809 (s. Acquoy, t. a. p. II, 175, 176).

Seine eigentümliche Bedeutung hat das Windesheimer Generalkapitel zunächst um

seiner Verbindung mit den Brüdern des gemeinsamen Lebens willen. Nicht nur war Windesheim eigentlich eine von diesen Brüdern ausgehende Stiftung, sondern die Verbindung blieb auch eine sehr innige und nahe — namentlich so lange Gerrit Groots unmittelbarer Nachfolger Florens Radewijns lebte. Derselbe blieb gewissermaßen auch der oberste Aufseher von Windesheim, der in allen wichtigeren Angelegenheiten zu Rate gezogen wurde, an den Beratungen des Generalkapitels teilnahm und für die Interessen des Klosters eintrat. Die Fraterhäuser und die mit Windesheim unierten Klöster waren Zweige eines und desselben Stammes, nur in verschiedener Form. Doch blieb dabei der Unterschied zwischen den Fraterhäusern und den Windesheimer Klöstern bestehen, daß diese eine Klosterreform im Sinne der modernen Devotion erstrebten, jene, unter Ablehnung einer bindenden Klosterregel und ohne Gelübde, auf Erneuerung des Lebens zu wirken, dabei aber durch das Zusammenleben ihren Gliedern Halt und Kräftigung zu geben suchten. Die freiere Form der Fraterhäuser war häufig der Durchgangspunkt zu der gebundenen des Klosters (Chron. Wind. p. 83). Im Jahre 1447 gingen sogar zwei Fraterhäuser, Albergen bei Ootmarsum und St. Martin zu Löwen, zum Orden der regulierten Chorherren über. Dieser Umstand ist in gewissem Maße für die Fraterhäuser ein günstiger gewesen, da sie um so leichter diejenigen Mitglieder los wurden, deren übertriebener Andacht die einigermaßen weltlichen Beziehungen der Brüder wenig zusagten und die daher die Stiftung in den Zustand gewöhnlicher Klöster zurückzuführen wünschten. Es ist dies aber doch wohl nur die eine Seite der Sache. Andererseits konnte die Ausdehnung der Kongegration von Windesheim doch nicht vor sich gehen, ohne eine gewisse Eifersucht in den Fraterhäusern zu erregen (vgl. z. B. Chron. Wind. p. 319). Wenn doch das eben zu den Eigentümlichkeiten der Brüder des gemeinsamen Lebens gehörte, daß sie ein freier Verein waren, so konnten sie nicht gleichgiltig dem zusehen, daß ihnen oft sehr tüchtige Kräfte durch das Kloster entzogen wurden; denn es wird sich nicht ganz leugnen lassen, daß die Form des klösterlichen Lebens eine gewisse Alterierung des ganzen Geistes, der die Gemeinschaft der Brüder des gemeinsamen Lebens erzeugte, mit sich führte. Zwar haben wir bereits gesehen, daß die Ansicht des Ordens selbst dahin ging, daß seine Aufgabe keineswegs eine übermäßige Askese sei, wie denn auch wirklich die asketischen, für die Gesundheit nachteiligen Übertreibungen etlicher Brüder zu Windesheim eine Reaktion herbeiführten (Chron. Wind. p. 276 s., 427—429), infolge welcher der Neueintretende gefragt wurde: an potest bene dormire, bene edere, bene obedire, eine Frage, die man nicht als Zeichen des Verfalls ansehen darf, da sie gethan wurde, „weil diese drei Punkte die Grundlage bilden der Beharrlichkeit im Klosterleben, und man dazu nicht tauglich ist, wenn nur eine dieser drei fehlt" (Chron. Wind. p. 277); zwar hat ferner der Orden auch weiterhin darauf gehalten, daß nur die drei substantialia des Mönchsgelübdes: Armut, Keuschheit und Gehorsam, beobachtet werden, während im übrigen der Einzelne für seine Askese Freiheit genießen sollte, und es hing wohl mit diesem Mangel an excentrischer Devotion zusammen, daß die Glieder dieser Klöster nicht von Wundern ihrer Ordensgenossen zu reden wußten, und der Chronist sich veranlaßt sieht zu einer ausführlichen Erörterung darüber, warum die Brüder von Windesheim nicht auch Wunder gethan (Chron. Wind. p. 629 ss.); aber dennoch nahm mönchische Beschränktheit offenbar mehr und mehr überhand. Es ist das deutlich zu sehen aus der Art, wie der Chronist von reinen Äußerlichkeiten, Kleidung, Art des Gesanges u. s. w. als den wichtigsten Angelegenheiten berichtet. Es mußte durch Entfaltung der Konsequenzen des Mönchtums notwendig eine gewisse Lockerung des Verhältnisses zu den Fraterhäusern sich ergeben, eine um so größere, je mehr das Windesheimer Kapitel an Ausdehnung und damit an selbstständiger Bedeutung gewann. — Ihre Entstehung aus der Genossenschaft Gerrit Groots verleugneten ferner die Mönche von Windesheim auch darin anfangs nicht, daß sie sich vorzüglich mit der Anfertigung von Abschriften befaßten. Der Zweck war, dadurch in den Besitz zu kommen von Chorbüchern und Bibliotheken zu eigenem Gebrauch. Nur bisweilen, wenn ein Kloster noch arm war, verkaufte man Abschriften, welche man angefertigt hatte. Der Chronist erzählt (Chron. Wind. p. 103 ss.) von den Bemühungen seiner Ordensgenossen um einen korrekten Bibeltext und um Herstellung guter Abschriften der Kirchenväter, namentlich Augustins, und einzelne Brüder werden von ihm wegen ihrer guten Handschrift und ihres Fleißes im Abschreiben gerühmt. Aber während in den Fraterhäusern mehr und mehr ein selbstständiger litterarischer Zweck dabei sich geltend machte, wurde die Thätigkeit des Abschreibens in den Klöstern des Kapitels immer ausschließlicher asketischen Zwecken dienstbar, und damit verlor dieser Dienst überhaupt an Wert. Durch das Zusammenbringen ansehnlicher Klosterbibliotheken haben sie jedoch den

folgenden Geschlechtern einen großen Dienst gethan. — Der Chronist hebt nicht nur den schönen Zug hervor, daß die Brüder in ihren Geschäften überhaupt alternierten, sondern als ein Zeichen besonderer Frömmigkeit rühmt er die Bereitwilligkeit sämtlicher Brüder zu Handarbeiten, und in einigen Klöstern des Kapitels überwog merkantilische Thätigkeit (vgl. Acquoy, t. a. p. II, 182—185). Trotzdem außer dem Abschreiben der Bücher auch hier und da pädagogische Thätigkeit geübt wurde in einzelnen Klöstern des Kapitels, waren die von den Brüdern errichteten Kloster- und sog. lateinischen Schulen von überwiegend kirchlichem Charakter und also von geringer wissenschaftlicher Bedeutung. Die Beschäftigung mit der hl. Schrift und den älteren Kirchenlehrern bleibt zwar ein Zeichen einer gewissen reformatorischen Gesinnung, wie denn ja auch Groots biblische Predigtweise in der That den kirchlichen Machthabern zum Anstoß gereichte, aber von Differenzen mit dem kirchlichen Dogma ist doch nirgends die Rede, und wie schon die Brüder des gemeinsamen Lebens trotz aller Verfolgung durch die Hierarchie sich von der Hingabe an dieselbe nicht abbringen ließen, so war der Gehorsam auch gegen die kirchlichen Oberen, namentlich gegen den Papst, ein hoher Ruhm Windesheims. Als nach dem Tode des für Windesheim und seine litterarischen Bestrebungen sehr günstig gesinnten Bischofs von Utrecht, Frederik van Blankenheim, über die Besetzung des Bistums Streitigkeiten sich erhoben zwischen dem gesetzmäßig gewählten, aber vom Papste nicht bestätigten Rudolf van Diepholt und dem nicht erwählten aber vom Papste ernannten und konfirmierten Zweder van Kuilenburg, ließen sich die Mönche von Windesheim und vom St. Agnesberg lieber auf einige Zeit verjagen, als daß sie dem von Martinus V. gesprochenen Interdikt zuwider ihren Gottesdienst hielten (Chron. Wind. p. 139 ss.). Die Anerkennung von seiten eines Nicolaus von Cusa und gar von seiten der Konzilien berichtet der Chronist mit sichtlichem Stolze.

Die reformatorische Wirksamkeit des Windesheimer Kapitels bewegte sich so durchaus in den Formen und Gedanken der mittelalterlichen Kirche; sie blieb nur darauf gerichtet, die Sittlichkeit zu befördern und die alte Klosterzucht wieder herzustellen durch Herabsetzung der asketischen Forderungen auf ein erträgliches Maß, ganz entsprechend der nüchternen holländischen Sinnesweise. Indem die Bewegung in eine in letzter Beziehung natürlich doch völlig unzureichende Klosterreform verlief, blieb sie für die Kirche im ganzen unfruchtbar. Waren bei den Männern, welche den Impuls zu den Fraterhäusern und mittelbar zu der Klosterstiftung gegeben hatten, die beiden für eine kirchliche Reform nötigen Elemente: religiöses und kirchliches Interesse einerseits und Sinn für die neue Bildung andererseits, einigermaßen vereinigt, so trennten sich diese Elemente wieder in der Scheidung der Fraterhäuser und der Klöster, — sie trennten sich, weil sie von Anfang nicht innerlich sich durchdrangen in den Urhebern. Die Kirche war darauf angewiesen, für ihre Schäden noch andere Helfer gewaltigerer Art zu erwarten. Zwar hat die Windesheimer Kongregation von der Seite her vorbereitend gearbeitet, so daß etliche ihrer Glieder die Römische Kirche verließen und zu den Lutheranern, Wiedertäufern oder Calvinisten übergingen; die Kongregation selber widersetzte sich sehr entschieden der Reformation des 16. Jahrhunderts. Sie nahm dann auch im Jahre 1527 in ihre Constitutiones (s. über die Constitutiones oder Statuta Acquoy, t. a. p. I, 206 n. 3) das Verbot auf: „Libros quoque Lutheri eiusdem sequacium legere aut penes se detinere aut custodire, nemo praesumat sub pena carceris". Bis zu ihrer Aufhebung ist sie treu geblieben der Kirche, welcher sie im Mittelalter getreu und segensreich gedient hat. (**Herm. Schmidt †**) **S. D. van Veen.**

Winer, Johann Georg Benedikt, gest. 1858. — W. Schmidt, Zum Gedächtnis D. G. B. Winers. Beitr. z. sächs. KG. III, 1885, S. 25 ff.; v. Dobschütz AdB Bd 43 S. 425 ff.

Winer, den 13. April 1789 geboren, war der Sohn eines Bürgers und Bäckermeisters zu Leipzig, Joh. George Wiener (sic), eines Mannes, der in wissenschaftlicher Lektüre seine Erholung fand und eine gewählte Bibliothek besaß. Er verlor früh seine fromme Mutter und den Vater; des verwaisten Knaben nahm sich eine alte Tante an; aber auch sie starb zu einer Zeit, da er ihrer Fürsorge noch sehr bedurfte; er mußte sich nicht nur manche Entbehrungen gefallen lassen, sondern zu Zeiten förmlich darben. Als er 1809 das St. Nicolai-Gymnasium in Leipzig verließ, legten seine Lehrer in das Maturitätszeugnis ehrenvolle Worte über den abgehenden Schüler nieder. Als Student vereinigte er sich mit strebsamen Kameraden zu gemeinsamen Arbeiten, nahm an wissenschaftlichen Wettkämpfen Anteil, und erteilte anderen, sogar älteren Studierenden, Unter-

richt im Hebräischen. Er beschränkte sich nicht auf das theologische Gebiet, sondern widmete sich mit Eifer zugleich der klassischen Philologie, als Hörer Gottfried Hermanns, und der orientalischen Sprachwissenschaft, als Schüler Ernst Friedrich Karl Rosenmüllers. Den Beruf eines praktischen Geistlichen scheint er nie ernstlich ins Auge gefaßt zu haben. Er bereitete sich schon frühe auf die Laufbahn eines Universitätslehrers vor. 5

Winer promovierte zum Doktor der Philosophie und betrat nun die akademische Laufbahn, indem er am 17. Dezember 1817 nach damaliger Ordnung der Leipziger Universität sich als Dozent der Philosophie habilitierte durch Verteidigung einer Abhandlung: **De versionis pentateuchi samaritanae indole.** Auf dem Titel dieser Schrift kürzte er den väterlichen Namen Wiener und schrieb sich seitdem stets Winer. Vorlesungen hat 10 er erstmals im Sommerhalbjahr 1818 gehalten. Schon im nächsten Jahre wurde er zum außerordentlichen Professor der Theologie befördert, und als Kustos an der Universitätsbibliothek angestellt; Halle und Rostock erteilten ihm die theologische Doktorwürde. Im Jahre 1823 wurde er als ordentlicher Professor nach Erlangen berufen auf den Lehrstuhl des verstorbenen Bertholdt. Einen Ruf nach Jena lehnte er 1826 ab. Als 15 er aber 1832 an die heimatliche Universität zurückgerufen wurde, folgte er, inzwischen zum Kirchenrat ernannt, diesem Ruf, und blieb von da an der Leipziger Universität treu; 1845 wurde er zum Domherrn des Hochstifts Meißen ernannt.

Vom Jahre 1818 an hat Winer 40 Jahre lang als Universitätslehrer gearbeitet. Seine akademische Thätigkeit war stets von glücklichem Erfolg begleitet. Er behandelte, 20 neben theologischer Methodologie die mannigfaltigsten Gegenstände, sowohl aus dem Gebiete der exegetischen als aus dem der systematischen, ja selbst aus dem der praktischen Theologie; in Hinsicht der historischen Theologie beschränkte er sich auf die Geschichte der theologischen Wissenschaften. Was die Studierenden an ihm schätzten, war nicht allein die umfassende und gründliche Gelehrsamkeit, sondern auch der vollkommen freie Vortrag, 25 der klare treffende Ausdruck und das sittliche Pathos, die religiöse Gesinnung, der ernste Charakter, welcher ungeschminkt und ungesucht, aber nur desto eindrucksvoller hervortrat. Seinen Schülern sind insbesondere unvergeßlich geblieben die Anreden, welche Winer bei Eröffnung oder am Schluß seiner Vorlesungen zu halten pflegte, Ansprachen, in denen er zu wahrhaft rednerischem Schwung sich erhob, und die Ereignisse in Welt und Kirche 30 mit echt prophetischem Blick überschaute. Wer den Mann nur litterarisch kennt, stellt sich kaum vor, wie tiefgehend und fruchtbar erziehend seine sittlich-religiöse, seine christlich-kirchliche Einwirkung auf die studierende Jugend gewesen ist. Denn seine schriftstellerische Thätigkeit, so bewundernswert sie durch Umfang und Gründlichkeit ist, hat doch vorwiegend einen scientifischen Charakter, während der sittlich erhebende, erneuernde, be- 35 geisternde Zug darin zwar nirgends fehlt, aber mehr in den Hintergrund tritt. Seine litterarische Thätigkeit war, was die Gegenstände betrifft, zum größten Teil der biblischen Wissenschaft gewidmet. Nur ein kleiner Teil gehört dem Gebiete der Symbolik an, vor allem seine „Komparative Darstellung", 1824, 2. Aufl. 1837, 4. von D. Ewald besorgt 1882, dann seine Ausgabe der Augsburgischen Konfession mit Anmerkungen, 1825; 40 endlich seine beiden Programme von 1852 und 1853 über den Begriff der Kirche in den Symbolen. In das litterarische und bibliographische Fach schlägt sein „Handbuch der theologischen Litteratur" ein, welches zuerst 1821 erschien, in der 3. Auflage 1838—1840 bis auf 2 Bände angewachsen ist, wozu noch ein Ergänzungsheft 1842 herauskam, ein Erzeugnis emsigen Fleißes, vorzüglich durch die biographischen Notizen über die Schrift- 45 steller wertvoll. Allein der Mittelpunkt aller schriftstellerischen Thätigkeit Winers war, wie gesagt, die Bibel. Auf sie bezogen sich nicht nur weitaus die meisten seiner Arbeiten, sondern auch das bahnbrechendste, verdienstlichste und bleibendste, was Winer in der Theologie geleistet hat, gehört der biblischen Wissenschaft an. Auf diesem unendlich weiten Felde waren es jedoch nur einige besondere Teile, denen er seine konzentrierteste Kraft 50 zuwandte. Er hat z. B. die „biblische Theologie" nicht eigens seinen Forschungen unterzogen, sondern nur gelegentlich gestreift; der Textkritik hat er gleichfalls nur im Vorübergehen seine Aufmerksamkeit gewidmet; für Untersuchungen der sog. höheren Kritik scheint er wenig Neigung in sich verspürt zu haben, wenigstens hat er litterarisch bloß einige äußere Zeugnisse seiner Forschung unterworfen, z. B. die Frage, ob Justin der Märtyrer 55 die kanonischen Evangelien gekannt und benutzt habe. Dagegen hat er, was die isagogischen Wissenschaften betrifft, mehrere Punkte in der Geschichte der Übersetzungen des ATs in Dissertationen beleuchtet, z. B. den Charakter der samaritanischen Übersetzung des Pentateuchs, den Wert der chaldäischen Paraphrasen, namentlich der des Onkelos und des Pseudo-Jonathan. Am meisten hat ihn beschäftigt die Bibelauslegung selbst, um die er 60

teils durch Bearbeitung einzelner Schriften beziehentlich Stellen, teils durch Förderung der biblischen Sprachstudien und Realstudien sich verdient gemacht hat. Winers exegetische Werke sind, in Betracht, daß er sein Leben wesentlich der biblischen Wissenschaft gewidmet und als akademischer Lehrer alle Bücher des NTs mündlich erklärt hat, dem Umfange nach nicht sehr beträchtlich. Denn er hat ein einziges Buch zusammenhängend und vollständig erklärt, den Galaterbrief, den er mit lateinischer Übersetzung und Anmerkungen herausgab, 3. Aufl. 1829, 4. 1859. Sonst hatte er immer nur einzelne Stellen, wie 2 Ko 10, 1—12; Gal 3; 1 Pt 1, 12 u. dgl. in Abhandlungen bearbeitet. Namentlich hatten für ihn Erörterungen über Fragen realer Art aus der biblischen Geschichte vorzügliche Anziehungskraft, z. B. über die Eroberung von Tyrus durch Nebukadnezar, Dissert. 1848; über das *δεῖπνον* Jesu mit seinen Jüngern, Jo 13, ob dasselbe ein Passahmahl gewesen, 1845; über die Frage, ob bei der Kreuzigung auch die Füße des Hinzurichtenden angenagelt zu werden pflegten, 1845, u. s. w. Hat Winer in solchen Dissertationen einzelne Fragen aus dem Gebiete der biblischen Geschichte und Altertümer seiner Untersuchung unterworfen, so ist sein „Biblisches Realwörterbuch" ein umfassendes Handbuch biblischer Realkenntnisse, nicht in systematischer, sondern in alphabetischer Anordnung. Er gab dasselbe 1820 in einem Bande heraus; es erschien in zweiter Auflage, umgearbeitet und zu zwei Bänden erweitert, 1833 und 1838: die dritte, namhaft bereicherte und vervollständigte Ausgabe ist 1847 u. f. erschienen; ein Werk unendlichen Fleißes, das als reichhaltige und durch Gediegenheit der gelehrten Forschung ausgezeichnete Fundgrube historischen, geographischen, archäologischen und naturwissenschaftlichen Wissens den biblischen Studien ungemein genützt hat.

Unstreitig von noch größerer Bedeutung für die biblische Wissenschaft waren Winers mannigfaltige Arbeiten auf dem sprachlichen Gebiete; sie umfaßten teils den Wortschatz, teils die Grammatik für das A wie für das NT. Was das AT betrifft, so hat er grammatisch mit Vorliebe das Chaldäische bearbeitet durch seine Grammatik des biblischen und targumischen Chaldäismus, 1824, 2. Auflage 1842, wozu er 1825 ein chaldäisches Lesebuch herausgab; während er lexikographisch 1826 erst eine Probe (specimen lexici hebr.), sodann mit Zugrundelegung und Umarbeitung des Simonis-Eichhornschen Handwörterbuches der hebräischen und chaldäischen Sprache (1828) ein vollständiges Werk erscheinen ließ. Aber die Krone aller seiner sprachlichen Werke im Dienste der biblischen Wissenschaft ist ohne Zweifel Winers „Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms als sichere Grundlage der neutestamentlichen Exegese bearbeitet"; ein Buch, das zuerst 1822, letztmals von seiner Hand in der 6. Auflage 1855 erschienen ist; die 7. Auflage 1867 besorgte Lünemann, die 8. Schmiedel 1894. Das Buch wurde 1825 ins Englische, 1827 ins Schwedische übersetzt. In welchem Maße dieses Werk Epoche macht, das läßt sich nur dann ermessen, wenn man den Stand der Einsicht in die neutestamentliche Sprache vor Winer und nach seiner Leistung ins Auge faßt. Es ist merkwürdig, wie lange es angestanden hat, auch noch nach der Reformation, bis man an eine Grammatik der neutestamentlichen Sprache dachte. Mit sehr geringen Ausnahmen begnügte man sich lediglich mit vereinzelten Erörterungen über den Stil des NTs. Es waren vorzugsweise reformierte Theologen, vorzüglich der niederländischen, dann auch der anglikanischen Kirche, welche Untersuchungen dieser Art anstellten. Die beiden bedeutendsten Männer, welche den Gedanken einer neutestamentlichen Grammatik faßten und denselben zu verwirklichen suchten, sind ebenfalls Reformierte gewesen, beide nicht Theologen, sondern Philologen, nämlich der Niederländer Georg Pasor, dessen „griechische Grammatik des NTs" nach seinem Tode (1655) herauskam, und der Schweizer Kaspar Wyß zu Zürich, der eine „Dialectologia sacra" 1650 erscheinen ließ. Die einzige Grammatik des NTs, welche im 19. Jahrhundert, vor Winers Werk, an den Tag trat, war den Leistungen Pasors gegenüber ein Rückschritt: die hebräisch-griechische Grammatik von Haab, aus der Storrschen Schule, 1815. Winers unsterbliches Verdienst ist es, daß er den vagen Voraussetzungen von hebraisierendem Sprachcharakter des NTs ein Ende gemacht, die unendliche Willkür der Auslegung, welche Jahrzehnte lang förmlich in ein System gebracht und mit dem Schein der Wissenschaft umgeben worden war, im Prinzip überwunden hat. Diesen entscheidenden Sieg hat er aber dadurch erkämpft, daß er die Gesetzmäßigkeit des griechischen Sprachbaues sowohl in den Formen als in der Satzfügung neutestamentlicher Sprache nachwies, und das mittels rationaler Sprachforschung, welche er von dem Gebiete der klassischen Gräcität auf das Feld der biblischen Gräcität übertrug, nachdem sie dort durch Gottfried Hermann begründet worden war. Das scheint eine lediglich scientifische Arbeit gewesen zu sein; und doch lag ihr ein wahrhaft sittliches und religiöses Motiv zu Grunde:

der gewissenhafte Ernst, womit Winer die Wahrheit suchte, die reine Wahrheit und die volle Wahrheit; nicht weniger aber die fromme Ehrerbietung vor der hl. Schrift, mit welcher er das Spiel ungebundener Willkür der Auslegung schlechterdings nicht zu vereinigen wußte. Diese Arbeit Winers, von Ehrfurcht gegen die Bibel und ernster Wahrheitsliebe beseelt, hat reiche Früchte getragen. Wenn die Auslegung der Schrift aus dem ungebundenen Wesen in geordnete Bahnen eingelenkt hat, wenn sie gegenüber der ehemaligen Flachheit gelernt hat, tiefer zu graben und höher zu steigen, wenn sie im Vergleich mit dem früheren Subjektivismus und dem Individualismus eine unbefangenere und objektivere geworden ist: so ist diese Errungenschaft nicht zum geringsten Teil ein Verdienst Winers; und dieses Verdienstes eingedenk zu bleiben, ist eine Pflicht. — Je fruchtbarer für die Wissenschaft Winers Studien über die neutestamentliche Grammatik gewesen sind, um so mehr ist es zu beklagen, daß es ihm nicht vergönnt war, gleichermaßen auch den neutestamentlichen Sprachschatz zu beleuchten. Er hat im nächsten Jahre nach dem ersten Erscheinen seiner neutestamentlichen Grammatik einen „Beitrag zur Verbesserung der neutestamentlichen Lexikographie“, 1823, geliefert, und hat zu einem Lexikon des NTs reiche Sammlungen und Vorarbeiten angelegt; nicht leicht hätte jemand die zu einem solchen Werke erforderlichen Eigenschaften in höherem Maße, als Winer, in sich vereinigt: allein zur Ausführung ist es nicht gekommen. Früher, als man für die Universität, für Wissenschaft und Kirche hätte wünschen mögen, neigte sich sein Lebenstag: sein Augenlicht nahm in den letzten fünf Jahren ab; im Winterhalbjahr 1857/58 hielt er die letzte Vorlesung über die dogmatischen und ethischen Grundsätze des Protestantismus und des Katholicismus. Nach sechstägigem schwerem Kampfe, in welchem seine treue Lebensgefährtin, Adeline, geb. Ritter, die Pflegetochter Gotthilf Heinrich Schuberts, bis zum Ende pflegend und betend ihm zur Seite stand, ist er am 12. Mai 1858, den Tag vor Himmelfahrt, sanft entschlafen. (**G. Lechler †**).

Winkeler. — Litteratur: Tim. Wilh. Röhrich, Die Gottesfreunde und die Winkeler am Oberrhein, ZhTh X (1840), 1. Heft, S. 118 ff.; ders., Mitteilungen aus der Geschichte der evang. Kirche des Elsaß I, Straßburg 1855, S. 38 ff.; K. Schmidt, Ueber die Sekten zu Straßburg im Mittelalter, ZhTh X (1840), 3. Heft, S. 31 ff.; K. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation I, Gotha 1866, S. 312; G. F. Ochsenbein, Aus dem schweizerischen Volksleben des 15. Jahrhunderts, Bern 1881; Herm. Haupt, Die religiösen Sekten in Franken vor der Reformation, Würzburg 1882; ders., Waldensertum und Inquisition im südöstlichen Deutschland, Freiburg 1890 (= Deutsche Zeitschr. f. Geschichtswissenschaft 1. u. 3. Bd); ders., Husitische Propaganda in Deutschland: Hist. Taschenbuch, 6. Folge, VII (1888); Ludwig Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien, Leipzig 1885; ders., Johann v. Staupitz und die Anfänge der Reformation, Leipzig 1888; K. Müller, Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen, Gotha 1886 (= ThStK 1886, S. 665 ff.; 1887, S. 45 ff.); Wilh. Möller, Lehrbuch der Kirchengeschichte II, 2. Aufl., Freiburg und Leipzig 1893, S. 545 ff.; Joh. Heinr. Kurtz, Lehrbuch der Kirchengeschichte, 1. Bd 2. Abt., 13. Aufl., besorgt von N. Bonwetsch, Leipzig 1899, S. 364 ff.; Jung, Friedrich Reiser: Timotheus, 2. Bd (1822), S. 37 ff.; Wilh. Böhm, Friedrich Reisers Reformation des Kaisers Sigmund, Leipzig 1876.

Winkeler ist eine vor allem in Straßburg und wohl auch in benachbarten Gegenden sich findende Bezeichnung der Waldenser (s. d. Art.) und zunächst der waldensischen Wanderprediger. Sie ist uns lediglich durch eine um 1840 im alten Kirchenarchive in Straßburg aufgefundene und von Röhrich (Mitteilungen S. 38—77) herausgegebene Urkunde überliefert, die die Akten eines um 1400 in Straßburg abgehaltenen Waldenserprozesses enthält und die Aufschrift trägt: „Secta hereticorum“, neben die eine spätere Hand „die Winkeler“ geschrieben hat. Obgleich man von Anfang an den waldensischen Charakter der hier erscheinenden Sekte erkannte, hat man doch lange gezaudert sie einfach Waldenser zu nennen, hat vielmehr zunächst eine besondere „stille Gemeinde“ in ihr vermutet, deren „Ansichten mit denen der Waldenser übereinstimmten“ (Röhrich: ZhTh X, 1. Heft, S. 144) oder doch „auf diese sich durchaus zurückführen ließen“ (a. a. O. 3. Heft, S. 70; vgl. auch Kurtz, Lehrb. der Kirchengesch., 1. Bd 2. Abt., 9. Aufl., Leipzig 1885, S. 308). Erst nachdem die Quellen über die deutschen Waldenser um die Wende des 14. und 15. Jahrhunderts mehr und mehr erschlossen sind, und sich herausgestellt hat, daß „in dem Material, das uns über die Winkeler zur Verfügung steht, auch nicht ein Zug sich findet, der sich nicht auch sonst für die deutschen Waldenser jener Zeit belegen ließe“ (Müller, Die Waldenser, S. 165: ThStK S. 139), hat man die Winkeler einfach für Waldenser erklärt. Aus einer Notiz bei Ochsenbein, Aus dem schweiz. Volksleben (S. 328; vgl. Müller, Waldenser, S. 166), wo eine Anhängerin der Waldenserprediger

eine andere Frau beleidigt zurückweist, die von ihren Predigern sagt, daß sie „in den Winkeln und im Geheimen predigten", und ihr erwidert, „es seien keine Winkelprediger", läßt sich vermuten, daß der Name Winkeler ein Spottname ist, den man zunächst den Waldenserpredigern und dann auch ihren Anhängern beigelegt hat. Die Urkunde selbst bietet für diese Übertragung freilich kaum einen Anhaltspunkt, doch dürfte die spätere Hinzufügung zur Überschrift „Secta hereticorum" kaum anders sich erklären lassen.

32 Anhänger der Waldenserprediger wurden damals um 1400 in Straßburg gefänglich eingezogen und gestanden auf der Folter, daß sie der Ketzerei schuldig seien; daß sie das aber früher schon den Priestern gebeichtet und dafür Buße und Absolution empfangen hätten. Sie wurden dann — entgegen dem Verlangen der Dominikaner, die sie alle unverhört verbrennen wollten, — nur mit Verbannung bestraft und, die einen für längere, die anderen für kürzere Zeit, aus der Stadt verwiesen, weil sie diese „in ein bößen ruff bracht". Aus dieser Schonung erklärt sich, daß in Straßburg eine waldensische Gemeinde bestehen blieb, bei der wir später Friedrich Reiser (geb. 1401 im Dorfe Deutach bei Donauwörth, daher auch Tunauwer oder Danuvius genannt, längere Jahre in Heilsbronn bei Ansbach, dann in Landskron und in Heroldsberg bei Nürnberg, meistens auf Wanderzügen begriffen) finden, einen der bekanntesten Waldenserprediger jener Tage, der vor allem die Vereinigung der Waldenser mit den Husiten sich zur Aufgabe machte, und in dem Böhm sogar den Verfasser der anonymen Reformatio Sigismundi vermutet hat, die aber neuerdings wohl mit mehr Recht dem Augsburger Stadtschreiber Valentin Eber zugeschrieben wird. Reiser, der sich „Fridericus, Dei gratia Episcopus fidelium in Romana ecclesia, donationem Constantini spernentium" nannte, was Jakob Wimpfeling (Germania; deutsche Ausgabe von Ernst Martin, Straßburg 1885, S. 72 und 117 Anm. 52) vor allem als Grund seiner Verurteilung angibt, wurde 1458 mit vielen Anhängern und Anhängerinnen verbrannt; vor allem ging mit ihm in den Tod seine treue Begleiterin und Freundin Anna Weiler aus Franken, in einem Briefe Geilers von Kaisersberg an Wimpfeling aus dem Jahre 1497, der die Angelegenheit behandelt (a. a. O. S. 117), Barbara genannt; seine Richter waren der straßburgische Inquisitor Johannes Wegrauf (bei Geiler: Joh. Wolfhard) und Johannes Crutzer (vgl. Böhm, Friedr. Reisers Reform. des Kaisers Sigm., bes. S. 78 ff.; Haupt, Die religiösen Sekten, S. 44 ff.; Keller, Die Reformation, S. 261 ff. u. oben Bd XX S. 831,36). **Ferdinand Cohrs.**

Wirz, J. J. s. d. Art. Nazarener Bd XIII S. 674.

Wiseman, Nikolaus, Kardinal und römischer Erzbischof von Westminster, gest. 1865. — Litteratur über ihn: Wilfr. Ward, Life of W. 1897, 2 Bde, Charl. Kent, Personal Recollections of Cardinal W.; Brady, Episcopal Succession, 1877; III, 369 ff.; White, Life of Card. W.; Lord Houghtons Monographs, 1873, S. 69 ff.; Men of the Time (5th ed.) 1862; vgl. auch in Rob. Brownings Men and Women, 1855 den Artikel Bishop Blougram's Apology; Annual Reg. 1865, II, 217; Times vom 16. Februar 1865; McCarthy, Hist. of our own Times, London 1879, II; Encyclop. Brit. XXI; Sidney Lee, Dict. of Nat. Biography LXII.

Nicholas Patrick Stephen W. wurde am 2. August 1802 in Sevilla geboren. Sein Vater, ein irischer Katholik, aus einer alten, vornehmen Familie stammend, betrieb in Waterford (Irland) und zugleich in Sevilla ein schwunghaftes Weingeschäft. Seine Mutter, Xaviera Strange, aus alter, gleichfalls katholischer Familie, die unter Cromwell aller ihrer Güter in Irland beraubt worden war, kehrte bald nach seiner Geburt nach Waterford zurück, um ihm eine britisch-katholische Erziehung zu geben. So gehörte W., nach Charakter und persönlichem Auftreten von ausgeprägtem englischen Typus, nach Abkunft, Geburt und auch Erziehung drei katholischen Ländern, Spanien, Irland und Italien an. Nachdem er im (röm.-kath.) St. Cuthbert College in Usham bei Durham seine grammatischen Studien beendet und sich für den geistlichen Stand entschieden hatte, wurde er, 16 Jahre alt, nach Rom geschickt und trat hier mit fünf andern jungen Engländern in das von Pius VIII. eben wieder eröffnete Collegium Anglorum ein. Unter bedeutungsvollen Auspicien: am 24. Dezember 1818 hatten die sechs Ushamer Jünglinge, als „die Hoffnung Englands", die Ehre, im Quirinal dem Papste vorgestellt zu werden. Nach einem Jahre schon wurde W. abermals vor den Papst zu einer Predigt befohlen, als einer „der hoffnungsreichen Apostel eines künftigen Kreuzzuges gegen das ketzerische England". So drängen sich die Autoritätsstimmen früh in sein junges Werden; die Berufswege werden ihm wie einem Unfreien vorgezeichnet. Unter den Ein-

drücken der ewigen Stadt verklären sich aber in der Seele des Jünglings die harten Lichter des Muß in das vor ihm aufleuchtende Lebensideal, aus dem Boden der glorreichen Familienerinnerungen strömt in sein aufgeschlossenes Herz die freudige Begeisterung für den kirchlichen Beruf, und das stolze Selbstbewußtsein, mit dem das päpstliche Rom seinen Diener zu erfüllen verstand, erhebt seinen Willen und seine Kraft. Die Königin der Städte, die Weltherrscherin war ihm das päpstliche Rom, das in einem ungeheuern Kräfteverbrauch jedem seiner Arbeiter die Stelle gab, die seiner Kraft entsprach, und wo die Intensität des inneren Schauens, an der lapidaren Sprache der Umwelt verschärft, in ihm die Vision der eigenen zukünftigen Größe aufsteigen ließ.

In dem Röm. Archigymnasium della Sapienza warf er sich außer der Theologie auf die orientalischen Sprachen, gewann mehrere Preise, disputierte sich, 22jährig, zum Dr. theol. und wurde am 23. Januar 1825 als Diakon, am 19. März als Priester ordiniert. Auf Grund seiner aus den syrischen Handschriften des Vatikans herausgegebenen Horae Syriacae wurde ihm vom Papst die Verwaltung der beiden orientalischen Professuren an der Sapienza übertragen, gleichzeitig mit dem Vizedirektoriat des Engl. Colleges. Um diese Zeit litt er unter religiösen Zweifeln, wie er selbst berichtet, unter „der schwersten Versuchung seines Lebens, den giftigen Eingebungen eines teuflischen Unglaubens"; doch überwand er den Feind in kurzer Zeit. Nachdem er 1829 das Rektorat des Engl. Colleges, das er zwölf Jahre verwaltete, überkommen hatte, ernannte ihn Leo XII. zum englischen Prediger in Rom; als solcher gewann er den Zutritt in die vornehme Gesellschaft der Hauptstadt und wurde von den Fremden häufig aufgesucht. Auch Newman und Froude kamen zu ihm unter dem Eindrucke der Oxforder Vorgänge 1833 (vgl. oben Bd XIV unter Newman) und suchten seinen Rat (vgl. Ch. Kent 244). In den Fasten 1835 hielt er im Palazzo Odescalchi eine Reihe Vorlesungen, die die Beziehungen der Wissenschaft zur Offenbarungsreligion auf den herkömmlichen orthodoxen Linien erörterten (On the Connection between Science and Revealed Religion, 1836 in zwei Bänden gedruckt und 1843 in Migne, Démonstrations Évangéliques französisch erschienen).

Als die Nachrichten von den Rom zustrebenden Entwickelungen der Traktarianer ermutigender wurden, kehrte W. nach England zurück. Die römischen Hoffnungen liefen in klar vorgezeichneter Richtung; aber der englische Katholicismus bedurfte bei der religiösen Hochspannung eines klugen Mannes, der die Fäden in der Hand hielt. Dies wurde W.s Mission: die Kraft der katholischen Glaubensgenossen zu stärken, ihren Anteil am öffentlichen Leben zurückzufordern, als katholischer Kleriker in der Gesellschaft eine Stellung und als Anwalt der römischen Sache Einfluß auf die in der Staatskirche seit 1833 eingetretenen Wandlungen zu gewinnen.

Den ersten Schritt in die englische Öffentlichkeit that er gleich nach seiner Rückkehr durch einen Vortragskursus, den er in der sardinischen Gesandtschaftskapelle (On the Principal Doctrines and Practices of the Catholic Church, London 1835) hielt. Hatte er mit diesem die Aufmerksamkeit der engeren, hohen Kreise auf sich gezogen, so versuchte er durch die in Verbindung mit Dan. O'Connell und M. Jos. Quin im Mai 1836 gegründete, in vornehmen Formen gehaltene Dublin Review mit der gebildeten katholischen Allgemeinheit sich eine Verbindung zu schaffen. Gleich die ersten Aufsätze waren vielmehr auf Kampf als Aufklärung gestimmt. Auch an dem römischen Jahrbuch, dem Catholic Directory und dem London Tablet, die in die breiten Massen eine mehr volkstümliche Propaganda trugen, hatte er Anteil. Und zweifellos verdankt Rom seiner klugen Ausnutzung der Oxforder Ideen einen Teil der damaligen Konvertiten. Daß System in seinen Unternehmungen war, die mit zunehmender Klarheit auf ganz bestimmte Ziele gingen, unterlag keinem Zweifel mehr. Ein Mann von Unternehmungsgeist, von Ehrgeiz und diplomatischem Geschick, mit den wissenschaftlichen Problemen seiner Kirche wohlvertraut und von Skrupeln nicht belästigt, hatte er wie über Nacht in der Kampfstellung der beiden Kirchen zwar nicht die leitende, aber doch eine einflußreiche Stellung gewonnen.

Im Oktober 1836 nach Rom zurückgekehrt, setzte er beim Papste Gregor XVI. die Verdoppelung der Zahl der apostolischen Vikare in England (von vier auf acht) durch, wurde 1840 zum Koadjutor des Bischofs Walsh, der über den Midland District gesetzt war, und am 8. Juni zum Bischof von Melipotamus i. p. und zum Vorsteher des Oscott College bei Birmingham ernannt. Im September 1846 hierher zurückgekehrt, entfaltete der nun zu kirchlichen Ehren gelangte Mann, die öffentliche Aufmerksamkeit jetzt eher vermeidend als suchend, eine bis weithin in die anglikanischen Kreise reichende Propaganda.

Er gründete Vereine zur Verbreitung katholischer Schriften (Metropolitan Tract Society) und zur Ausstattung katholischer Kirchen und Krankenhäuser und war unausgesetzt litterarisch thätig. Immer mit dem Blick auf die traktarianischen Entwickelungen. „Den ersten wirklichen Schlag von römischer Seite“ führte er, wie Newman zugiebt, in seinem Aufsatz über Augustin und die Donatisten in der Dublin Review. „Jede Institution“, sagte er in einer Predigt in Derby, „hat ihr natürliches Wachstum, und die römische Position unterscheidet sich in nichts Wesentlichem von der anglikanischen, die Newman im ‚Essay on Development‘ vertritt“.

Nicht minder energisch als diese auflösenden Tendenzen waren seine Bemühungen um die straffere Organisation des englischen Katholicismus. Als er 1849 nach Walsh' Tode zu dessen Nachfolger in London ernannt worden war, wurde auf einmal klar, daß nicht der Bischof, sondern sein Koadjutor die Seele dieser allgemeinen Vorwärtsbewegung Roms gewesen war. Schon zwei Jahre vorher hatte er, in der richtigen Erkenntnis, daß die von Newman und Pusey vertretenen Anschauungen an den Lebensnerv der englischen Kirche griffen, dem Papste den Gedanken an eine Wiederherstellung der römischen Hierarchie in England nahegelegt; aus dem Hochkommen des Liberalismus, dessen kirchliches Programm von der Idee der Toleranz beherrscht war, sowie der Emanzipations- und Reformbill glaubte er gradezu die kirchenpolitische Notwendigkeit der Maßnahme zu erkennen.

So drängte er, nachdem die Wirkungen der 1848er Revolution auf Italien und das Papsttum im wesentlichen überwunden waren, auf Entscheidung. Im August 1850 nach Rom „an die Schwelle der Apostel“ gefordert, erfuhr er, daß die Erneuerung der englischen Hierarchie beschlossene Sache sei; schon am 29. Sept. wurde die Bulle Pius' IX., „gegeben zu St. Peter in Rom unter dem Siegel des Fischers“, veröffentlicht. Durch sie wurde England in die römische Hierarchie aufgenommen und die bisher nach Missionsrecht unter apostolischen Vikaren stehenden Gemeinden in Diöcesen unter einem Erzbischof und zwölf Suffraganen eingeordnet. Gleichzeitig ernannte Pius durch einen apostolischen Brief W. zum Erzbischof von Westminster und am folgenden Tage in einem privaten Konsistorium zum Kardinal, mit dem Titel von der römischen Pfarrkirche St. Pudentiana.

Diese herausfordernde, durch die Sachlage in alle Wege nicht begründete Aktion des Papstes peitschte das protestantische Empfinden des Landes bis hinunter in die tiefsten Volksschichten zu den leidenschaftlichsten Ausbrüchen auf. Es war eine politische Gewaltthat, nach Form und Inhalt dem Engländer gleich unbegreiflich. Von W., der dem Papste in Rom das Maß alles englischen Wesens war, im stillen vorbereitet, fuhr sie wie ein Blitzstrahl in die Herzen, aber war, wie die Folgezeit bewies, ein Fehlschlag. Denn die tiefsten Mächte der Volksseele waren dem W.schen Kreise verborgen geblieben. Die Tragweite der Oxforder Konversionen war überschätzt und der Exodus einiger vornehmer und gelehrter Männer als Anzeichen einer tiefgehenden Volksbewegung gedeutet worden. England, so soll W. dem Papst suppeditiert haben, warte nur auf ein Wort aus dem Munde Sr. Heiligkeit, um unter das alte Joch zurückzukehren. Aber der die Nation beherrschende geschichtliche Geist zuckte unter dem Nackenschlag auf, der um so empfindlicher traf, weil der bloße Titel des neuen Primas, Westminster, als das Herz Englands und der Sitz des Parlaments und des Königs, die Erinnerungen einer großen geschichtlichen Vergangenheit in die Seelen zurückrief, an die ruhmreichen Freiheitskämpfe gegen die Papal Encroachments, die vor 500 und 300 Jahren unter Wiclif und Cranmer zu schweren Katastrophen, aber auch zur religiösen Wiedergeburt Englands geführt hatten. Als vollends W. am 7. Oktober durch einen Hirtenbrief, datiert „vom flaminischen Thor in Rom“ und unter der Deckadresse „der Erzdiöcese Westminster und Diöcese Southwark“ an das englische Volk gerichtet, die päpstliche Aktion kund that, machte sich der Ingrimm durch das ganze Land hin Luft. Die dem englischen Empfinden sehr anstößige Datierung, so stellte sich später allerdings heraus, war eine bloße Form und entsprach dem kurialen Kanzleistil; aber ein Volk, das wie kein anderes im Verlauf der Geschichte den Triumph über die Fremdherrschaft grade in seiner Nationalkirche symbolisiert sah, mußte in einem Briefe, in dem der englische Römling sich mit dem ganzen Pompe hochgeschraubter Wendungen seinen Landsleuten als „Primas von England“ vorstellte, der die „geistliche Oberherrschaft“ zu übernehmen sich anschicke, eine unerträgliche Herausforderung sehen, daß die geistliche Gewalt über die freien Angelsachsen von nun an in Rom ruhen solle. Den weiteren Wendungen, „das geliebte England habe am kirchlichen Firmament, an dem sein Licht lange erloschen gewesen sei, sein Sternbild wiedergefunden“ und schicke sich an, „wiederum um das Centrum der Einheit, die Quelle alles Lichtes und aller Kraft zu kreisen“, stand der englische Protestantismus mit völliger

Verständnislosigkeit gegenüber. Waren das Worte, die vor den Lehren der Geschichte noch Sinn hatten? Aus welcher verzerrten Gedankenwelt heraus durfte dem nationalen Engländer zugemutet werden, die Waffen vor einem kirchlichen System zu strecken, das durch eine jahrhundertelange Geschichte als Hort der Unfreiheit und des Rückschritts erwiesen war? —

Einmütig wurde das Einschreiten der Regierung verlangt. Selbst die Oxforder erklärten ihren Widerspruch gegen Bulle und Hirtenbrief. Der Premierminister Lord John Russell, dem eine römisch-englische Hierarchie nicht nur an sich, sondern auch als die Folge seiner liberalen Politik ein Dorn im Fleisch war, schrieb am 4. November an den Bischof von Durham einen Brief, der wie eine Bombe in die öffentliche Diskussion platzte. Die Aktion des Papstes und seiner Hintermänner, hieß es dort, fordere die stärksten Worte heraus. Mit der Anmaßung einer geistlichen Obergewalt schlage sie dem Reichsrecht, mit dem Anspruch auf die Gewissen der Suprematie der Königin, den Bischofsrechten und den nationalen Freiheiten ins Gesicht. Niemals würden sich die protestantischen Gewissen Englands einem fremden Joche beugen. „Aber viel größer als mein Unwille", fährt Russell dann, mit der Front gegen die Puseyiten gewendet, fort, „ist meine Sorge über die Vorgänge im eignen Hause, wo unwürdige Hirten ihre Herden mit falscher Lehre und dem Mummenschanz des Aberglaubens an den Rand des Abgrunds reißen, den gesunden Sinn des Volks verwirren und seine Seelen knechten wollen".

Dieser Anruf des öffentlichen Unwillens, durch den der Zorn des überzeugten Protestanten grollte, war von unmittelbarer Wirkung ebenso auf die breiten Massen des Volks wie auf die Regierungspartei. Mit dieser Kriegserklärung nicht nur gegen die verkappten Römlinge, sondern gegen das katholische System als solches in der Hand, erhoben die Fanatiker, wie es zu Königin Annas Zeiten geschehen, ihr No-Popery Geschrei gegen die Ganzen und die Halben. Seit Mitte November trat thatsächlich auch eine Stauung bei den Oxfordern ein, während neben den „falschen Propheten in der eignen Kirche" der „Antichrist in Rom" und seine Helfer sich maßlose Schmähung und Hohn gefallen lassen mußten. Am Tage nach dem Erscheinen des Durham Letter rotteten sich die unteren Volksschichten zu grotesken Aufzügen zusammen, schleppten in Erinnerung an die Pulververschwörung eine riesengroße Guy-Fawkes-Puppe durch die Straßen, die die Züge W.s trug, und in Exeter verbrannte der Pöbel den Papst und den neuen Erzbischof in effigie. — Gleichzeitig wurde der päpstliche Übergriff in die politische Diskussion gezogen. Der junge Disraeli bemerkte von seinem extrem-protestantischen Standpunkte aus höhnisch, man darf den Papst nicht tadeln, wenn er in England katholische Bistümer verteilt; denn durch die Wiederaufrichtung der Hierarchie in Irland hat das Russellsche Ministerium ihn erst dazu ermutigt. Wenn englische Minister den Pseudoerzbischof von Tuam als englischen Peer und Prälaten anerkennen, müssen sie sich ebenso den Pseudoerzbischof von Westminster gefallen lassen. — So erhitzten sich auch die Parteileidenschaften an der Sache, und das Land geriet, wenn es möglich gewesen wäre, in einen noch größeren Wirbelsturm religiös-politischer Erregung. In sechs Wochen wurden über 7000 Entrüstungsmeetings gehalten. Schon jetzt wurde auch den einsichtigen Katholiken klar, daß W. keineswegs, wie der Papst ihn genommen, „das Maß englischen Wesens" sei und daß er den Pontifex auf ein falsches Gleis gelockt hatte.

In der Rede, mit der die Königin Viktoria am 4. Februar 1851 das Parlament persönlich eröffnete, kam sie, der allgemeinen Erwartung entsprechend, auf die Sache zurück. In tiefem Schweigen, mit verhaltenem Atem lauschte das Haus, als im Eingang von der „Aneignung gewisser kirchlicher Titel durch eine fremde Macht" geredet wurde; als aber die Königin erklärte, sie sei „fest entschlossen, die Rechte der Krone und die Freiheit des Landes gegen jeden Übergriff, er komme, woher er wolle, zu verteidigen", brach das Haus in tosenden Beifall aus. Mit der gleich in den ersten Tagen der Session eingebrachten Kirchentitelbill (Ecclesiastical Titles Bill) suchte Russell den Gegenschlag zu führen; das ausschließliche Recht, Titel zu verleihen, wurde der Königin vorbehalten und W.s Ernennung zum Erzbischof von Westminster mit den übrigen Bistumstiteln der Bulle annulliert. Mit einer glänzenden Mehrheit, 395 gegen 63 Stimmen, wurde die Bill angenommen. Aber es war ein Schlag in leere Luft. Ein Schattengefecht gegen leere Titel, das das Geschehene nicht ungeschehen machen konnte. Die Bill blieb ein leerer Buchstabe, der niemals in Wirkung trat und in allgemeine Vergessenheit geraten war, als sie 20 Jahre später unbemerkt beseitigt wurde. Aber die andere Wirkung blieb ihr nicht versagt, daß sie, gegen W.s Wünsche, vor allem Volk den Nachweis führte, daß in England ein bis in die Knochen protestantisches Volk wohne, dem zwar der finstere Verfolgungswahn, aber nicht der stolze Freiheitsgeist früherer Jahrhunderte fehlte.

Als die öffentliche Erregung nach der Publikation der Bill verebbte und Schlag und Gegenschlag nüchtern erwogen wurden, nahm alles seinen Gang wie zuvor. Eine große Aktion, das war schon nach dem Verlauf eines Jahres der allgemeine Eindruck, die weiter nichts als ein Blender, als Schein war. Um einen ungeheuern hierarchischen Apparat war England reicher geworden, aber Inhalt und Arbeit fehlte ihm. Ein Erzbischof und Bischöfe mit klingenden Namen, aber keine Gemeinden, — wie sich im Verlauf der Dinge herausstellte, nicht einmal wachsende Gemeinden. Die Oxforder Hoffnungen versagten, und die Erfolge der römischen Propaganda, die W. versucht hatte, waren zuletzt gleich Null; nur die einwandernden Iren, Franzosen und Italiener stärkten die Zahlen, waren aber kein römischer Gewinn, weil der englischen Zunahme die irische u. s. w. Abnahme genau entsprach. Freilich W. und seine Bischöfe, — daß sämtliche zwölf rassereine Engländer waren, während etwa $^5/_6$ der in England lebenden Katholiken auf in Irland Geborne kamen, war ein schwerer Mißgriff der Kurie, für den nach Lage der Sache W. verantwortlich war — setzten im Hochgefühl der kurialen Würde die neuen Titel hinter ihre Namen, nach der anfänglichen, lächelnden Verwunderung der Protestanten indes ohne allen weiteren Erfolg.

Was W. sich als Lebensaufgabe gesetzt, die Verromung Englands, blieb unerreicht. Das von ihm und später von Manning oft und tirumphierend angekündigte Unternehmen von einer Beugung Englands unter Rom kann nur als ein kindisches Unterfangen angesehn werden (has become more silly than ever, vgl. Pr. Jahrbb. LXV 1 S. 38). Das System ist falsch und darum kraftlos. In England absorbiert der Protestantismus den irischen Romanismus fast ebenso rasch wie in Amerika (seit 1863 um 20% Abnahme). Nach den Untersuchungen Ravensteins, einer ersten sozialwissenschaftlichen Autorität, war trotz Einwanderung die englische Katholikenzahl in sechs Jahren (1865—71) von 1 321 000 auf 1 193 000 gesunken, während allerdings Klerus, Kirchen, Klöster und Kapellen stark zunahmen; 1884 machten die Katholiken noch nicht $^1/_7$ der Gesamtbevölkerung aus gegen $^1/_3$ im Jahre 1800. Die Propaganda aber hat namentlich unter dem Banne des ultramontanen Vatikanismus, der seit 1870 alle Regungen freieren Denkens dämpfte, starke Einbuße gehabt. „Wie ein nasses Handtuch", hat Newman fünf Jahre nach W.s Tode gesagt, „wird dieser neue Glaube das Verlangen der Schwankenden abkühlen", und er hat recht behalten. Ein leidenschaftlicher, schleichender Zug ist in das System gekommen, an dem die Saiten der englischen Seele nicht anklingen. Der Klerus, auf fremdem Boden gewachsen, ohne nationale Freudigkeit, engherzig im Urteil und alle Lebenserscheinungen am ultramontanen Maße messend, arbeitet in verminderter Kraft am Volke mox daturus progeniem vitiosiorem. Den Mißgriff W.s, der englische Bischöfe über irische Gemeinden setzte, hat seit den 60er Jahren, soweit das nationale englische Empfinden in Frage steht, der andere verhängnisvoll ergänzt, daß der untere Klerus als fremder Import dem englischen Volksgeist völlig verständnislos gegenübersteht. Aus Irland, Italien, Frankreich und Flandern als seinem Mutterboden zieht der römische Baum seine Kraft. So lange aber „das klerikale Blut so verhängnisvoll von dem englischen Kräftestrom abgeschnürt bleibt", wird Rom in England nicht siegen. Ein J. H. Newman, J. und R. Wilberforce, auch F. Faber waren gefährliche Werber; die O'Callaghans, O'Shaughnessys, Maguires und McGhees, McSweenys und McSwineys wiegen sie zu Hunderten auf. Ebensowenig rechtfertigen die Kathedralen und Kirchen mit ihrem prunkenden Schmuck die Erwartungen ihrer Gründer. Nicht dem wirklichen Bedürfnis, sondern marktschreierischer Reklame dienen sie. Wie denn der ganze hierarchische Apparat den Inhalt nicht hat, den man andere glauben machen will: „glänzende Kristallscheiben am Schaufenster eines Geschäfts, das durch den Schein des Gedeihens Kunden anzulocken sucht" (Pr. Jahrbb. a. a. a. S. 41). Für die erfolgreiche Entfaltung der ungeheueren klerikalen Kraft fehlen dem englischen Volkstum die Vorbedingungen. Im freien Spiel der Kräfte haben nun mehr als ein halbes Jahrhundert Liguorianer und Jesuiten, Mönche und Kapläne, Kathedralen und Klöster um die Seele des Landes sich bemüht: erreicht ist so gut wie nichts. „Die Kirchen füllen sich nicht, die Missionen, die Stationen, die Mönche machen nichts, die Iren alles" (vgl. Lord Braye [ein röm. Konvertit], Present State of the Church in England, London 1884, S. 7). Der Grund des Mißerfolgs sind aber keine äußeren Zufälligkeiten, — der Grundgedanke, das System ist irrig, weil es unenglisch ist. Vater dieses Systems aber war zuletzt der erste Erzbischof von Westminster.

Er war um einen hochklingenden Titel reicher geworden, im Laufe der Zeiten auch um Hof- und gesellschaftliche Ehren, aber England kehrte nicht in den Mutterschoß der

Kirche zurück. Und insoweit als er durch sein Vorgehen die öffentliche Meinung erst auf das Umsichgreifen des Romanismus aufmerksam machte, lehrte er die Gegner die Gefahr erkennen und — überwinden. Diese Gegner behaupten deshalb, W.s Erfolg sei das Gegenteil seiner Absicht gewesen. —

Er selbst war sich jedenfalls der Tragweite der kurialen, von ihm veranlaßten Aktion nicht bewußt. Er kam von Rom herüber nach London und war erschrocken über die Wirkungen der Bulle. Durch einen Appell an „das gesunde Empfinden des englischen Volks" suchte er den Sturm des Unwillens zu beschwören, in warmen, würdevollen und versöhnlichen Worten, die sich wohlthuend von den pomphaften und herrischen Tiraden des Hirtenbriefs abhoben, aber die Kraft der entzündeten Leidenschaften hatte er unterschätzt und mußte nun den Sturm über sich ergehen lassen. Daß er von da ab mit der Vorsicht, die die Mutter der Weisheit ist, dem Streite des Tages fern blieb, auf Russells Herausforderung schwieg und Rom schweigen ließ, bewies, daß er doch ein kluger Mann war, der das Lernen nicht verlernt hatte.

14 Jahre hat er das neue Erzbistum zu verwalten gehabt. In ruhelosem Eifer und sich selbst vergessender Hingabe hat er sich an die Aufgabe, das Gefäß mit einem Inhalt zu erfüllen, gestellt. Seine amtlichen Ansprüche hat er, dem offiziellen England gegenüber, niemals aufgegeben; bei großen Staatsaktionen traten sie wohl im Streit um Vortritt und Titel zu Tage; im übrigen widmete er sich den Pflichten seines Oberhirtenamtes, dem inneren Ausbau und der Propaganda. — Neben Neugründungen von Gemeinden, besonders in den Fabrikcentren, der Herstellung von Schulen, Seminarien, Klöstern und Kirchen, bemühte er sich besonders um zwei Aufgaben: um die Einordnung der seit dem Aufkommen der Eisenbahnen in immer größere Zahlen wachsenden fremdländischen Einwanderung in die kirchliche Gesamtorganisation und um die sittliche und intellektuelle Hebung der niederen Geistlichkeit, die, zum weitaus größten Teile aus Iren und Italienern bestehend, nach Erziehung und Lebensformen dem englischen Anspruch nicht genügte. — Im Jahre 1853 geriet er infolge seiner organisatorischen Arbeiten in finanzielle Schwierigkeiten, die ihn in höchst ärgerliche Händel verwickelten. Er ging infolgedes nach Rom und entfaltete, zu seiner alten Liebe zurückkehrend, hier einen fieberhaften, auf die Zurückgewinnung der zahlreichen in Italien reisenden Engländer gerichteten Eifer.

Namentlich durch das bereits erprobte Mittel öffentlicher Vorlesungen setzte er diese propagandistischen Bemühungen (in London, Liverpool und Manchester) fort. Es lag ihm daran, den Engländern den Beweis zu führen, daß sein Ultramontanismus nicht in dem schroffen Gegensatze zur Kultur stehe, in den man ihn zu setzen gewohnt war. Seinem weltmännischen Auftreten gelang es auch im Laufe der Jahre, die nun von anderen Interessen beherrschte öffentliche Meinung wenigstens zu seinen persönlichen Gunsten umzustimmen. Vor der unbestrittenen Reinheit seines Charakters verstummte Haß und Vorurteil, und die Achtung vor diesen Eigenschaften fand sich willig damit ab, daß der eher zu milder Heiterkeit als asketischer Strenge geneigte Prälat, „der Kardinal", wie er allgemein genannt wurde, im gesellschaftlichen Leben Londons eine gewisse Rolle spielte. Die Leitung der kirchenpolitischen Aktion aber entglitt allmählich seinen Händen. Ein Mann, dem die schöpferische Eigenkraft und die durchhaltende Zähigkeit fehlte, dazu durch die Aussichtslosigkeit seiner römischen Hoffnungen ernüchtert, mußte er sich um die Mitte der 50er Jahre den Bischof G. Errington als Koadjutor gefallen lassen, der, eine Herrschernatur von hartem Willen, als Treiber neben dem Milderen stand und ihn in eine Kirchenpolitik ab irato zu drängen suchte, bis nach endlosen Reibereien 1862 die Verbindung des „eisernen Bischofs" mit W. von Rom aus gelöst wurde. —

Um so größeren Ansehns erfreute sich dieser in der breiten Öffentlichkeit durch seine Vorlesungen. Ein vielseitiger, aber nicht tiefer Geist, mehr Gelehrter als Denker, hat er auf den Ruhm wissenschaftlicher Ehren verzichten müssen. In dem durch sein hohes Amt ihm aufgezwungenen Bemühen, seinen Namen vor der Öffentlichkeit zu erhalten, wandte er seine Studien den heterogensten Problemen zu; ich verweise dafür auf die unten folgenden Titel seiner Druckwerke. In der 1855 erschienenen Schrift The Future Politician's View of the present War (Krimkrieg) nahm er auch politische Allüren an. In die weitesten, auch akatholische Kreise aber hat er gewirkt durch seine „Fabiola, oder die Kirche der Katakomben", einen christlichen Roman aus dem 3. Jahrhundert, der, in frische, oft glühende Farben getaucht, dem Lesebedürfnis besonders der Italiener entsprach und in mehrere Sprachen übersetzt wurde. Fabiola gilt als der klassische katholische Roman und ist vorbildlich für die ganze spätere Gattung geworden. Sein bestes Buch, eine Art Autobiographie mit z. T. schätzbarem zeitgeschichtlichen Material sind seine Recollections of the last Four Popes

(Pius VII., Leo XII., Pius VIII. und Gregor XVI.) and of Rome in their Times, London 1858. —

Von Rom 1859 zurückgekehrt, erkrankte er zu Anfang der 60er Jahre und starb am 15. Februar 1865. Mit großem Gepränge, — in einer Weise „wie es vielleicht noch niemals in England vorgekommen", schrieben damals die Zeitungen — wurde er auf dem Kensal-Green Kirchhof begraben. Drei Jahre später wurde zur Ehre seines Namens die röm.-kath. Westminster Kathedrale, unfern der Westminster Abtei, gegründet. Manning, sein Nachfolger, hielt ihm eine glänzende Grabrede. Rom hatte allen Grund, sein Abscheiden mit dem ganzen Pathos seines De Profundis zu begleiten; denn seine kuriale Mission hat er mit Erfolg durchgeführt und im Sinne Roms die flatternde Fahne der Unfreiheit in England zu entfalten gesucht. Aber mit bloßem Eigenfeuer, mit Wünschen und Hoffnungen läßt sich kein Volk gewinnen. Den gekreuzten Schlüsseln eine Armee zu schaffen, ist ihm nicht gelungen, und sein stolz gedachtes Lebenswerk hat er am Felsen der englischen Freiheit zerscheitern sehn müssen. —

W. Schriften (außer den oben vermerkten): Horae Syriacae, seu Commentationes et Anecdota Res vel Litteras Syr. spectantia, Romae 1828; Eight Lectures on the Body and Blood … in the Eucharist, London 1836; High Church Claims, or a Series of Papers on the Oxford Controversy, 1841 (seine Aufsätze in der Dublin Review in Buchform); Pastoral … to be read in the Archdiocese of Westminster and the Diocese of Southwark, 1850; Three Lectures on the Catholic Hierarchy (delivered in St. George's) 1850; An Appeal to the Reason and Goodfeeling of the English People on the Subject of Catholic Hierarchy, 1850; Essays on Various Subjects (in the Dubl. Review) 1853, 3 Bde; The Hidden Gem (ein Drama) 1858; The Highways of Peaceful Commerce . . . the Highways of Art, 1854; On the Connection between the Arts of Design and the Arts of Production, 1854; Points of Contact between Science and Art, 1863; On Self-Culture 1863; Vespera Cantica, 1863; Prospects of Good Architecture in London, 1864; The Attitude of the Anglican Bishops towards Rationalism, 1864; Sermons on our Lord Jesus Christ, Dublin 1864. **Rudolf Buddensieg.**

Witschel, Heinrich, gest. 1847. — Litteratur: Eine kurze, ca. 1802 geschriebene und auf vier Blättern gedruckte Selbstbiographie; eine Biographie in der 11. Auflage seiner „Morgen- und Abendopfer"; die Pfarrbeschreibung im Pfarrarchiv zu Kattenhochstädt, Bezirksamt Weißenburg in B. und sonstiges Handschriftliche, darunter der von seinem Neffen Ferdinand Lindner verfaßte und an seinem Grabe verlesene Lebenslauf; Neuer Nekrolog der Deutschen 1847, S. 287; Bertheau in d. AdB. Eine auf 9 Bändchen berechnete Gesamtausgabe seiner Schriften von M. Lytmaner brachte in einem 1. Bändchen (Nürnb. 1893) nur seine Dichtungen von 1798.

Johann Heinrich Wilhelm W. wurde geboren am 9. Mai 1769 in Henfenfeld bei Hersbruck als Sohn des dortigen Pfarrers G. J. J. Witschel, der sich später als Pfarrer in Gräfenberg bei Erlangen durch mehrere Schriften u. a. durch eine Wetterpredigt mit historischen Nachrichten (1778) bekannt gemacht hat. Heinrich erhielt seine Vorbildung zuerst in Gräfenberg, dann in Nürnberg, wo nach seinen eigenen Mitteilungen namentlich Yoricks empfindsame Reisen und die Gesänge Ossians auf seine innere Entwickelung von Einfluß waren. Auf der Universität in Altdorf (1788—1793) schloß er sich besonders an J. Ph. Gabler (s. d. A. Bd VI, 236 f.) und Jaeger an. Aus dieser Zeit stammen seine ersten dichterischen Versuche (z. B. Letztes Lebewohl an unsern unvergeßlichen Friedhof, Altdorf 1793). Im Jahre 1791 wurde er Mittagsprediger an der Dominikanerkirche in Nürnberg. Von seiner Art giebt Zeugnis eine Predigt „Von der schuldigen Barmherzigkeit gegen eine gewisse Klasse der Hilfsbedürftigen in unserer Stadt" (Nürnb. 1796). Diese Predigtthätigkeit „zu einer unbequemen Zeit, von 12—1 Uhr, in einer großen finstern und geschmacklosen Kirche, aber vor einer freundschaftlichen und vernünftigen Gemeinde", wie er sagt, wird schwerlich von großem Einfluß gewesen sein, um so erfolgreicher bethätigte er sich, obwohl er täglich bis 8 Stunden Unterricht zu geben hatte, auf litterarischem Gebiete. Außer einzelnen Gelegenheitspredigten erschienen in der Nürnberger Zeit: Hermolaus 1796, Dichtungen 1798, Pantheon für Damen 1799, Balsora, ein morgenländisches Schauspiel 1799, Neue Lieder des Candidaten Witschel (o. J.), Resignation von Friedr. Schiller und Witschels Antwort auf dieselbe (o. J.), Neue verb. Aufl. Creuznach (o. J.). Neben diesen teils empfindsamen, teils moralisierenden, aber dem Zeitgeschmack entsprechenden Dichtungen veröffentlichte er mehrere Arbeiten, die das pädagogische Geschick des Verfassers erkennen

lassen: Zeitkarte der Geschichte mit Schattenriß der Weltgeschichte 1801. Zeittafel des 18. Jahrhunderts mit Ansichten aus dem 18. Jahrhundert als Beilage 1801, und in dem gleichen Jahre: Ein Versuch einer Schulordnung für das Land, 72 S. Am 6. März 1801 bezog er die Nürnbergische Pfarrei Igensdorf und vermählte sich am 23. April dess. J. mit Anna Marg. Carol. Thomasius, welche Ehe kinderlos blieb. Beim Fortgange von Nürnberg hinterließ er seiner Gemeinde als Andenken: Moralische Blätter. Ein Andachtsbuch für Gebildete, Nürnb. 1801. „Ich durfte, sagt er in der Widmung, freimütig zu Euch reden, Euch jede Wahrheit unbesorgt zur Prüfung darlegen, ohne Furcht, verschrien oder verketzert zu werden. Glückliche Vaterstadt, die solche Einwohner besitzt, welche sich keine Fesseln anlegen lassen, die ihres Geistes und ihrer Religion unwürdig sind". Die Schrift enthält neben den Gebeten, die er bei den „Gottesverehrungen" vorzulesen pflegte, kurze, meist von der Natur — „die Natur ist Gottes Tempel" — ausgehende Betrachtungen. In einem Gedicht „Mein Jahrhundert" (Dichtungen 1798) hatte er gereimt: „Meine Wünsche sind bescheiden, Ruhe, Liebe und Natur, Und ein Hingang ohne Leiden Auf der Hoffnung Rosenspur". Dieses Wort, das ihn charakterisiert, könnte als Motto zu demjenigen Werke dienen, das seinen Namen zuerst in weiten Kreisen bekannt gemacht hat, dem „in der angenehmen Gegend von Igensdorf" entstandenen Andachtsbuche: „Morgen- und Abendopfer in Gesängen", Sulzbach 1803, das er in der ersten Auflage dem Erzbischof Karl Theodor (von Dalberg) widmete. Nach ihm besteht im Anschluß an J. J. Mnioch (gest. 1804), dessen Erklärung er voranschickt, die religiöse Erbauung „in Versinnlichung der Religionsideen für Phantasie und Herz, in einem dadurch gewirkten lebendigen Glauben, in einer Reinigung unserer Empfindungen und einer erhöhten Rührung für das Gute: Alles zu dem großen, moralischen Endzweck der Disziplin unserer Neigungen und der Beförderung einer freien und leichten Harmonie derselben mit den Forderungen der moralischen Vernunft". Man darf W. als den Typus eines Rationalisten bezeichnen, aber als den Vertreter jenes liebenswürdigen und hochachtbaren Rationalismus, der bei aller Vernunftreligion wirklich auf christliche Tugend drang, und bei all seiner Bekämpfung dessen, was man Mystik und Aberglauben in Kultus und Leben nannte, sich doch eine gewisse religiöse Wärme erhielt und ein wenn auch nur ästhetisches Verlangen nach dem Übersinnlichen nicht los werden konnte. Das ursprünglich wenig umfangreiche Buch enthält eine Reihe nach Wochen und Jahreszeit geordneter, gereimter Morgen- und Abendandachten, ist aber in der Folge auch durch Beifügung von Gebeten für die einzelnen Feste und besondere Vorkömmnisse des Lebens und in der Natur, um das Doppelte gewachsen. „Unser ganzer Religionskultus sollte mehr der Natur angepaßt werden", so schreibt er in der Vorrede zur zweiten Auflage, „denn die Natur und die Religion sind ja zwei Bücher, von welchen immer das eine das andere erklärt". Und trotz seiner oft recht banalen oder bombastischen Reime wurde W. mit seiner Naturverherrlichung, seinem ernsten Tugendstreben und seiner Absicht „zum Guten zu rühren", der eigentliche kirchliche Sänger des Rationalismus. Die Morgen- und Abendopfer wurden das beliebteste Andachtsbuch, und was das merkwürdigste ist, sie haben den Wandel der Zeiten überdauert. Das Buch wird noch heute in allen Gegenden Deutschlands gebraucht, bei Protestanten wie Katholiken, nicht nur weil man es von den Vätern ererbt hat, sondern trotz der vielen Ausgaben und Nachdrucke (auch in Reklams Universalbibliothek Nr. 1421, 1422) ist die Nachfrage noch immer eine so große, daß es immer wieder neu gedruckt werden muß. Für sein erstmaliges Aufkommen dürfte übrigens auch von Bedeutung gewesen sein, daß W. von G. J. Planck (s. d. A. XV, 472 ff.) angeregt, ganz im Geiste der Zeit gegen jeden Konfessionalismus auftritt und mit großer Begeisterung in seinen seit der 2. A. beigefügten scharfen „Episteln an die Christen" der Wiedervereinigung aller Christen das Wort redet.

Nach neunjähriger Thätigkeit in Igensdorf, in welcher Zeit er auch eine Sammlung humoristischer und satyrischer Gedichte: „Etwas zur Aufheiterung in Versen", Sulzbach 1809, 2. A. 1817) herausgab, wurde er der Nachfolger seines Vaters in Gräfenberg, dann auch Dekan und Distriktsschulinspektor. Aus der Klasse der Geistlichen zum Abgeordneten gewählt, nahm er 1819 an der ersten bayerischen Ständeversammlung teil. Hier trat er u. a. für „die Herstellung einer zweckmäßigen Sonntagsfeier" ein, erhielt aber von der Regierung den denkwürdigen Bescheid, daß sein Antrag sich nicht für die Vorlage an die Kammer eigne, da er „weder die Erlassung noch Erläuterung, oder Abänderung eines die Freiheit und das Eigentum des Staatsangehörigen betreffenden Gesetzes bezwecke" (vgl. Witschel, Über die Herabwürdigung des Sonntags (Eine geharnischte Rede, Sulzb. 1822, S. 31 f.). Auf seine Bitte, von Gräfenberg versetzt zu werden, wo

das halbeingefallene Pfarrhaus, ohne daß eine Abhilfe erfolgte, seit zwei Jahren unbewohnbar war, erhielt er vom Könige, der ihm persönlich davon Mitteilung machte, die Berufung auf die Pfarrstelle Kattenhochstädt bei Weißenburg, wohin er am 1. April 1819 übersiedelte. Auf der Generalsynode von 1823 wurde der angesehene Mann zum Mitgliede des Redaktionsausschusses für die neue Kirchenagende, 1828 zur Mitbearbeitung eines Landeskatechismus, und 1833 wieder in den Agendenausschuß und zum Redakteur des mit Bibelstellen zu ergänzenden lutherischen Katechismus gewählt. Sonst lebte er seiner Gemeinde und wirkte zugleich auf pädagogischem Gebiete. Von 1820 an leitete er 13 Jahre lang eine Fortbildungsanstalt für Schullehrer und erteilte selbst unentgeltlichen Präparandenunterricht. Daß inzwischen die kirchlichen und religiösen Anschauungen anders geworden waren, entging ihm natürlich nicht. Als er 1828 eine neue Ausgabe der „Moralischen Blätter" ausgehen ließ (eine 3. nach des Verfassers Tode o. J. in Nürnberg herausgekommene Ausgabe hat den Titel „Stimmen religiöser Erhebung"), bemerkt er, daß er bei der ersten Ausgabe nicht habe daran denken können, „daß eine Zeit kommen könnte, wo die Worte, Vernunft und Aufklärung, Glaubens- und Gewissensfreiheit, Tugend und Menschenliebe wieder unter die angefochtenen und verrufenen gehören würden". „Es sind Wolken aufgezogen, sie werden vorübergehen", setzt er in seinem unverwüstlichen Optimismus hinzu. Er selbst wurde von der neuen Zeit kaum berührt. Er blieb der liebenswürdige, etwas schwärmerische, in seiner Weise fromme Moralist, und ließ sich auch seine Hoffnung auf die Einigung der Konfessionen nicht nehmen. Im Anschluß an einen Eintrag über die Säkularfeier der Augsburgischen Konfession im Jahre 1830 bemerkte er in der Pfarrchronik: „Wird dieses Fest nach 100 Jahren wieder gefeiert werden? Nein. **Fiet unum ovile, unus pastor**". In hohem Alter ist er am 24. April 1847 gestorben, und sein Nachfolger im Amte wurde Chr. Phil. Heinr. Brandt, der Mann, der durch das von ihm redigierte „Liturgisch-homiletische Korrespondenzblatt", 1825 ff. in Bayern nicht am wenigsten die durch W. freilich eigentlich immer ohne Polemik vertretene Richtung bekämpft hat, zu deren würdigsten Repräsentanten in der bayerischen Landeskirche W. bis an sein Ende gehörte, dessen wichtigstes und einflußreichstes Werk, die „Morgen- und Abendopfer" man aber, was seine Freunde schmerzlich berührte, an seinem Grabe schon nicht mehr zu erwähnen wagte.

Theodor Kolde.

Witsius, Hermannus, gest. 22. Oktober 1708. — Joh. à Marck, Oratio funebris in obitum Herm. Witsii, Lugd. Bat. 1708; Herm. Witsius, Schediasma theologiae practicae, Gron. 1729 (ausgegeben mit einer vorangehenden Biographie von Witsius, durch seinen Schüler H. C. van Bijler, Holländ. Uebersetzung Delft 1731); S. P. Heringa, Specimen de Herm. Witsio, Theologo Biblico, Amst. 1861; B. Glasius, Godgeleerd Nederland III, 611—617, 's Hertogenbosch 1856; W. B. S. Boeles, Frieslands Hoogeschool en het Rijks Athenaeum te Franeker, II, 256—261, Leeuwarden 1889; Chr. Sepp, Het godgeleerd onderwijs in Nederland, gedurende de 16e en 17e Eeuw. II passim, Leiden 1874.

Unter den holländischen Theologen aus der letzten Hälfte des 17. Jahrhunderts nimmt Hermannus Witsius eine eigenartige und höchst ehrenvolle Stelle ein. In den Tagen der Parteisucht, als Voetianer und Coccejaner so scharf wie möglich einander gegenüber standen und sich auf die wütendste Weise bestritten, hatte er den Mut, zu keiner der beiden Parteien gehören zu wollen, sondern selbstständig dazustehen. Seine kraftvolle eigene Überzeugung und ein starkes Verlangen, ein versöhnendes Element im Streit der Parteien zu sein, drängten ihn dazu. Er wußte sowohl bei Voetianern wie bei Coccejanern das Gute in ihrem Streben zu würdigen und wurde wegen seiner innigen Frömmigkeit und wissenschaftlichen Arbeit von vielen hochgeschätzt, während seine Rechtgläubigkeit von niemand in Zweifel gezogen wurde. Wo er verkehrte Meinungen bestreiten mußte, strebte er die Regel anzuwenden: **parcere personis, dicere de vitiis**, während er in seinem ganzen Lehren und Leben zeigte, daß es ihm ernst war mit dem von ihm gewählten Symbol: **„in necessariis unitas, in non necessariis libertas, in omnibus prudentia et charitas."** Er ist denn auch eine der sympathischsten Figuren der Niederländischen Kirchengeschichte.

Witsius wurde geboren den 12. Februar 1636 in dem westfriesischen Städtchen Enkhuizen, wo sein Vater, Claas Jacobsz Wits Magistratsbeamter und später Bürgermeister und Ältester der reformierten Gemeinde war. Seine Mutter war eine Tochter des Enkhuizer Pfarrers Hermannus Gerardi, eines zur Zeit der remonstrantischen Zwistigkeiten in den Vordergrund tretenden Kontraremonstranten in Nordholland. Durch seine Eltern empfing er eine entschieden religiöse Erziehung. Erst 6 Jahre alt kam er schon

in die Lateinschule, jedoch vom 9. Lebensjahre ab genoß er zugleich Privatunterricht bei seinem Onkel Petrus Hermanni, einem gelehrten Manne, der ihn in die Philologie, Philosophie und die Anfänge der Theologie einweihte, und ihm hat er wohl die gründliche und seine klassische Bildung zu danken, die nicht bloß in seinem eleganten Latein, worin er die meisten seiner Zeitgenossen weit übertrifft, sondern auch in seinem humanen Sinn und Wesen sich auf wohlthuende Weise kundgiebt (vgl. Markii Orat. fun. p. 14f.). 1651 zog er in Begleitung dieses Onkels, der sich zugleich mit ihm als Student einschreiben ließ, nach Utrecht, wo er in der Philosophie den Unterricht von Paulus Voetius, in den orientalischen Sprachen von Johannes Leusden, in der Theologie von Gisbertus Voetius, Joh. Hoornbeek und Andreas Essenius genoß. Drei Männer waren es vorzüglich, die bestimmend auf den Gang seiner Studien und seiner theologischen Richtung einwirkten: der berühmte Leusden (s. Bd XI, 416) führte ihn in die alttestamentlichen und orientalischen Studien ein, in welche er sich mit solchem Eifer versenkte, daß er bereits als 18jähriger Jüngling in Utrecht einen gelehrten Vortrag „de Judaeorum et Christianorum Messia" in hebräischer Sprache öffentlich halten konnte. So in das Bibelstudium eingeführt, wurde er nun eifriger, wenn auch nicht persönlicher Schüler des Coccejus und ward von dem mächtigen Geisteseinfluß dieses Mannes so hingenommen, daß er oftmals auf seinen Knieen Gott laut dankte für das große Licht, welches Gottes Güte durch diesen Mann der Welt mitgeteilt habe (H. L. Benthem, Holländ. Kirch- und Schulenstaat II, 463). Aber noch ein dritter Mann übte einen vielleicht noch tieferen Einfluß auf den geistig regen Jüngling: es war der Utrechter Prediger Justus van den Bogaerdt, der ihn in das innerliche Christentum des Herzens einführte und dem Witsius, wie er nachmals sagte, „seine beste theologische Erkenntnis" verdankte. In der That war es die tiefe Herzensfrömmigkeit, die durch dieses Werkzeug der Gnade in ihm entzündet worden war, welche ihn nach Frieden und Einigkeit unter den Christen schmachten und das theologische Schulgezänk beklagen ließ, ihn selber zu einer aufrichtigen Würdigung der scholastisch-orthodoxen Schule und zur Anerkennung der Schwächen und Übertreibungen des Föderalsystems und zum Versuch einer Ausgleichung und Vermittelung geführt hat, wie er diese in seiner allocutia irenica, womit er seine oeconomia foederum Dei einleitete, so innig ergreifend ausspricht.

Am 20. November 1654 ließ er sich in Groningen einschreiben, wo er die Vorlesungen von Maresius hörte und sich vor allem auf die Predigt in französischer Sprache vorbereitete, worin er schnell eine große Fertigkeit bekam. Nachdem er ein Jahr in Groningen gewesen war, wollte er in Leiden Coccejus hören, aber der Ausbruch einer bösartigen Seuche trieb die Universität auseinander und auch Witsius begab sich nunmehr nach Utrecht, wo er im Oktober 1655 unter Prof. Leusden Theses de S. S. Trinitate ex Judaeis contra Judaeos verteidigte. Im Mai 1656, also eben 20 Jahre alt, bestand er das Examen pro ministerio mit Glanz. Am 8. Juni 1657 wurde er als Pfarrer zu Westwoud eingeführt, nicht fern von seinem Geburtsort. Hier heiratete er Aletta van Borchoorn aus Utrecht und gab seine erste Schrift heraus: Judaeus christianizans circa principia fidei et S. S. Trinitatem (Ultraj. 1660). 1661 zog er nach Wormer, 1666 nach Goes und 1668 nach Leeuwarden. In all' diesen Gemeinden erwies er sich als vortrefflicher Prediger, als ausgezeichneter Katechet und treuer Seelsorger. Als Pfarrer zu Leeuwarden warnte er mit seinem dortigen Amtsgenossen Joh. van der Waeijen vor den Labadisten (Ernstige betuiginge van J. v. d. W. en H. W. aan de afdwalende kinderen der kerke, tot wederlegginge van de gronden van J. de Labadie en de syne, Amst. 1670). Vor allem aber machte er sich bekannt und beliebt durch sein vielgelesenes Werk „Twist des Heeren met sijn Wyngaert u. s. w. (Leeuw. 1669, 2e A. 1671, dann noch öfter gedruckt). Dies Werk ist eine fortlaufend kräftige Bußpredigt gegen die Sünden und den Abfall in seinen Tagen. Vor allem den Cartesianismus bestritt er darin mit aller Bestimmtheit, während er sich mit Entrüstung gegen die Entheiligung des Sabbaths wandte. Er hielt an der verbindlichen Kraft des Sabbathgebotes fest und protestierte gegen die Meinung der Coccejaner, die es als rein ceremonielles ansahen. Im Anschluß an dies Werk entstand ein Streit zwischen ihm und dem heftigen Coccejaner und Cartesianer Petr. Allinga, Pfarrer zu Wijdenes. (Die Streitschriften in diesem Kampf, an dem auch andere sich beteiligten, sind zu finden in der städtischen Bibliothek zu Leeuwarden.)

Die Hochachtung, die Witsius als wissenschaftlicher Mann und ernster Prediger auch am Friesischen Statthalterhofe genoß, war Ursache, daß er im Jahre 1675 einen Ruf als Professor und Prediger nach Franeker an Schotanus' Stelle erhielt. Am 16. April

trat er sein Professorat an mit einer Oratio exhibens specimen veri ac sinceri theologi (in seinen Miscellaneorum sacrorum libri IV. Ultraj. 1692, Herborn 1712, Lugd. Batav. 1736, Tom. II). Er zog viele Studenten aus allen Teilen Europas nach Franeker, die ihn um seiner Gelehrsamkeit und Frömmigkeit willen sehr hoch achteten. Im Jahre 1679 lehnte er einen Ruf nach Groningen als Nachfolger von Jacobus Alting ab, nahm jedoch im folgenden Jahre einen Ruf als Professor und Prediger zu Utrecht an, wo er sein Professorat am 29. April 1680 begann mit einer Oratio de praestantia veritatis Evangelicae (Miscell. sacr. Tom. II).

Hier wirkte er in gleichem Geiste und mit nicht weniger Furcht als in Franeker. Im Jahre 1698 folgte er einem Rufe als Professor nach Leiden, zwar trennte er sich nur schweren Herzens von seinem geliebten Utrecht, wo seine Gattin schon 1684 gestorben war, aber der Umstand, daß in Leiden mit der Professur keine Predigerstelle verbunden war, gab bei dem nun 62jährigen Manne, dem das Predigen schwer fiel, den Ausschlag. In Leiden war er ernannt worden auf besonderes Verlangen des Statthalters Willem III., der ihn 1685 kennen gelernt hatte, als Witsius die niederländische Gesandtschaft nach England an den Hof Jacobs II. als Prediger begleitet hatte, und dem er auch die zweite Ausgabe seines Werkes „de oeconomia foederum" gewidmet hatte mit einer epistola dedicatoria, aus der seine innige persönliche Verehrung für den Fürsten deutlich blickt. Witsius trat sein Amt in Leiden an mit einer Oratio de theologo modesto am 16. Oktober 1698 (Misc. sacr. Tom. II). Im folgenden Jahr wurde er zugleich zum Leiter des Staatenkollegiums ernannt. Wegen Körperschwäche legte er 1707 sein Amt nieder. Nicht lange sollte er indes seine Ruhe genießen; denn am 22. Oktober 1708 starb er. Witsius hinterließ keinen Sohn, wohl aber eine Anzahl Töchter.

Witsius bewegte sich hauptsächlich auf dem Gebiet der systematischen Theologie. Sein Hauptwerk, das von gründlicher Gelehrsamkeit und selbstständigen Studien zeugt, trägt den Titel: De oeconomia foederum Dei cum hominibus libri IV (Leov. 1677; ed. 2ᵉ Leov. 1685, spätere Ausgaben erschienen zu Amsterdam 1694, Herborn 1712, Basel 1739. Zwei holländische Übersetzungen erschienen, auch mehr als einmal wieder gedruckt, während eine englische Übersetzung erschien unter dem Titel: The oeconomy of the convenants). Zur Herausgabe dieses seines Hauptwerkes bewog ihn die Betrübnis über die gehässige Art der Streitigkeiten zwischen Voetianern und Coccejanern. Selbst ein Glied der föderalistischen Schule, der er seiner ganzen Denkweise und Darstellungsform nach angehört, war er doch keineswegs blind gegen den Wert des scholastisch festgestellten kirchlichen Dogmensystems. Ita tractandam suscepi [foederis dispensationem], ut et veritati hactenus in ecclesia traditae atque creditae sua constaret sarta tecta incolumitas, et in illius defensione nihil procaciter, nihil acerbe, nihil denique contra caritatis leges ageretur. Er will seine Zuhörer und Leser non ad litigiosas disputationes, sed ad liquidam sacrosanctae veritatis cognitionem, ad veteris et apostolici christianismi simplicem ac sine fuco pietatem, ad almae illius pacis, quam moriens suis et legavit et meruit Jesus, constans studium führen. Von den claris et concessis will er überall ausgehen und vor allem feststellen: quousque orthodoxi omnes convenirent. Die föderalistische Einteilung des foedus gratiae in eine oeconomia sub promissione, oeconomia sub lege und oeconomia sub evangelio scheint ihm nicht soviel wert zu sein (non tanti esse), daß man sie in so viel Büchern und Predigten breitschlage, quasi in ea omnis eruditionis theologicae prora atque puppis consisteret. Er läßt sie fallen und faßt somit die ganze alttestamentliche Offenbarung mehr in eine Einheit zusammen. Andererseits tritt er den Übertreibungen des Orthodoxismus, welche die Existenz und den Begriff eines foedus operum gänzlich in Abrede stellen, und in ihren harspaltigen Distinktionen nur einen Teil der Leiden Christi (passiones judiciarias) für verdienstlich (satisfactorias), den anderen (passiones bellicas) für nicht meritorias erklären, mit ruhiger Bestimmtheit entgegen. In allem aber bemüht er sich, ut loquamur quam accuratissime, eaque, quae vel ab amicis, vel ab ipsis nobis imprudentius dicta sunt, nulli tueamur, ab aliis culpari aegre ne feramus. Diese friedfertige Gesinnung durch die That zu bewähren fand Witsius nur zu bald Gelegenheit. Er hatte erfahren, was alle derartigen Vermittler erfahren müssen: seine eigenen föderalistischen Schulgenossen verziehen ihm am wenigsten die im Grunde doch geringfügigen Abweichungen, die er sich von ihrem System erlaubt hatte; einige derselben gingen in ihrem föderalistischen Fanatismus so weit, ihm neben anderen Sünden und Ketzereien auch die Sünde wider den heiligen Geist vorzuwerfen, „so er aber mit Geduld ohne Widerschelten erlitten". Es ge-

lang ihm in der That mit der Zeit, durch unerschütterliche Sanftmut den Zorn seiner Gegner zu stillen.

Außer den bereits genannten Werken hat Witsius u. a. noch geschrieben: Exercitationes sacrae in Symbolum, quod Apostolorum dicitur (Franek. 1681; ed. 2a, der beigefügt sind Exercit. in Orationem Dominicam, Franek. 1689, 3a 1697; 4a Herborn 1712; Holl. Übersetzung Delft 1700); Aegyptiaca et Δεκαφυλον, sive de Aegyptiorum sacrorum cum Hebraicis collatione libri tres (Fran. 1683; Amst. 1693; 1696; Herborn 1717, Basel 1739); Exercitationum Academicarum, maxima ex parte historico-critico-theologicarum duodecas (Ultraj. 1694); Animadversiones irenicae ad controversias, quae sub infaustis Antinomorum et Neonomorum nominibus in Britannia nunc agitantur (Ultraj. 1696, sehr selten); Meletemata Leidensia (Lugd. Bat. 1703); Disquisitio critico-theolog. de Paulo Tarsensi, cive Romano (Lugd. Bat. 1704).

Werfen wir nun von unparteilichem Standpunkte die Frage auf, ob und wie dem edlen und frommen Manne die angestrebte Vermittelung zwischen Orthodoxie und Föderalismus gelungen sei, so müssen wir bei aller Hochachtung vor seiner Persönlichkeit doch eingestehen, daß seine Kraft hinter der Größe der Aufgabe zurückgeblieben ist. Franz. Burman (s. Bd IV S. 193) stellt, ohne es zu wollen, weit mehr eine höhere Vermittelung zwischen Scholastik und Föderalismus in sich dar als Witsius. Burman war ein durch und durch scholastischer Kopf, voll begrifflicher Schärfe des Gedankens, und mit dieser Gedankenschärfe hat er das coccejanische System durchdrungen, den biblisch-theologischen Stoff in feste scholastische Krystallisationsform gebracht und ihn damit innerlich in ein Verhältnis zum scholastischen Denken gesetzt und eine Auseinandersetzung zwischen beiden Systemen wenigstens ermöglicht. Witsius war dagegen seinem ganzen Wesen nach bloß und schlechthin biblischer Theologe und (vielleicht schon deshalb, weil er in klassischem Latein dachte und schrieb) der scholastischen Begriffsschärfe nicht fähig. So stellt sich in ihm kein Weiterbau auf dem von Burman gelegten Grunde dar. Witsius ist nur Föderalist, und seine vermittelnde Thätigkeit bestand bloß darin, daß er das formelle Schema des Föderalsystems vereinfachte und viele einzelne föderalistische Behauptungen, die mit dem orthodoxen Dogma in Widerstreit waren, vermied und modifizierte. Das war keine höhere Vermittelung, das war nur ein Föderalismus mit abgestumpften Ecken. Und während er nun manche an sich gar wohlberechtigte biblisch-theologische Ideen (wie die von der dreifachen oeconomia foederis gratiae, dann die sehr berechtigte und feine Unterscheidung, die Coccejus zwischen der alt- und neutestamentlichen Offenbarung, πάρεσις und ἄφεσις u. s. w. gemacht hatte) ohne Not fallen ließ, so hat er auf der anderen Seite wieder den spielenden, tändelnden Parallelismus zwischen Alt- und Neutestamentlichem auf die Spitze getrieben (wie wenn er z. B. im Paradies ein Doppelpaar von Sakramenten nachweisen will, das Paradies selbst und den Sabbath, den Baum des Lebens und den Baum der Erkenntnis, Oecon. foed. lib. I, cap. 6, 2 u. a. dgl.). Die ganze Einteilung und Anlage seines Hauptwerkes ist verworren (lib. I de foederibus Dei in genere, lib. II de foedere gratiae, lib. III de foedere cum electis, lib. IV de doctrina salutis; — die Lehre von der Person Christi und seinem Werke findet im zweiten, die von der Gnadenwahl und Heilsaneignung im dritten Buch ihre Stelle; das vierte enthält einen Abriß der Geschichte der Offenbarung nebst der Lehre von den Sakramenten). Hin und wieder aber brechen aus der tiefinnerlichen Frömmigkeit des Mannes auch einzelne herrliche Lichtblicke hervor, wie z. B. seine treffliche Exposition über die fides infantum (lib. III, cap. 6, 17) und seine ausgezeichnete, aus der tiefsten Tiefe eigener innerer Erfahrung geschöpfte Darstellung der sanctificatio (III, 12). Im allgemeinen wird man jedoch sagen dürfen, daß seine Persönlichkeit bedeutender war als seine Theologie.

Aug. Ebrard † (S. D. van Veen).

Wittenberger Konkordie. — Die Quellen für den eigentlichen Abschluß der Konkordie sind hauptsächlich 1. die offiziellen, größtenteils identischen, für die Magistrate verfaßten Berichte bei Bucer, Scripta anglicana S. 648 ff., Basel 1577 und von Bernhardi, dem Frankfurter Prediger und Gesandten zum Wittenberger Tage in Luthers Werke ed. Walch XVII, 2543. 2. Der in den Daten zuweilen irrende Brief des Fr. Myconius von Gotha an Veit Dietrich vom 11. Juni 1536 bei Tentzel, Supplementum hist. Gothanae III (Jena 1716) 114 ff. und daraus bei Lommatzsch, Narratio de Friderico Myconio, Annaberg 1835, p. 56 ff. (zum Teil deutsch bei Walch XVII, 2532 ff.). 3. Die unmittelbaren Aufzeichnungen des Wolfgang Musculus in seinem Itinerarium bei Th. Kolde, Analecta Lutherana, Gotha 1883, S. 216 ff. — Litteratur zur Vor- und Nachgeschichte (alphabetisch geordnet): J. W. Baum, Capito und

Butzer, Elberfeld 1860; E. Egli, Analecta reformatoria, Zürich 1899ff.; F. W. Hassencamp, Hessische Reformationsgeschichte 1. Bd, Frankfurt a. M. 1864; W. Germann, D. Johann Forster (1894); H. Ph. Gudenius, Dissertatio saecularis de Ernesto duce Brunvicensi etc. Göttingen. Progr. 1630; G. Kawerau, Der Briefwechsel des Justus Jonas, Halle 1884ff.; Th. Keim, Die Reformation der Reichsstadt Ulm, Stuttgart 1851; ders., Schwäbische Reformationsgeschichte bis zum Augsburger Reichstag, Tübingen 1855; Th. Kolde, Die älteste Redaktion der Augsburger Konfession mit Melanchthons Einleitung zum erstenmal herausgegeben und geschichtlich gewürdigt, Gütersloh 1906; ders., Historische Einleitung in die Symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche, Gütersloh 1907; M. Lenz, Briefwechsel Landgraf Philipps mit Bucer, 3 Bde (Publikationen aus den preuß. Staatsarchiven, Bd V, XXVIII, XLVII), Leipzig 1880–1891; Neudecker, Urkunden aus der Reformationszeit, Kassel 1836; ders., Merkwürdige Aktenstücke aus dem Zeitalter der Reformation, Marburg 1838; ders., Neue Beiträge zur Geschichte der Reformation, Leipzig 1841; C. Pestalozzi, Heinrich Bullinger, Elberfeld 1858; F. Roth, Augsburgs Reformationsgeschichte, 2. Aufl. 3 Bde, München 1901–1907; K. Schornbaum, Zur Politik des Markgrafen Georg von Brandenburg vom Beginne seiner selbstständigen Regierung bis zum Nürnberger Anstand 1528–1532, München 1906; ders., Zur Politik der Reichsstadt Nürnberg vom Ende des Reichstages zu Speier 1529 bis zur Uebergabe der Augsburgischen Konfession 1530. S.A. aus dem 17. Heft d. Mitt. d. Ver. f. Gesch. d. Stadt Nürnberg 1906; G. Uhlhorn, Urbanus Rhegius, Elberfeld 1861; Virck, Politische Korrespondenz Straßburgs, Straßburg 1882, 2. Bd ed. Winckelmann 1887 (hier auch als Beilage auf S. 675f. Straßburgs Bemühungen um die Wittenberger Konkordie); K. Wolfart, Die Augsburger Reformation in den Jahren 1533/34, Leipzig 1901. — CR ed. Bretschneider; de Wette, Luthers Briefe; Enders, Luthers Briefwechsel; die Lutherbiographien von Köstlin und Kolde.

Mit dem Namen „Wittenberger Konkordie" bezeichnet man den hervorragendsten Versuch des 16. Jahrhunderts, zwischen Sachsen und Oberländern bezw. Schweizern eine Einigung über die Abendmahlsfrage zu erzielen. Die nicht unwichtige Vorgeschichte, bei der von Anfang an politische Erwägungen eine große Rolle spielten, ist bis zum Herbst des Jahres 1529 bereits in dem Art. „Marburger Religionsgespräch" (Bd XII, 248f.) behandelt worden. Die Zusammenkunft zu Marburg hatte mehr zur tieferen Erkenntnis der Gegensätze und der Verschiedenheit der ganzen Denkweise und Lebensanschauung (Abneigung der Sachsen gegen den Republikaner Zwingli vgl. CR II, 17f. 21f. E. Egli in Theol. Zeitschr. aus der Schweiz 1884, Heft 1) geführt, als daß sie einen Ausgleich angebahnt hätte. Wie wenig Luther infolge dessen noch Wert auf das legte, worin man wirklich einig geworden, zeigen seine alsbald verfaßten sog. „Schwabacher Artikel" (s. d. Art. Bd XVIII, 1ff. und Th. Kolde, Der Tag von Schleiz u. s. w. in Beitr. zur Reformationsgesch. J. Köstlin gewidmet, Gotha 1896, S. 84ff.). Ihre streng wittenbergische Fassung nötigte wie die Straßburger so auch die Ulmer, sie abzulehnen (Keim, Reformation der Reichsstadt Ulm S. 164, 168; ders., Schwäbische Reformationsgesch. S. 128). Der Tag von Schmalkalden, Ende November und Anfang Dezember 1529, auf dem Jakob Sturm von Straßburg vergeblich betonte, daß die Verschiedenheit der Ansichten über das Sakrament keinen Grund bilden dürfe, die Hilfe zu verweigern, führte zum vollständigen Bruch mit den Oberländern (Schornbaum, Politik des Markgrafen Georg S. 90ff.; ders., Politik der Reichsstadt Nürnberg a. a. O. S. 15ff.). Konrad Sam in Ulm (vgl. über ihn d. Art. Bd XVII S. 415) wollte gehört haben, Luther habe seinem Kurfürsten geraten, **nullum foedus nobiscum feriendum esse, sed potius gladio in nos saeviendum. Eo prolapsus est novus papa, ut quod scriptis non potuit, vi et malis artibus tentet** (Sam an Bucer am 22. Dezember 1529 bei Keim, Schwäb. Reformationsgeschichte S. 293). Sicher ist, daß Luther schon am 29. Mai 1529 auf die bloße Kunde von dem beabsichtigten Bündnis mit denen, „so wider Gott und das Sakrament streben als die mutwilligen Feinde Gottes und seines Worts", vor diesen „listigen Anläufen und Gesuchen des Teufels" warnte (de Wette III, 454ff., vgl. 465ff.). Und Melanchthon, der doch einmal, freilich nur vorübergehend, während des Speirer Reichstags geschrieben hatte: *Περὶ δείπνου κυριακοῦ* **quid opus est istis rixis, cum fateantur omnes Christum secundum divinitatem adesse in Synaxi, quid attinet discerpere humanitatem a divinitate? Quis gignit has tam callidas distinctiones?** (CR I, 1047), stand ganz ebenso wie Luther (vgl. ebd. 1070), hatte sogar Gewissensbisse darüber, daß man allzusehr gezögert hätte, gegen die Zwinglianer vorzugehen (**nimis diu procrastinati sumus cum a nobis postularetur, ut edictum adversus Zinglianos comprobaremus** ebd. 1075) und erklärte lieber sterben zu wollen **quam societate Cinglianae causae nostros contaminari** (1077). Wie gegen die Widertäufer, wollte er gegen die Zwinglianer die äußersten Strafen angewendet

wissen (II, 18), zumal als man raschen Schlusses die Zwinglianer für die Irrlehren des Campanus mit verantwortlich zu machen für richtig fand (II, 33f.). Die große Gefahr verkannte niemand, und die Straßburger hatten nicht so Unrecht, wenn sie wünschten, um des Eindrucks beim Kaiser willen die Thatsache des inneren Zwiespaltes unter den Evangelischen möglichst geheim gehalten zu sehen (Virck, Straßburgs pol. Korresp. I, 423). Auch ein erneuter Einigungsversuch auf dem Tage zu Nürnberg (6. Januar 1530) mußte nicht am wenigsten wegen der Haltung des Nürnberger Rates ergebnislos verlaufen (Schornbaum, Pol. Georgs S. 102; ders., Politik Nürnbergs S. 21). An ein Zusammengehen der Protestierenden Stände war nicht mehr zu denken. Konrad Sam hatte von Luthers Anhängern geurteilt: **Nihil aliud cogitare videntur, quam ut se coram imperatore purgent aut se prorsus dedant** (Keim, Schwäb. Reformationsgeschichte S. 293). Das erstere war sicher richtig. Um den Zorn des Kaisers zu versöhnen, schickte der Nürnberger Rat sogar am 26. Januar 1530 eine Gesandtschaft an den kaiserlichen Hof, die sich zu Äußerungen herbeiließ, die man als Rücktritt Nürnbergs von der Protestation deuten konnte (Schornbaum, Politik Nürnbergs S. 22f.).

Unter diesen Verhältnissen trat man in die Vorbereitungen zum Augsburger Reichstag ein, indem jeder Stand zunächst für die eigene Rechtfertigung sich rüstete, und wir wissen jetzt — das Folgende auch eine Ergänzung des Artikels „Augsburger Bekenntnis" Bd II, 242ff. —, aus der wieder aufgefundenen Vorrede Melanchthons und der ältesten Fassung des Augsburger Bekenntnisses, daß der ursprüngliche „sächsische Ratschlag" auf ein Sonderbekenntnis im eigensten Sinne des Wortes hinauslief. Was der Kurfürst und seine Gelehrten beabsichtigten, ist, die kirchlichen Zustände im eigenen Lande, ev. auf Kosten der andern, und die eigene Loyalität ins günstigste Licht zu stellen, um vor allem sich den Frieden zu wahren. So kam man dazu, so oft es nur anging, in schärfster Zuspitzung die Auffassung Zwinglis zu verwerfen, und letzlich, wodurch man mit der ganzen bisherigen Entwickelung brach, den Kaiser als den von Gott eingesetzten Schützer der reinen Lehre, als religiösen Friedensstifter anzurufen (vgl. Th. Kolde, Die älteste Redaktion der Augsb. Konfession S. 3ff.; ders., Historische Einleitung in die symbolischen Bücher S. Xff.). Wurde nun auch nach langen schwierigen Verhandlungen unter dem Druck der Verhältnisse und dem wesentlichen Einfluß des Landgrafen bei dem Anschluß der Stände Hessen, Lüneburg, Brandenburg, Anhalt, Nürnberg und Reutlingen an die sächsische Apologie Melanchthons Vorrede beiseite gelegt und die schärfsten Auslassungen gegen die Sakramentierer gemildert (Näheres über diese Verhandlungen bei Th. Kolde, Älteste Redaktion S. 40ff. und ders., Hist. Einleitung S. XIVff.), so blieb doch die Abneigung gegen Zwingli und die Oberländer die gleiche. Bei jeder Gelegenheit, öffentlich und in privaten Briefen, warnte Melanchthon vor der zwinglianischen Ketzerei (CR II, 83. 95. 101sq.). Was man nach und nach auch in sächsischen Kreisen von den gegen den Kaiser gerichteten Plänen der Oberländer und Zwinglis (vgl. Winckelmann, Der schmalk. Bund S. 24 und den Artikel Philipp von Hessen Bd XV S. 304) vernommen hatte, erhöhte nur noch den Widerwillen wie die Sorge, ihnen gleichgestellt zu werden (**minus odii haberet causa nostra, nisi Cingliani eam praegravarent, qui non modo dogmata habent intolerabilia, sed etiam et seditiosissima consilia ineunt opprimendi Imperatoris; ac mihi videtur res permanare ad Imperatorem.** Mel. an Veit Dietrich, **CR II, 104**). Die Oberländer selbst hatten dagegen — natürlich hauptsächlich im politischen Interesse — die Ausgleichsgedanken nicht aufgegeben. Schon in ihrer Instruktion hatten die Straßburger Gesandten zum Augsburger Reichstag den Auftrag erhalten, dahin zu arbeiten, daß die Differenz in der Abendmahlslehre kein Grund zur Trennung unter den Evangelischen werde (Virck, Politische Correspondenz I, 439ff.). Das hatte nun seine Schwierigkeiten, da man alsbald anfing, sich auf den Kanzeln zu befehden, worin Michael Keller (vgl. über ihn F. Roth, Augsburgs Reformationsgeschichte I, S. 153ff. 304ff. 333) einerseits und Johann Agricola von Eisleben andererseits sich auszeichneten. „Es führen", schrieben Jakob Sturm und Matthis Pfarrer an den Rat zu Straßburg, „die Sächsischen predicanten und namlich der Eißleben den handel dermaßen uf den canzlen hie, das wenig einigkeit zu erhoffen, sunder sich mer ansehen loßt, als ob sie vil lieber wolten sehen, das unser predicanten, und die inen glauben geben, usgerotet würden, dan die so uf des babst und der romischen kirchen seiten sind" (vgl. auch ebendas. S. 465; vgl. I, 445ff. 448. 450f.; Th. Kolde, **Analecta Lutherana**, S. 129; Kawerau, Briefwechsel des Jonas I, 151ff.). Trotzdem übergaben die Straßburger Gesandten dem Landgrafen den ihnen von den Dreizehn mit-

gegebenen „Ratschlag die Spaltung des Sakramentes betreffend" (Schreiben vom 2. Juni bei Birck I, 447), der ihnen aber keine Hoffnung machen konnte, und man weiß, wie gerade damals Philipp von Hessen, wenn auch grundlos (Th. Kolde, Anal. Luth. 124 f.), im Verdachte stand, zu Zwingli auch im Punkte vom Abendmahl zu neigen. Deshalb war es den Straßburgern um so wünschenswerter, ihre eigenen Prädikanten zur Stelle zu haben, die ihre Sache vertreten und wo möglich für eine gewisse Annäherung der Parteien arbeiten könnten. Daraufhin wurden Martin Bucer und Capito nach Augsburg gesandt (Birck I, 453. 455. 458 ff.; Zwingli opp. VIII, 463. 471 f.). Dem ersteren Zwecke diente die später sog. Confessio tetrapolitana (vgl. d. A. XIX, 559 ff.). Aber auch die andere Aufgabe ließ Bucer nicht aus dem Auge. Sie wurde ihm sofort zur Lebensaufgabe, die der nur allzu gewandte, biegsame Mann, der etwas von einem modernen Diplomaten in sich hatte, trotz aller Mißerfolge und der zweifelhaften Lagen, in die er sich selbst versetzte, mit unentwegter Konsequenz verfolgte. Man behandelte ihn anfangs sehr argwöhnisch. Eine von Melanchthon erbetene Unterredung wurde zunächst von diesem verweigert (CR II, 187. 196). Dafür ließ der alte Freund aus der Heidelberger Zeit, Joh. Brenz, durch Jakob Sturm dazu bewogen (CR II, 356), sich dazu herbei, mehrere Stunden lang mit den Straßburgern zu disputieren. Ihre Rede ging dahin, daß es sich nur um Worte handle (Affirmant constanter nos tantum verbis et modo loquendi dissentire, re ipsa autem convenire), und sie beriefen sich dabei auf Bucers, dem sächsischen Bekenntnis sich nähernde Formel in der Tetrapolitana Art. 18, „daß in diesem Sakrament Christus seinen Jüngern und Gläubigen seinen wahren Leib und wahres Blut, wahrlich zu essen und zu trinken giebt zur Speiß der Seelen und zum ewigen Leben, daß sie in ihm und er in ihnen bleibe". Dasselbe suchte Bucer in einer Unterredung, die er durch Vermittelung des Landgrafen mit dem sächsischen Kanzler Brück hatte, diesem klar zu machen. In zwei Briefen an diesen vom 23. Juli (bei Cölestin, Hist. comit. August. Frankf. 1577, II, 294 sq.), die an Melanchthon weiter gegeben wurden, setzte er dies des weiteren auseinander. Dieser, der gerade damals nach Kenntnisnahme von Zwinglis Augsburger Bekenntnis aufs höchste aufgebracht war (videtur in homine magis Helveticus quidam quam Christianus esse Spiritus. CR II, 221), erklärte sich in einem jede innere Gemeinschaft zurückweisenden Briefe jetzt (25. Juli) zwar bereit, schriftlich zu verhandeln, aber der Erfolg war nur der, daß er Bucers Artikel ablehnte, indem er den Streitpunkt dahin zusammenfaßte: Fucum faciunt hominibus per hoc quod dicunt vere adesse corpus, et tamen postea addunt contemplatione fidei i. e. imaginatione. Sic iterum negant praesentiam realem. Nos docemus, quod corpus Christi vere et realiter adest cum pane vel in pane. (CR II, 222 sq.; M. Lenz, Briefwechsel Landgraf Philipps mit Bucer I, 21 ff.; Keim, Schwäbische Reform., S. 230 f.). Aber ermutigt durch wirkliche oder scheinbare Erfolge bei anderen (Herzog Ernst von Lüneburg, Urban Rhegius, Gereon Sayler) und in ehrlicher Sorge für die evangelische Sache setzte er seine Bemühungen fort und hatte dann wirklich (nach dem 22. August) eine persönliche Unterredung mit Melanchthon. Hier glaubte er mit diesem sich vollständig geeinigt zu haben und konnte sogar die Überzeugung aussprechen, wenn die Gegner Philippum audient satisque habebunt, nos Christum praesentem fateri, non in pane, non pani initum sed cum sacramento (Brief an Zwingli bei E. Egli, Analecta reformationis, S. 54), und an Joh. Schwebel berichtet er, er sei mit Melanchthon übereingekommen: si nostri fateantur praesentem Christum in Coena, non in Pane, sed animae non corpori praesentem, laturum ipsum, nos negare Corpus Christi in Pane localiter, ut vinum in cantharo vel flamma in ferro candenti, contineri; item confiteri cum divo Augustino, Christum propter veri corporis modum in aliquo coeli loco esse (bei Gudenius S. 115), eine Äußerung, die, ihre völlige Richtigkeit vorausgesetzt, den Schluß zulassen würde, daß der Umschwung in Melanchthons Anschauung sich schon damals angebahnt hätte. Jedenfalls kam man sich so nahe, daß Melanchthon ihm riet, seine Ansichten in Form von Artikeln an Luther zu schicken, und er zugleich diesem schrieb: Bucerus vult accedere ad nostram sententiam. Sentit adesse corpus Christi cum pane (CR II, 311), was er (am 26. August ebd. II, 315) dahin erklärte, Bucer lehre nicht nur eine virtuelle, sondern eine reale Gegenwart im Abendmahl, nämlich so: panis et vinum instituta sunt, ut testentur adesse verum corpus et exhiberi. His igitur propositis et consecratis, jam ex ordinatione Christi, vere est ibi corpus Christi. Sicut alioqui dicimus sacramenta esse pactionales causas h. e. ex pacto efficientes, ita hic sentit, pactum esse, ut

pane et vino proposito sistatur nobis et adsit et porrigatur Christi corpus. Non quod panis sit quasi vas continens corpus sed sit pactionale vehiculum seu instrumentum cum quo exhibetur corpus, — — corpus Christi in coelo localiter et tamen praesens esse, non quidem tamen localiter sed abscondito modo creaturis et sacramentis. — Gleichwohl erhielten nach Bucer den Leib nur die Gläubigen: Isti qui non credunt nihil accipiunt nisi panem quia sacramentum videtur institutum ad usum credentium. Auf die von Bucer nachträglich noch etwas geänderten Propositionen (CR II, 356; Lenz, Briefwechsel I, 22, die Artikel selbst deutsch bei Neudecker, Urkunden S. 156, lateinisch unvermittelt am Schluß von Melanchthons Gutachten (CR II, 224 sq.), die dieser mit einem erläuternden Briefe vom 25. August (Th. Kolde, Analecta Lutherana, 149 ff.) durch Urban Rhegius sandte, schrieb Luther am 11. September an Melanchthon: Martino Bucero nihil respondeo: nosti, ὅτι ἐγὼ μισῶ τὰς κυβείας καὶ πανουργίας αὐτῶν, οὐκ ἀρέσκουσί μοι αὐτοί. Sic non docuerunt hactenus nec tamen agnoscere aut poenitere volunt quin pergunt asserere non fuisse inter nos dissensionem, scilicet ut nos confiteamur eos recte docuisse, nos vero falso pugnasse vel potius insaniisse (Enders 8, 252). So lautete die Kunde von Koburg; nicht viel ermutigender war, was Capito, der zur Anbahnung einer Konkordie nach Basel und Zürich gesendet worden war (Virck I, 490. 493 ff.), über die Aufnahme seiner Vermittelungsvorschläge bei den Oberländern mitteilte (Baum, Capito und Bucer, S. 472). Doch ließen die Straßburger Gesandten nicht nach. In der Hoffnung, daß durch eine persönliche Unterredung mehr erreicht werden könnte, beschlossen sie Bucer nach Koburg zu schicken. So war es schon am 30. August (vgl. Schreiben der Gesandten von diesem Tage bei Virck a. a. O. S. 492, vgl. S. 499) in Aussicht genommen worden. Bucer sollte sich auf den Rat des Herzogs Ernst von Lüneburg dem Kurfürsten Johann anschließen, der auf den 19. September seine Abreise festgesetzt hatte (Virck S. 497). Da dieser sich aber durch den Kaiser bewegen ließ, bis zum 23. zu verziehen, schloß er sich mit einer Empfehlung des Kurfürsten an Luther, dem am 19. September nach Nürnberg zurückkehrenden Hier. Baumgärtner an (ebenda, S. 499, vgl. auch den Bericht Ehingers, bei Dobel, Reformationsgesch. von Memmingen IV, 59).

Sonntag den 25. kam er in Koburg an und wurde von Luther, den er zum Frieden geneigt fand, freundlich aufgenommen. Seinen Zweck, Luther zu überzeugen, daß er und die Seinen immer so gelehrt hätten, wie Bucer seine Lehre jetzt deutete, und daß man sich nur nicht habe verständigen können, erlangte er freilich nicht, auch wollte Luther von Artikeln, die beide Teile unterschreiben sollten, nichts wissen, weil es ja immer auf die Auslegung ankäme. Das beste wäre, wenn die Oberländer allmählich in Schriften und Predigt davon abließen zu lehren, daß im Abendmahl nichts als Brot und Wein sei, wozu Bucer auch die Seinigen zu ermahnen versprach. Jedenfalls kam man sich näher. Luther hatte die besten Hoffnungen: Sacramentarios, so schrieb er am 7. November an Brismann, saltem Strassburgenses nobiscum in gratiam redire spes est. Nam Bucerus mecum familiari colloquio Coburgi de hac re ut ageret missus fuit: et si non fallit, quod dicit (admonui enim, ne simularet) spes est non parva (de Wette, IV, 191; Endres VIII, 312). Und Bucer nahm, obwohl er sich darüber klar war, daß Luther in nichts nachgegeben, die besten Eindrücke mit fort. Beachtenswert ist sein Urteil: deprehendi virum vere timentem deum et gloriam dei ex animo quaerentem, sed qui monendo tamen incitatior reddatur; sic nobis eum dominus donavit, sic eo nos uti oportet. — Non poterit ecclesiae pax restitui nisi multa in hoc viro feramus et quo volumus eum purius scribere, eo oportet minus illum moneamus minusque hyperboles eius probemus, tacite ipso amico poterunt eius excessus corrigi, dum nos sobrius eadem proponemus (bei Virck a. a. O. S. 512, wo man jetzt Bucers Beschreibung seines Aufenthalts in dem Originalbrief an die Straßburger Gesandten findet). Am 29. September war Bucer, nachdem er zwei Tage mit Luther konferiert, wieder in Nürnberg, um, ohne nach Augsburg zurückzukehren, nach freundlichen Unterredungen mit dem auf der Rückreise begriffenen Melanchthon und mit Osiander sich nach den oberländischen Städten Ulm, Memmingen, Lindau, Konstanz zur Förderung der Konkordie zu begeben. Hier hatte er kaum Schwierigkeiten zu überwinden. Die Liebenswürdigkeit seines Auftretens, wie seine Beredsamkeit beschwichtigte alle etwa aufkommenden Bedenklichkeiten. Schwieriger war die Sache in Zürich, aber man kam doch zu einem Resultate. Zwingli war bereit, „nicht nur die Gegenwart des Leibes Christi im Nachtmahl anzuerkennen, nur mit dem Zusatz: nicht auf natürliche oder leib-

liche Art, wodurch er bei näherer Erklärung in Übereinstimmung mit sich selbst bleiben konnte" (Keim, Schwäb. Ref. 239), sondern gab auf Drängen Bucers sogar die vollere Formel zu: „Der wahre Leib Christi wird wahrhaftig dargeboten". Hiermit sehr zufrieden reiste Bucer über Basel, wo er die vollste Zustimmung Oekolampads fand, in die Heimat, um nunmehr auf Grund der gemachten Erfahrungen eine Formel zu schmieden, die für beide Teile annehmbar wäre (ut utrinque ferri queat et neminem offendat). So entstand eine Eintrachtsschrift in Form eines Briefes an den Herzog Ernst von Lüneburg, den Bucer unter nicht ganz klaren Verhältnissen ganz für seine Gedanken gewonnen hatte (qui supra quam dici queat, me oravit omnia offerens, omnia pollicens, ut paci sarciendae non deessem. Bucer an Jakob Sturm bei Virck S. 513). Sie betonte vor allem wieder, „daß aller dieser Streit mehr in Worten denn im Grund der Sach gestanden" und erklärte unter weitläufiger Begründung, wie sie allen Schriftstücken des Verfassers eigen ist, „daß der wahre Leib und das wahre Blut Christi im Abendmahl wahrlich zugegen sind, und mit dem Worte des Herrn und Sakramenten dargereicht werden, wie denn solches die Worte des Herren: Nehmet, esset, das ist mein Leib, trinkt daraus alle, dieser Kelch ist mein Blut, vermögen, doch daß hiermit dem Diener nichts weiter zu geben werde, denn der äußerliche Dienst von Wort und Zeichen, das innerliche Gedeihen und das wahre Himmelsbrot giebt Gott und ist darum alles." Ökolampadius hatte die von den Straßburger Kollegen gebilligte Formel Zwingli empfohlen (Opera VIII, 546). Dieser aber im Verdachte, daß Bucer unterdessen schon weiter im geheimen mit Luther verhandle und auch sonst gegen ihn aufgehetzt habe, erklärte sich für seine Person dagegen, da die einfältigen Leute Christi corpus verum immer so auffassen würden, ut corpus dentibus manducetur, ut Lutherus etiam docuit. Quamquam interdum ab hac interpretatione recessit et dixit: sacramentum ut corpus et corpore manducari, — hatte übrigens nichts dagegen, daß die Eintrachtsschrift an den Herzog Ernst von Lüneburg geschickt werde, quo magis aliae res ad concordiam perducantur, doch mit dem Vorbehalt, falls man von geschehenem Widerruf spräche, sich auf die abgegebene Erklärung berufen zu dürfen (ebd. VIII, 549, vgl. auch Ranke, Deutsche Geschichte 6. Aufl. III, 230ff.). Daraufhin und in Rücksicht auf die Zustimmung Ökolampads zu seinem Briefe, den der Rat von Straßburg am 31. Dezember 1530 (zum Datum vgl. Uhlhorn, Über Rhegius S. 369, Anm. 4) zustellte, während er selbst in einer hier und da mit nicht ganz unwesentlichen Abweichungen das gleiche Bekenntnis dem Kurfürsten von Sachsen zuschickte (diese Recension abschriftlich auf der Erlanger Universitätsbibliothek Mscr. 1458, S. 257ff.), glaubte Bucer sich nicht nur im allgemeinen auf die Zustimmung der Schweizer berufen zu können, sondern nahm sie sehr entschieden gegen den Vorwurf in Schutz, als wollten sie lehren, „daß im Abendmahl nichts sei denn eitel Brot, sondern daß Brot und Wein an ihrer Natur nicht geändert und nicht in Leib und Blut oder der Leib und das Blut natürlicher-, gewöhnlicherweise ins Brot und in den Wein gesetzet werde, wie denn solches keine Schrift aufweiset". Für Luther nun, der die Schrift vom Kurfürsten am 21. Januar 1531 (Erl. Mscr.) erhielt und am Tage darauf beantwortete, war es bezeichnend, daß er von den Schweizern, denen er einmal in keiner Beziehung traute, nichts wissen wollte, sondern es nur mit Bucer und den Oberländern zu thun haben wollte: Miror quod Zwinglium et Oecolampadium quoque huius opinionis aut sententiae participes facis. Sed tecum loquor. Er billigte Bucers Formel und dankte Gott, daß man so weit einig geworden sei, wunderte sich aber, daß man sich dagegen sträube, den Genuß des Leibes auch von seiten der Ungläubigen zuzugestehen, er müsse dabei beharren. Man könne bezüglich dieses Punktes auf die weitere göttliche Führung warten, freilich ohne die Gewissen zu beschweren und sich der Gefahr auszusetzen, neue Wirren hervorzurufen, auch noch keine plenam et solidam concordiam confiteri; dabei bezeugte er jedoch von neuem seinen lebhaften Wunsch, den Streit aus der Welt zu schaffen, wofür er gerne dreimal sein Leben hingeben möchte. Ähnlich äußerte er sich auch dem Herzog von Lüneburg gegenüber (de Wette IV, 219 und in zwei Gutachten, ebd. 222 und 327). — (Bucers Brief, der gegen seinen Wunsch auf den Rat des Herzogs und Luthers, damit nicht daraus seltsame Gedanken und Urteile entständen [Herzog Ernst an den Rat zu Straßburg bei Gudenius a. a. O. S. 131 ohne Datum, nach dem Original im Straßburger Stadtarchiv vom 18. Februar 1531] zunächst ungedruckt blieb, wurde erst 1630 in der angeführten Dissertatio de Ernesto duce mit einer Reihe darauf bezüglicher Schreiben Bucers von H. Ph. Gudenius veröffentlicht. Eine Abschrift mit vielen Varianten im Straßburger Archiv. Über ihre Aufnahme siehe im einzelnen: Brief des Landgrafen an Zwingli

opp. VIII, 575; an Jak. Sturm und Bucer vom 25. Januar bei Lenz a. a. O. I, 26; Sturms Antwort vom 2. Februar bei Th. Kolde, Anal. Luth., 160 ff.; Bucers Antwort vom 5. Februar bei Lenz I, 27 f.; darauf Bucer an Zwingli vom 6. Februar opp. VIII, 576 und dessen Absagebrief an Bucer am 12. Februar ebd. 579; Luther an Bucer bei de Wette IV, 219; Bucers Erwiderung vom 5. Februar bei Th. Kolde, Anal. Luth., 163 ff. [Gegen das von mir angenommene Datum die Bemerkung in dem Briefe bei Lenz I, 27 ff. und Winckelmann a. a. O. S. 277, Anm. 249]. Luthers auf den Brief Bucers (5. Februar) an Philipp verfaßtes Gutachten S. 327; Melanchthon an Bucer vom 22. Januar CR II, 470. 485. 486. Jonas an Frosch und Stephan Agricola in Augsburg bei Kawerau, Briefwechsel des Just. Jonas I, 181 ff.; Laz. Spengler in Nürnberg darüber bei U. G. Haußdorf, Lebensbeschreibung Spenglers, Nürnberg 1740, S. 329 ff. Zur ganzen Entwickelung in dieser Zeit noch Winckelmann S. 94 ff.) —

War damit auch keine wirkliche Konkordie erreicht, so doch ein gewisser Frieden, der dadurch äußerlich zum Ausdruck kam, daß die Bekenner der Tetrapolitana Ende März zum schmalkaldischen Bunde zugelassen wurden. Daran änderte nichts, daß Luther in Bezug auf Zwingli Recht behielt, der auf Bucers Aufforderung, eine in seinem Sinne gehaltene Erklärung an Luther abzugeben (cuperem vel quavis ratione, quae modo Christi gloriam non obscuret, si nondum solidam concordiam, saltem Syncretismum inter nos obtinere. Zwinglii opp. VIII, 577 — der Ausdruck syncretismus in der altklassischen Bedeutung für die Konkordie mit den Schweizern auch bei Melanchthon CR II, 485) ziemlich schroff antwortete: Vos istud plane agitis, ut concordia ὕπαυλος fiat, quae quotidie novum dissidium exulceret. Isti Missam ferme magis papisticam habent, quam ipsi Papistae. Christum in loco, in pane, in vino non minus indicant quam in scriniolo Pontificii: Adesse ac dentibus edi, ore manducari corpus eius aeque docent atque hi qui Berengarium coëgerunt fateri, quod ne ipsi quidem credebant. Der im politischen Interesse in den ersten Monaten des schmalkaldischen Bundes von einzelnen Ständen gemachte Versuch, eine Einigung mit den Schweizern zu erzielen, schlug allerdings unter diesen Umständen durchaus fehl. Aber die Wittenberger legten offenbar mehr Wert auf Straßburg (vgl. Luthers Urteil über Bucer vom 28. März 1531 bei de Wette IV, 236), welches seinerseits wiederum, zumal angesichts der inneren Schweizer Wirren, schon aus politischen Gründen mehr nach dem Norden als dem Süden zu gravitieren anfing. Und in den oberländischen Städten machte das Einigungswerk unter der Arbeit des unermüdlichen Bucer sichtliche Fortschritte (vgl. auch H. v. Schubert, Zwei Predigten Bucers, Beitr. z. Ref.-Gesch. Köstlin gewidmet, Gotha 1896, S. 192 ff.), wenn es auch an Rückschlägen nicht fehlte, wie denn z. B. Luthers hartes Urteil über Zwinglis Tod (de Wette IV, 438 ff.) die Gemüter begreiflicherweise in hohem Maße erregte. Auf der anderen Seite fühlte sich Bucer infolge der schweizerischen Katastrophe freier und ging immer weiter in seinen Zugeständnissen, und da er nach dem Tode Oekolampads auch der hervorragendste und angesehenste unter den oberländischen Theologen und Kirchenmännern war, wuchs auch sein Einfluß, wiewohl an manchen Orten, wo, wie in Augsburg, der Luthersche und der Zwinglische Lehrtypus zusammentrafen, durch die Vermittelungsversuche die Gegensätze oft um so schärfer zu werden drohten und die Hoffnung auf eine schließliche Verständigung zeitweise sehr in den Hintergrund drängten (Keim, Schwäb. Ref.-Gesch. S. 268 ff.; Roth, Augsb. Ref.-Gesch. II, 7 f. 46 ff.). Ein großer Fortschritt war es, daß die Oberländer sich auf dem Tage zu Schweinfurt (1532) dazu verstanden, die Augsburgische Konfession zu unterschreiben, freilich mit der Bemerkung: se praeter nostram Saxonicam quoque Confessionem et Apologiam recipere, quod haec re ipsa cum nostra congruat (Gerdesii, Scrinium V, 222, vgl. Lenz a. a. O. I, 35; Winckelmann S. 188 ff.), was freilich in Augsburg, wo man unter Führung von Keller und Wolfhart in jener Zeit sehr deutlich zu den Schweizern neigte, einen Sturm der Entrüstung hervorrief (vgl. K. Wolfart, Augsburger Reformation S. 24). Von wesentlicher Bedeutung war dann ohne Zweifel das (kaum ganz aufzuklärende) Entgegenkommen Melanchthons, der sein früheres Mißtrauen gegen Bucer wie schon in Augsburg zu beobachten war, fahren ließ und sich je mehr und mehr für den Gedanken einer den Streit endgültig austragenden Konkordie erwärmte und mit darauf bezüglichen Auslassungen nicht zurückhielt. Schon Mitte April 1531 hatte er an Bucer geschrieben, er hoffe aliquando inter nos veram et solidam concordiam coituram esse, idque ut fiat deum oro, certe quantum possum ad hoc annitar, und seinen früheren Standpunkt

verleugnend fährt er sogar fort: Nunquam placuit mihi haec violenta et hostilis digladiatio inter Lutherum et Cinglium. CR II, 498. Und bald darauf ruft er, der noch vor wenigen Monaten sich so ablehnend gezeigt hatte, aus: Libenter cum tecum et de illis negotiis et de aliis colloquor, atque utinam possim familiarius. Utinam enim mi Bucere aliquid opis ad eam rem afferre possem perficiendam, quam universa ecclesia piorum unice et optat et requirit (ebd. 499). Noch entschiedener spricht er den Wunsch nach einer persönlichen Zusammenkunft im Oktober 1533 aus (Utinam saltem nos aliquando possemus una commentari atque communicare de doctrina, ebd. 675), dessen Erfüllung er im nächsten Jahre erhofft (ebd. 716f.).

Man weiß, wie Bucer, der trotz aller Anfeindungen, die den unermüdlichen und geschmeidigen Mittelsmann von allen Seiten mehr oder minder mit Recht trafen, seinen Lieblingsgedanken Bahn zu brechen suchte, in diesem Wunsche mit ihm zusammentraf und als letztes Mittel, die vermeintlich sachlich ausgeglichene Differenz auch formell öffentlich zum Austrag zu bringen, eine neue Zusammenkunft in Vorschlag brachte, „auf der die Sache gründlicher und gemächlicher erörtert werde als in Marburg" (an den Landgrafen am 11. Juli 1533 bei Lenz a. a. O. I, 35, desgleichen 18. Mai 1534 ebd. S. 36). Ein Erfolg schien um so eher denkbar, als, wenn auch einzelne wie der Schweizer Leo Judae gerade damals sich aufs schärfste gegen Luther erklärten (vgl. Th. Kolde, Anal. Luth., 205ff. Über Luthers Bildnis mit Eselsohren in Straßburg im Jahre 1533 vgl. Mayer, Spengleriana, Nürnberg 1830, S. 115), sich doch jetzt auch in der Schweiz eine größere Geneigtheit zur Konkordie kund gab, auch die sog. erste Baseler Konfession (Januar 1534) sich solcher Ausdrücke bediente, die lutherisch gedeutet werden konnten (vgl. Planck, Gesch. der Entstehung zc., III, 359), ferner ein Mann von ausgeprägt oberländischer Richtung wie Ambrosius Blaurer (was ihm freilich üble Nachrede eintrug, und um der unklaren Ausdrücke willen auch von Bucer nicht gebilligt ward, Lenz a. a. O. S. 38ff.), sich nach der Reformation Württembergs zu Stuttgart (2. August 1534) mit dem Lutheraner Erh. Schnepf zu der Formel vereinigt hatte: „wir bekennen, daß der Leib und das Blut des Herrn im Abendmahl wahrhaftig, das ist substantive und essentialiter, nicht aber quantitative, qualitative und localiter gegenwärtig sei und dargereicht werde (Lenz a. a. O. 39), und endlich das viel umworbene Augsburg nach langen Kämpfen mit seinen Predigern durch Bucers Bemühung sich bestimmen ließ, Augsburgische Konfession und Apologie anzunehmen (Herbst 1534, vgl. CR II, 807 und Wolfart a. a. O. S. 116ff.).

In Rücksicht auf den Kadanschen Frieden, der die Sakramentierer ausschloß, ein Umstand, der mehr als je dazu drängte, einen neuen Einigungsversuch zu machen, nahm Landgraf Philipp den alten Plan wieder auf. Melanchthon sprach unter dem 16. September seine herzliche Sehnsucht aus, den kläglichen Zwiespalt gehoben zu sehen und gab seine Bereitwilligkeit zu erkennen, auf Grund der Bucerschen Konkordie dafür mitzuwirken (CR II, 788f.). Luther vom Landgrafen deshalb angegangen (Th. Kolde, Anal. Luth., S. 200f.), erklärte auch seinerseits seine Zustimmung (de Wette IV, 559), worauf Landgraf Philipp Bucer und Melanchthon zu einer Zusammenkunft nach Kassel einlud (Neudecker, Urkunden, S. 252; weitere die Kasseler Konferenz vorbereitende Schriftstücke ebendas.). Bucer verständigte sich vorher mit den oberdeutschen Predigern auf einer möglichst geheim gehaltenen Versammlung zu Konstanz (15. Dezember), wozu zu seinem schmerzlichen Bedauern die Züricher nicht erschienen, sondern nur ihr kurz vorher mit anderen Schweizerstädten vereinbartes Abendmahlsbekenntnis eingeschickt hatten (Pestalozzi, H. Bullinger, Elberfeld 1858, S. 178ff.; Baum a. a. O. 499; Wolfart S. 122). Am 27. Dezember 1534 traf er dann mit Melanchthon zusammen, der schon am Weihnachtsabend eingetroffen war. Schon vorher hatte dieser dem Landgrafen seine Anschauung dahin auseinandergesetzt, „daß wahrhaftig mit dem Brot und Wein der Leib Christi und Blut, das ist wesentlich Christus, nicht figürlich sei. Hier sollen wir aber die Gedanken, so die Vernunft richtet, wegwerfen: wie Christus auf- und niedersteigt, sich ins Brot verberge und sonst nieder sei". Darüber gegrübelt zu haben, darin sah er den Fehler Zwinglis (CR II, 800f.). Die ihm von Luther, übrigens auf seinen Wunsch, mitgegebene Instruktion lautete freilich ganz anders (deshalb an Camerarius fui enim nuncius alienae sententiae ibid. 822), indem Luther, um keine falsche Vorstellung von einer etwa seinerseits erfolgten Meinungsänderung aufkommen zu lassen und um die Ehrlichkeit und Offenheit der Gegenpartei zu prüfen, seine Lehre in einer so scharfen ja krassen Weise zum Ausdruck brachte, wie — dort freilich mit näherer Erläuterung — nur noch in seinem „(Großen) Bekenntnis vom Abendmahl" von 1528 (EA 30, 297).

Vor allem verwahrte er sich gegen die von Bucer mit Vorliebe vorgetragene Behauptung, daß es sich bisher nur um Mißverständnisse gehandelt habe, und bestimmte dann den Gegensatz dahin, daß jene das Sakrament allein für ein Zeichen, er und die Seinen aber für den wahren Leib unseres Herrn Jesu Christi gehalten, woraus eine neue Mittelmeinung zu machen auch wider das Gewissen sein würde, und gab 5 schließlich als seine Meinung an, daß wahrhaftig in und mit dem Brot der Leib Christi gegessen wird, also daß alles, was das Brot wirket und leidet, der Leib Christi wirke und leide, daß er ausgeteilet, gegessen und mit den Zähnen zerbissen werde (Enders X, 92). Von dieser Ansicht, so schrieb er an Jonas, werde er nicht weichen etiamsi fractus illabatur orbis (de Wette IV, 569ff.). Es war klar, daß Bucer auf diese Formel 10 überhaupt nicht eingehen konnte, ohne sich sogleich mit sich selbst und seinen süddeutschen Freunden in Widerspruch zu setzen. Sie wurde allem Anschein nach den Verhandlungen auch gar nicht zu Grunde gelegt. Von den früheren Verständigungen ausgehend gab vielmehr Bucer als Bekenntnis der oberländischen Prediger an, daß der Leib Christi wesentlich und wahrhaftig empfangen wird, daß Brot und Wein nur Zeichen sind, signa 15 exhibitiva, mit denen zugleich Leib und Blut gereicht und genossen werden, daß Brot und Leib aber nicht vermittelst Vermischung ihres Wesens miteinander verbunden sind, sondern „per sacramentalem coniunctionem“ (CR II, 809f., vgl. 826f.). Außerdem schickte Bucer aber noch eine Antwort auf Luthers Formel ein, in der er seine Behauptung von gegenseitigem Mißverständnis aufrecht erhielt, sich davor verwahrte, eine Mittel- 20 meinung aufzubringen, von neuem betonte, nur das von beiden Teilen Anerkannte zur Geltung bringen zu wollen, und im übrigen in geschickter Benützung von Aussagen Luthers in seinem Großen Bekenntnis vom Abendmahl darlegte, in welchem Sinne auch er sich den Ausdruck Luthers vom Zerbeißen des Leibes Christi aneignen könne. Dabei war er aber offen und ehrlich genug, die Grenze zu bezeichnen, wie weit er gehen könnte und 25 sich dagegen zu verwahren: primum ne statuatur aliqua corporis domini cum pane et vino coniunctio physica. Alterum ne fiat corpus domini cibus ventris vel per se obnoxium actionibus corporis nostri. Tertium ne sacramentalis unio eo extendatur, ut quicunque sacramentum percipit aut habet in cibum vitae aeternae, Christum dicatur, ut cibum vitae vel in salutem sibi percipere aut 30 habere (Enders X, 105).

In Wittenberg sah man noch lange anfangs die Sache für recht fraglich an (vgl. V. Dietrich an Coler im Litterarischen Museum 2 [1780], 313. 477, vgl. Enders X, 126). Luther hatte schwere Bedenken (Enders X, 120f.). Schließlich war er doch mit Bucers Erklärungen zufrieden und fand für seine Person keinen Grund, 35 die Konkordie auszuschlagen, wenn er es auch „für nutz und gut ansah, daß man die Konkordie nicht so plötzlich schließe, damit nicht jene übereilet, und bei den Unsern nicht eine Zwietracht sich errege“, zumal ja nicht er allein darüber zu befinden habe, weshalb man in Ansehung auch des früheren gegenseitigen Grolls einige Zeit darüber hingehen lassen solle (de Wette IV, 587. Der Landgraf an Luther, Enders X, 129). Melanchthon 40 wurde beauftragt, mit hervorragenden Anhängern Luthers, wie Brenz, Osiander, Agricola, Rhegius, darüber zu verhandeln, was dieser, jetzt selbst erfüllt von heißer Sehnsucht nach endlicher Einheit, ohne Zweifel durch den Verkehr mit Bucer dem oberländischen Typus auch innerlich immer näher gekommen (Me nemo perpellet unquam *μάχεσθαι ὑμῖν* an Bucer CR II, 837. 841ff.), unter Zugrundelegung der von Bucer zu Kassel 45 vorgelegten Formel that (vgl. CR II, 823. 826. 836. 842f. 847). Der Vater des ganzen Einigungsgedankens, Landgraf Philipp, wurde speziell von Melanchthon ersucht, die weitere Förderung der Sache sich angelegen sein zu lassen (CR II, 841). Und die Kunde von dem vorläufigen Verständnis erregte schon Besorgnis im katholischen Lager. Hatte doch Luther, was vielleicht auch durchgesickert war, in jener Instruktion für Melanch- 50 thon entgegen früherer Stellungnahme geschrieben: si politica concordia quaeratur, ea non impeditur diversitate religionis (Enders X, 94). Albrecht von Mainz schrieb am 21. Januar (am Tag agnetis virg. Anno 1535) an Georg von Sachsen: Ich weiß E. L. auch nicht zuu uorhalten das sich dy lutheryschen desz glaubens vnd Sacraments halben mit den czwynglischen vorglychen vnd vortragen vnd seindt Ires dings 55 Einig, derhalben abermals unser hoche notdorpft erfordern wil mher auf dy schantz zu gehen, als zuuor (Staatsarchiv zu Dresden: Päpstl. Bullen ꝛc., Loc. 10299, Bl. 92).

Am 9. Mai konnte Melanchthon an Bucer von der versöhnlichen Stimmung des Rhegius und Osiander berichten. Sorge hatte er Amsdorfs wegen. Er rechnete ihn zu denjenigen, von denen er schreibt: Video nobis *τοὺς ἀμούσους καὶ ἀπαιδεύτους* inter- 60

dum patientia et dissimulatione nostra placandos esse, quum irritati magis fiunt inepti (CR II, 873). Bucer hatte indessen auf den Rat Melanchthons, erst zu warten, bis er ihm von Luthers ὁμοψήφοις Nachricht gegeben, zunächst von den Kasseler Abmachungen geschwiegen. Was dann davon in die Öffentlichkeit drang, erregte den höchsten Unwillen bei Osw. Myconius und den Schweizern, und dies um so mehr, als Luther im Jahre 1535 sein großes Bekenntnis vom Abendmahl neu ausgehen ließ, natürlich ohne die scharfen Stellen gegen die Sakramentierer, von denen man sich jetzt mehr als je im Süden verletzt fühlte, auszumerzen. Capito und Bucer hatten ihre Not, die Freunde zu beschwichtigen. Da war es von Vorteil, daß die von beiden Parteien in Anspruch genommene Stadt Augsburg eben jetzt in ein näheres Verhältnis zu Wittenberg trat, und der Augsburger Arzt Gereon Seyler und der Prediger Caspar Huberinus, die man dorthin gesandt, Luthers Milde und Versöhnlichkeit nicht genug zu rühmen wußten. Luther selbst bezeugte den Augsburgern unter dem 20. Juli, „E. F. sollen sich tröstlich zu uns allen versehen in Christo, daß wir hinfort an uns keinen Mangel wollen sein lassen, sondern mit allem Willen und Vermögen solche liebe Einigkeit zu stärken und zu erhalten, weil wir (Gottlob) merken, daß es bei den Euren rechter Ernst und uns damit ein schwerer Stein vom Herzen, nämlich der Argwohn und Mißtrauen genommen, der auch nicht soll (ob Gott will) wieder darauf kommen" (de Wette IV, 612 ff.). Ein Wittenberger Theologe, Joh. Forster, den Luther ihnen statt des vergeblich zurückerbetenen Urban Rhegius gesandt hatte, konnte seinerseits auch Erfreuliches mitteilen (vgl. Th. Kolde, Anal. Luth., 206. 210; Enders X, 211; Germann, Forster 90 ff.). Da war kein Zweifel, daß Luther, nachdem er einmal von der Aufrichtigkeit der früheren Gegner überzeugt war — das bezog sich aber immer nur auf die Oberländer, nicht auf die Schweizer — jetzt auch den baldigen Abschluß der Konkordie wünschte und die größten Hoffnungen darauf setzte. In diesem Sinne schrieb er auch am 5. Oktober 1535 in herzlichem Tone (als Antwort auf deren Schreiben, vgl. Burckhardt, Luthers Briefwechsel, S. 238 ff. und Enders X, 191 ff.) fünf Briefe an Straßburg, Augsburg, Ulm, Eßlingen, an Gereon Seyler und an Huberinus, worin er, um die Konkordie mündlich zu Ende zu bringen eine Zusammenkunft in Hessen oder Koburg, die nicht auf Erfordern der Obrigkeiten, aber mit ihrem Wissen und Willen zusammentreten sollten (Enders 237 ff.), vorschlug (vgl. de Wette VI, 164).

Und auch in der Schweiz stellte man sich dem Gedanken allmählich freundlicher gegenüber. Die Erklärungen Gereon Seylers veranlaßten Bullinger, Ende August das erstemal an Melanchthon zu schreiben (Pestalozzi S. 504). Auch die Berner Geistlichkeit, in der unter der Führung Meganders der Zwinglianismus die Oberhand hatte, wurde auf Veranlassung ihrer aristokratischen Regierung geneigter. Und im Dezember 1535 fand eine Theologenzusammenkunft in Aarau statt, auf der Myconius und Grynäus aus Basel, Leo Judae, Pellican und Bibliander aus Zürich folgende Formel aufstellten: „In dem geheimnisvollen Abendmahl des Herrn wird der für uns getötete Leib Christi und sein zur Vergebung unserer Sünden vergossenes Blut von den Gläubigen wahrhaft gegessen und getrunken, zum Heil der Seele und des geistigen Lebens". Und auf dem am 4. Febr. 1536 abgehaltenen Tage zu Basel (vgl. Winckelmann II, 677), zu dem Bucer erst nach langem Widerstreben von den Schweizern zugelassen wurde (Kirchhofer, Myconius S. 236 ff.), gelang es ihm, mit denselben sich über ein neues einstweilen noch nicht zu veröffentlichendes Glaubensbekenntnis (Helvetica I bei Müller, Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, Leipzig 1903, S. 101 ff., vgl. d. A. Bd VII, 541) zu vereinigen, welches eine durchweg versöhnliche Stimmung zum Ausdruck brachte und jedenfalls nicht streng zwinglianisch war. Hiermit, und nachdem auf dem Tage von Schmalkalden im Dezember 1535 Württemberg und die Städte Augsburg (vgl. Roth, Augsburg II, 282 ff.), Frankfurt, Kempten in den schmalkaldischen Bund aufgenommen waren, schien der Weg zu der beabsichtigten Zusammenkunft mit den sächsischen Theologen geebnet. Sie wurde von Luther, nachdem der Kurfürst sich für Eisenach als Versammlungsort entschieden hatte, in einem Briefe an Bucer vom 28. März 1536 (de Wette IV, 682) auf den Sonntag Cantate den 14. Mai als den ihm genehmsten Tag ausgeschrieben und er erbot sich, die sächsischen sowie die Nürnberger Geistlichen einzuladen, während er die übrigen einzuladen jenem überließ. Die Schweizer, die noch am 30. April zu einem Tage zu Aarau zusammentraten und beschlossen, den Konvent nicht zu beschicken und sich an die zu Basel angenommene Konfession zu halten, aber „nicht von der Heitern in die Dunkele ze gan", entschuldigten sich durch ein ihre Geneigtheit zur Konkordie bezeugendes Schreiben mit der Kürze der Zeit (Bucer, der in Augsburg war, hatte Luthers Ein-

ladungsschreiben erst am 11. April erhalten) und der großen Entfernung. Um so mehr Gesandten kamen von anderwärts, viel mehr als Luther gewünscht, der, um störende Elemente fern zu halten, nur wenige Teilnehmer gewollt hatte.

Voll froher Hoffnung reiste Bucer am 27. April von Augsburg ab, dem lang ersehnten Tage entgegen. Merkwürdig war jetzt die Stellung Melanchthons. Er, der je 5 länger je mehr sich dem Standpunkt der Oberländer genähert hatte, wie auch seine neue Ausgabe der loci von 1535 erkennen ließ, wurde um so sorglicher, je näher der ausgeschriebene Tag heranrückte, weil er um so größeren Zwiespalt fürchtete. Lieber hätte er eine allgemeine Fürsten- und Theologenversammlung gesehen (**Convocandi erunt eruditi omnes, qui profitentur Evangelium**), wohl in der Hoffnung, daß die Autori- 10 tät der Fürsten und das politische Interesse die Heißsporne zurückhalten werde (CR X, 149sq., vgl. III, 35. 65ff. 70. **Nihil est nisi novum classicum majoris discordiae**), und suchte deshalb die Sache noch bis zum letzten Augenblick zu hintertreiben (CR III, 54sq., vgl. auch Bucer an Zwick bei Th. Kolde, Anal., 281f.). Am meisten sorgte er wohl vor dem Ungestüm Amsdorfs, der übrigens ebenso wie der in gleicher 15 Weise gefürchtete Osiander, der die Einladung zu spät erhalten (Th. Kolde, Anal. 235), nicht zu den Verhandlungen erschien.

Außer Bucer hatten sich von den Süddeutschen indessen auf den Weg gemacht Capito aus Straßburg (über die dortigen Vorverhandlungen Winckelmann a. a. O. II, 678ff.), Wolfgang Mäuslin (Musculus) und Bonifatius Wolfhard (Lycosthenes) aus 20 Augsburg, Gervasius Schuler aus Memmingen, Martin Frecht aus Ulm, Jakob Otther aus Eßlingen, Mattheus Alber und Johannes Schradin aus Reutlingen, Martin Germani aus Fürfeld und Bernhardi Algersheimer aus Frankfurt, wozu später noch Johann Zwick aus Konstanz kam (Th. Kolde, Anal. 221). Während sie schon heranreisten, wurde auch Luther wieder bedenklich. Auf die Kunde, daß eben vor kurzem die 25 Schweizer Zwinglis Expositio fidei mit einer lobpreisenden Vorrede Bullingers hatten erscheinen lassen, zudem eine Ausgabe der so vielfach ihn betreffenden Briefe Oekolampads und Zwinglis mit einem Vorwort Bucers von einem Baseler Buchdrucker veröffentlicht worden war, schrieb er dem Kurfürsten, „daß er der Konkordie halber wenig Trost und Hoffnung habe" (Walch 17, 2527). Schon lange kränklich, konnte er auch schließlich, 30 zumal er das Antwortschreiben der Oberländer erst sehr spät empfangen, nicht nach Kassel kommen und entbot sie darum nach Grimma (Luther an Capito de Wette IV, 691; Enders X, 332). Die Abgesandten, denen sich Justus Menius aus Eisenach und Friedrich Myconius aus Gotha anschlossen, zogen es aber vor, sogleich bis nach Wittenberg weiter zu reisen, wo sie Sonntags den 21. Mai, nachmittags 3 Uhr eintrafen. Schon unter- 35 wegs hatten sie Gelegenheit, neben der Beobachtung manches Befremdlichen im Gottesdienst, „Papistischen", das Wolfgang Musculus sorgfältig aufzeichnete, sich über die streitigen Punkte zu verständigen, eine Kunde, die Melanchthon, der sie mit banger Sorge empfing, sichtlich aufrichtete und ihn veranlaßte, Menius und Myconius zuerst allein zu Luther zu schicken, um ihn von der Wahrhaftigkeit der Oberländer zu überzeugen, was 40 ihnen aber, trotzdem sie bis Mitternacht mit ihm verhandelten, nicht gelang. Luther stand bei der Ankunft der Oberländer dem Vereinigungsgedanken kühler und argwöhnischer gegenüber als je, fest entschlossen, wozu ihn noch sein Kurfürst ermahnt hatte, von wegen des hochwürdigen Sakraments des Leibes und Blutes ihnen in keinem Weg und mit nichten auch in dem wenigsten Punkt und Artikel zu weichen (Walch XVII, 2527; 45 Enders X, 334). Er begehrte die Konkordie nicht, — wenn die anderen sie wollten, müßten sie sich gefallen lassen, daß er sie, die Bittenden prüfte. Das war jetzt sein Standpunkt.

Am nächsten Morgen empfing er Bucer und Capito, die ihm die von den verschiedensten Seiten her mitgegebenen Briefe überreichten und über den Modus der Ver- 50 handlungen Vorschläge machten. Luther wollte erst die Briefe lesen, worauf die beiden nachmittags wieder zu ihm kamen, wozu sich diesmal von der anderen Seite auch Bugenhagen, Jonas, Cruciger, Menius, Myconius, Hieronymus Weller und Georg Rörer einfanden. Nachdem hier zuerst Bucer das Wort ergriffen und von seinen Bemühungen um die Eintracht in Lehre und Verfassung (**ut omnes in unum rursus corpus** 55 **rediremus atque eandem de Eucharistia sententiam conferremus doceremusque. Item oeconomiae Ecclesiasticae rationem et formam eandem unanimiter constitueremus** Myconius a. a. O.) gesprochen hatte, erwiderte Luther sehr ernst und mit steigendem Affekt, ohne Einigkeit in der Sakramentssache werde er über andere Artikel mit ihnen nicht verhandeln. Seine guten Hoffnungen wären nach der mit Bucers Vor- 60

rede versehenen Ausgabe der Briefe Zwinglis und Ökolampads und dem Urteil Bullingers über Zwinglis letzte Schrift geschwunden, da eine feste Eintracht zwischen Leuten, die hier so, dort, vielleicht aus Furcht vor dem Volk, so lehrten, nicht möglich. Ihm wäre lieber, daß die Sache so bliebe, wie sie wäre, als daß man eine gefärbte und erdichtete Eintracht einginge; und was er schließlich verlangte, war dies: Widerruf der früheren Lehre (quod statuissemus in Coena nihil praeter panem et vinum esse) und Anerkennung dessen, daß im Abendmahl der Leib Christi genossen werde tam ab impiis quam a piis. Dann wäre er auch bereit anzuerkennen, daß er in seinen Schriften gegen Zwingli und Ökolampad zu hart gewesen sei. Bucer war, wie begreiflich, von dieser unerwarteten Schärfe etwas überrascht, beteuerte seine Unschuld an der Herausgabe jener Bücher und wies den Vorwurf der Täuschung unter Hinweis auf seine an allen Orten gegebene mündliche und schriftliche Erklärung zurück, ebenso die Forderung, etwas zu widerrufen, was Luther ihnen zwar immer vorgeworfen, was sie aber nie gelehrt hätten; nur insoweit könnten sie widerrufen, als sie früher mißverständlicherweise eine krassere Vorstellung von Luthers Auffassung gehabt hätten. Ihr Glaube, d. h. der Glaube der Kirchen in den freien Reichsstädten wäre, und zwar bezüglich der mündlichen Nießung, gemäß der von Luther gegebenen Erklärungsweise, verum suum corpus et verum sanguinem cum visibilibus signis pane et vino exhiberi, dari et sumi. Von den Gottlosen wäre bei ihnen keine Rede, weil man die als solche bekannten gar nicht zum Abendmahl zuließe. Ihre Meinung wäre aber die, daß die gänzlich Gottlosen, weil das Sakrament sie nicht anginge, auch nur die Elemente empfingen, während diejenigen, welche, obwohl im allgemeinen fide praediti, aber sine vera animi devotione atque adeo sine viva et salvifica illa fide quae sibi tantum Dei gratiam applicet, zwar den Leib Christi erhielten, aber zum Gericht. Die Lehre, daß auch die Gottlosen den Leib Christi empfingen, werde bei ihnen den größten Anstoß erregen. Nach längeren Erörterungen darüber, in denen Luther vor allem die auf Christi Einsetzung sich stützende, von dem Glauben des Empfängers unabhängige Realität der göttlichen Gnadengabe betonte, mußte um Luthers Schwäche willen das Gespräch abgebrochen werden und ward den Oberländern aufgegeben, sich am andern Morgen nach reiflicher Überlegung darüber zu erklären, ob sie auch einen Genuß des Leibes von Gläubigen und Ungläubigen oder wie Paulus sage von Würdigen und Unwürdigen annehmen (Myconius). Da Luther die Nacht schlecht geschlafen hatte (Musculus bei Th. Kolde, Anal. 218), fand die nächste Versammlung, an der alle Gesandten teilnahmen, von den Wittenbergern diesmal auch Melanchthon, erst nachmittags statt. Nach Wiederholung der Fragestellung vom Tage vorher gab Bucer zu, in der Erkenntnis der Abendmahlslehre fortgeschritten zu sein, und insofern früher Gelehrtes widerrufen zu können, — was ohne Zweifel für Luther ganz besonders wichtig war —, erneuerte sein früheres Bekenntnis, lehnte aber, obwohl er den Genuß der indigni zugab und darin Luther zustimmte, daß die Gegenwart des Leibes Christi unabhängig von dem Glauben oder Unglauben lediglich auf Gottes Wort und Ordnung beruhe, den Genuß der impii ab. Nachdem man so weit gekommen war, und Luther sich durch Umfrage bei den Einzelnen von ihrer vollständigen Zustimmung zu Bucers Erklärungen überzeugt, auch vernommen hatte, daß die Lehre, im Abendmahl sei bloßes Brot und bloßer Wein vorhanden, in ihrer Heimat nicht geduldet, an einigen Orten sogar als Gotteslästerung gestraft werde, glaubte er sich dabei beruhigen zu sollen. In einem Nebenzimmer konferierte er deshalb mit den Seinigen, die alle einstimmig sich dafür erklärten, falls jene so im Herzen glaubten, wie sie mit dem Munde bekennen und in ihren Kirchen so lehren wollten; nur sollten sie noch einmal erklären, daß nach ihrer Meinung der Leib Christi auch für die Unwürdigen da sei. Das hielt Luther doch nicht mehr für nötig. Als er wieder eingetreten und sich alle gesetzt hatten, gab er fröhlichen Antlitzes mit gehobener Stimmung folgende Erklärung ab: „Wir haben nun euer aller Antwort und Bekenntnis gehört, daß ihr glaubt und lehret, daß im Abendmahl der wahre Leib und das wahre Blut des Herrn gegeben und empfangen werde und nicht allein Brot und Wein; auch daß dies Übergeben und Empfahen wahrhaftig geschehe, nicht imaginarie. Stößet euch allein der Gottlosen halben, bekennt doch wie der heilige Paulus sagt, daß die Unwürdigen den Leib des Herrn empfangen, wo die Einsetzung und Wort des Herrn nicht verkehrt werden, darob wollen wir nicht zanken. Weil es denn also bei Euch stehet, so sind wir eins, erkennen und nehmen euch an als unsere lieben Brüder im Herrn". — Es war in der That ein großer Augenblick, und es begreift sich, daß Bucer und Capito die Augen übergingen, als man sich jetzt mit Dank gegen Gott die Bruderhand reichte. —

Melanchthon wurde mit der Abfassung einer Eintrachtsformel beauftragt. Erheblich rascher einigte man sich jetzt über die anderen Punkte, über die man schon am nächsten Morgen, Mittwoch den 24. verhandelte. Hinsichtlich des den Oberländern besonders anstößigen Lutherschen Lehrpunktes, per baptismum confirmari fidem et pueros etiam fidem acquirere in baptismate (Musculus), erklärte Bucer unter Hinweis auf Rö 10, daß man von einem eigentlichen (oder dem dort gemeinten) Glauben bei den Kindern nicht sprechen könne, wohl aber im weiteren Sinne pro qualibet nostri deditione quae fit Deo (Bucer 655), womit er sich gegen die Annahme eines aktuellen Glaubens bei den Kindern erklärte. Da nun Luther auch von keinem solchen Glauben reden wollte, sed sicut nos etiam dormientes inter fideles numeremur et revera tales sumus, so begnügte er sich mit der Erklärung, daß die Taufe zur Seligkeit notwendig und in ihr von Gott die Wiedergeburt dargereicht werde. Auch die Verschiedenheit der Ceremonien wurde besprochen. Daraus ist die interessante Thatsache zu nehmen 1. daß es in verschiedenen oberländischen Kirchen Sitte war, die Kinder in der Regel nur an Sonntagen oder sonstigen dafür bestimmten Tagen post concionem adhuc frequente Ecclesia praesente zu taufen, ut praesente Ecclesia accederet major huic ministerio et Sacramento majestas und 2. dabei die Kinder der Kälte wegen eingewickelt (fasciis involuti), wie man das aus der römischen Zeit übernommen hatte, nur an dem entblößten Haupte mit Wasser begossen wurden, während in Wittenberg entsprechend Luthers Auslassung im Sermon von der Taufe (EA 21, 22) und im Taufbüchlein (EA 22, 163 und 293) das gänzliche Untertauchen des ganz entblößten Kindes das Uebliche gewesen sein muß (Bucer, Scripta anglicana 656; Walch XVII, 2559; Lommatzsch 66). Das alles wurde als unwesentlich nicht weiter betont. Auch über Privatbeichte und Absolution, in der man in Süddeutschland einen papistischen Zwang zu sehen sich gewöhnt hatte, einigte man sich, nachdem Luther den Segen und den Nutzen derselben als einer Quelle des Trostes und der Belehrung auseinandergesetzt hatte, und in der Vergleichsformel wurde die Erhaltung der Privatabsolution und eines colloquium propter absolutionem et institutionem als wünschenswert bezeichnet (CR III, 78), ebenso gesprächsweise die Verbindung der Schule mit der Kirche (Bucer S. 658). An demselben Tage, am Vorabende des Himmelfahrtsfestes, predigte Bugenhagen und ermahnte, was den veränderten Standpunkt bezeugte, dafür zu beten, non ut nos ad ipsos neque ut ipsi ad nos sed ut utrique ad veritatem accedamus (Th. Kolde, Anal. 220).

Um des Himmelfahrtsfestes willen, an welchem Luther nach der Predigt des Menius um 8 Uhr zum Abendmahl ging und nachmittags selbst eine gewaltige Predigt über Mc 16, 15 hielt (vgl. bes. den Bericht des Musculus a. a. O. 221), ruhten die Verhandlungen und hatten die Süddeutschen Gelegenheit, wie schon in Eisenach, die sächsischen Kirchengebräuche zu beobachten. Was ihnen auffiel, war, wie die Geistlichen offenbar ganz willkürlich bald in ihrer gewöhnlichen Tracht, bald in priesterlichen Gewändern amtierten, auch eine Ermahnung ans Volk vor der Abendmahlsfeier nicht stattfand, andererseits so vieles aus dem „Papsttum", wie Bilder, Kerzen, Adoration, Elevation rc. sich vorfand, alles Dinge, welche, wie Bucer nach dem Gottesdienst dem Bugenhagen gegenüber ausführte, den oberländischen Gemeinden anstößig sein würden, weil sie dem papistischen Irrtum Vorschub leisten könnten. Bugenhagen erwiderte, daß man jeden superstitiösen Charakter fern zu halten suche, die Elevation nur ein Ausdruck des Dankes für das Sakrament sein solle, manches, um die Schwachen zu schonen, beibehalten worden sei und fügte hinzu, daß er für seine Person öfters das Abendmahl ohne Kerzen, priesterliche Gewänder und ohne Elevation, ja vielleicht sogar einfacher als in Straßburg feiere, übrigens die Elevation gern auf eine bequeme Weise abgethan sehen möchte (Bucer, Script. angl. p. 658).

Melanchthon, der auch jetzt noch an dem günstigen Ausgang zweifelte, legte dann Freitag früh in der Herberge der Fremden, die ihnen vom Kurfürsten bei der Witwe des Goldschmids und Druckers Christian Döring (Lommatzsch 65; Th. Kolde a. a. O. 221, vgl. A. v. Dommer, Autotypen der Ref. II, Lutherdrucke, Hamburg 1885, S. 69) angewiesen war, die von ihm verfaßten Vergleichsartikel unter Zuziehung von Cruciger, Jonas, Menius und Myconius dem Bucer und Capito vor, worauf am Nachmittag wiederum eine allgemeine Versammlung stattfand, in welcher die Konkordie zum Abschluß kommen sollte. Nachdem Luther auseinandergesetzt hatte, daß eine solche kleine Vereinigung natürlich nicht allgemeinverbindliche Beschlüsse fassen könne und darum, um jede üble Nachrede zu vermeiden und das Band desto fester zu knüpfen, erst die Zustimmung

weiterer Kreise, auch der Oberen eingeholt werden müsse, wurde die Formel (vom Abendmahl) von Cruciger verlesen. Ihre wesentlichsten Bestimmungen waren nunmehr (CR III, 78): cum pane et vino vere et substantialiter adesse, exhiberi et sumi corpus Christi et sanguinem; sacramentali unione panem esse corpus Christi, h. e. porrecto pane simul esse et vere exhiberi corpus Christi; hanc institutionem Sacramenti valere in ecclesia nec pendere ex dignitate ministri aut sumentis, porrigi vere corpus et sanguinem Domini etiam indignis et indignos sumere ubi servantur verba et institutio Christi; sed tales sumere ad iudicium quia abutuntur Sacramento cum sine poenitentia et sine fide eo utuntur; endlich die Zustimmung zur Augustana und Apologie. Man beobachtete, daß Luther beim Verlesen plötzlich stutzte. Dann berief er die Seinigen in das Nebengemach, kehrte aber bald zurück und wies von selbst den Verdacht zurück, als ob er noch irgendwie an der Ehrlichkeit der Oberländer zweifle, nur um größerer Vorsicht willen und Übelgesinnten gegenüber beantragte er eine kleine Änderung am Schluß. (Welche?) Nachdem die Formel dann noch einmal verlesen worden war, alle feierlich ihre Zustimmung kund gegeben hatten, erklärte Luther, er sei jetzt zufrieden und frei von aller Furcht (Th. Kolde a. a. O. 221). Noch einmal wurden dann die Punkte Taufe, Beichte, auf Bugenhagens Veranlassung auch die Behandlung des übrig bleibenden Brotes (ebd. 223, vgl. 217 am Schluß), besprochen, schließlich auch die Klagen über die mehrfach, besonders in Frankfurt und Augsburg (vgl. Wolfart, Die Reformation in Augsburg S. 106, Germann, Forster 129 ff. 143 ff.), vorgekommene Einmischung der weltlichen Obrigkeit in die geistliche Gewalt, worüber die Wittenberger ein uns nicht erhaltenes Gutachten abgaben (a. a. O. 225, Lommatzsch 67). An demselben Tage übergab auch Bucer die Konfession der Schweizer, die Luther zu lesen versprach, dabei aber bemerkte, daß man im Volk nimmer glauben werde, „daß Zwingli vor auch recht gelert". Zur Besiegelung der Eintracht predigte Sonntags Mattheus Alber aus Reutlingen (de baptismate), nachmittags Bucer, der auch mit Capito an der Kommunion teilnahm. Montag wurde dann die auch in den anderen Punkten von Melanchthon festgestellte Eintrachtsformel in fünf Exemplaren von allen, mit Ausnahme Zwicks aus Constanz, der dazu keinen Auftrag hatte (Anal. 232), unterschrieben. Und Luther, der nun ebenso zutraulich war, wie er früher mißtrauisch gewesen war, sich so ganz gab wie er war, rief den Scheidenden zu: „Laßt uns begraben, was auf beiden Seiten vorgegangen ist und einen Stein darauf wälzen". Mit den besten Hoffnungen ging man auseinander. (Die Formel selbst bei Bucer S. 665 CR III, 75 f. lateinisch, das deutsche Original, wahrscheinlich von der Hand des Friedrich Mykonius mit den eigenhändigen Unterschriften im Stadtarchiv zu Straßburg.)

Man hatte wirklich eine Eintrachtsformel gefunden. Aber wie war sie zu stande gekommen! Man kann doch nicht sagen, daß sie ein gegenseitiger Kompromiß war. Von einem Nachgeben Luthers in irgend einer Lehrbestimmung war nicht die Rede, die Formel hat dem Wortlaute nach eine durchweg lutherische Fassung, wenn auch krassere, mehr dem Kampfe als der dogmatischen Bestimmung dienende Ausdrücke nicht gebraucht worden waren; und wenn Luther auf den Ausdruck impii, infideles verzichtete, so waren doch die indigni als die qui sine poenitentia et sine fide sacramento utuntur schwer davon zu unterscheiden und ein Genuß der impii unter Benutzung des Ausdrucks hanc institutionem valere in ecclesia ohne Mühe daraus abzuleiten. Andererseits geben Bucers Auslassungen kein Recht dazu, argwöhnischer zu sein als Luther es war, und an der Ehrlichkeit seiner Zustimmungserklärung zu zweifeln. Indessen kann wohl auch darüber kaum ein Zweifel sein, daß er nach seinen vor Luther gethanen Auslassungen darüber das „sine fide" nur in dem Sinne von sine viva et salvifica illa fide etc. (Scripta anglic. 655) verstehen konnte, wonach wiederum das valere in ecclesia eine Einschränkung erhielt. Darin lag von vornherein eine von Luther nicht gemutmaßte, von Bucer aber um seiner authentischen Erklärungen für berechtigt und anerkannt gehaltene verschiedene Deutung vor, die früher oder später zu Tage treten mußte. Wichtiger und gefährlicher für das Konkordienwerk, auf welches die Römer mit großer Sorge sahen (vgl. Wicel an Hasenberg in s. Epistolarum libri quatuor Lipsiae 1537, Bog. qij[b] f. und die boshafte Satire: Acta concilii Wittenbergae habita etc. bei Strobel, Beiträge zur Litteratur, Nürnb. 1784, S. 3474), war jedoch der Umstand, daß die Oberländer den Frieden nur dadurch erkauft hatten, — und das ist für Luther das Entscheidende gewesen, daß sie bis zu einem gewissen Grade wenigstens zugaben, früher geirrt und zu besserer Erkenntnis gekommen zu sein, und zumal durch die bedingungslose Annahme von Augustana und Apologie sich offiziell von Zwingli und Ökolampadius lossagten, während

sie und noch mehr die von ihnen vertretenen Gemeinden in ihrer ganzen religiösen, kirchlichen und — politischen Entwickelung allzusehr und zu lange von dem schweizerischen Typus beeinflußt waren, als daß nicht eine Verdammung ihrer Lehrer, ohne die Luther nicht an ein wirkliches Übereinstimmen glauben konnte, ihren Auftraggebern als eine Verdammung der evangelischen Wahrheit erscheinen mußte. Hieran, nicht so sehr an der 5 dogmatischen Fassung des Abendmahls ist das Konkordienwerk letztlich gescheitert, wie das Folgende ergeben wird. —

Die Eintrachtsformel gab sich selbst bis zu weiterer Zustimmung als eine vorläufige. Es kam also jetzt alles darauf an, dafür zu wirken. Melanchthon meldete das erfreuliche Ereignis (CR III, 74) schon am 26. Mai dem Landgrafen, Luther gab den Ge- 10 sandten überaus freundliche Briefe nach Straßburg, Augsburg, sogar an den Bürgermeister Meyer in Basel mit, die den dringenden Wunsch nach Eintracht aussprachen und sein volles Vertrauen bezeugen (de Wette IV, 692 ff., vgl. auch L. an Georg von Brandenburg ebenda S. 694, dess. Antw. ZKG X, 190). Indessen gingen die Schwierigkeiten für die Unterhändler jetzt erst recht an. Würden ihre Auftraggeber ebensoweit gehen, wie 15 sie selber unter dem Eindruck von Luthers gebietender Persönlichkeit gethan hatten? Daß man dessen durchaus nicht versichert war, zeigt, daß die Gesandten, bei ihren auf der Rückreise zu Frankfurt abgehaltenen Beratungen darüber, wie man sich nunmehr zu verhalten habe, beschlossen, nach Zustimmung der Städte auf dem zur endgiltigen öffentlichen Erklärung in Aussicht genommenen Tage keine besonderen Artikel zu stellen, 20 sondern sich lediglich auf Augustana und Apologie zu berufen, da ja nunmehr genugsam die ihnen vorgeworfenen Irrtümer zurückgewiesen seien.

In den meisten Städten war man in der That verwundert über die neuen Artikel. In Ulm sprach man ganz offen von einer neuen Lehre, die M. Frecht mitgebracht habe; daß Luther nichts nachgegeben, fühlte man sogleich heraus (vgl. Frecht an Neobolos vom 25 9. Dezember bei Th. Kolde, Anal. 280 f.). Behaupte man trotzdem nicht nur die Einheit, sondern auch die Identität mit dem früher Gelehrten, so „traktiere einer den andern ungleich". Ähnlich äußerte sich Konstanz, wo man, und das ist beachtenswert, ganz besonders an den Bestimmungen über Taufe und Beichte Anstoß nahm (Keim, Ref. von Ulm, 335 ff. Winckelmann II, 691 ff.; Th. Kolde, Anal. 251 f.; Enders X, 353). Man plante hier ein 30 eigenes Bekenntnis „vom Nachtmahl, vom Tauff und von der Kirchenzucht" als Antwort auf die Aufforderung zur Konkordie an Luther abgehen zu lassen, unterließ es dann doch, gab aber auch keine zustimmende Erklärung ab (E. Issel, Die Reformation Konstanz, Freiburg 1898, S. 126 ff.). Straßburg, wo, mit Ausnahme des früheren Abtes P. Volzius, die Konkordie allseitig angenommen wurde (Anal. 250 f.), und das nach wie vor Vorort 35 der Eintrachtsverhandlungen war und die Unterschriften sammelte, hatte einen schweren Stand (Anal. 237 ff. 240 ff. Winckelmann a. a. O.). Doch konnte man am 22. Juli melden lassen, daß Frankfurt, Worms, Landau, Weißenburg, Eßlingen, Augsburg, Memmingen, Kempten zugestimmt hätten (ebenda S. 241; Enders XI, 6 ff.). Dasselbe that Reutlingen unter dem 13. September 1536 (ebenda 262). 40

Wie stand es aber mit den Schweizern? Geschickt hatten die Unterhändler sie bei den eigentlichen Verhandlungen unerwähnt gelassen, erst am Schluß hatte Bucer, wie berichtet, ihre Konfession übergeben, über welche sich dann Luther auch noch vor der Abreise ziemlich wohlwollend ausgesprochen hatte (Walch XVII, 2563). Auf Wunsch Bucers hatte Luther auch noch, wie gleichfalls schon erwähnt, einen liebenswürdigen Brief 45 an den Bürgermeister von Basel mitgegeben, über welchen dieser hoch erfreut war. Aber wenn Capito daraufhin schon am 20. Juli von der Zustimmung Basels und Mühlhausens berichtete (ebenda), so war dies sehr verfrüht. Auch nachdem die Baseler Carlstadt und Grynäus zur Information über den wahren Stand der Dinge nach Straßburg geschickt und diese sich befriedigt erklärt hatten, hatten sie nach Unterhandlungen mit 50 Bern und Zürich ihre Entscheidung bis auf eine andere Tagfahrt ausgesetzt (Th. Kolde, Anal. 255; Enders XI, 68). Erst nach weiteren Verhandlungen einigte man sich auf einer Baseler Versammlung vom 14. November 1536 zu einer Erklärung, die bei aller guten Absicht, die Einheit zu fördern, aber sich auch nichts zu vergeben, in ehrlicher Darlegung des Standpunktes doch nichts weniger als eine Zustimmung zur Wittenberger 55 Konkordie war, indem man unvermögend, zwischen römischer und lutherischer Lehre zu unterscheiden, die substanzliche Gegenwart ablehnte (Pestalozzi, Bullinger 195 ff.; Kolde, Anal. 274. 283 f., vgl. auch das Urteil Pellicans in dessen Chronicon ed. Riggenbach, S. 145, dazu Einleitung S. XXXVI f.). Unterdessen schwebten die Straßburger in tausend Ängsten, Luther könnte plötzlich anderer Meinung werden und in alter Weise aufbrausen, 60

und in recht kleinlicher Weise versuchten sie durch ihren Berichterstatter Jod. Neobolos, einen Tischgast Luthers, auf ihn einzuwirken und ihn wegen der Verzögerung der Zustimmung zu beruhigen (Anal. Luth. 234. 253. 256. 280, vgl. auch 290 ff. 306 ff. 317; Walch XVII, 2600 ff. ebenfalls an Neobolos gerichtet), während dieser doch nichts weniger
5 als eine Überhastung der Angelegenheit wünschte. Bucer sollte dann auf dem bekannten Tage von Schmalkalden (Febr. 1537) über die schweizerische, am 12. Jan. 1537 abgegangene Erklärung (Enders XI, 157 ff.), die von den sieben Städten Zürich, Bern, Basel, Schaffhausen, St. Gallen, Mühlhausen und Biel abgegeben war, des weiteren mit Luther verhandeln (vgl. Spalatin an den Kurfürsten bei Burkhardt in Luthardts ZKWL VII, 1882,
10 S. 358 f.), wozu es aber wegen dessen Krankheit nicht kam und nur dadurch, daß eine offizielle Zustimmung zu Luthers Artikeln nicht verlangt wurde (vgl. d. Art. Schmalkaldische Art. Bd XVII, 643 f.), vermied man einen sonst unfehlbar zu erwartenden Bruch auch mit den Oberländern.

In der Schweiz drohte indessen dadurch ein großer Schlag, daß ein Schreiben
15 Bucers (und Capitos) an Luther vom 19. Januar 1537 (Th. Kolde, Anal. 290; Enders XI, 182), in dem über die Schweizer Erklärung sehr abschätzig geurteilt war, bekannt ward und Bucers Feinden Gelegenheit gab, mit dem Vermittler auch sein Werk verächtlich zu machen (Pestalozzi, Bullinger, 199 f.). Joh. Zwick, der auch schon von Luthers Fassung der Abendmahlslehre in den Schmalkaldischen Artikeln, in denen auch der Genuß
20 durch die Gottlosen gelehrt wurde, Kunde gehabt zu haben scheint, forderte dazu auf, nunmehr gegen die Eintracht der Kirche zu beten (Th. Kolde, Anal. 307 ff.) und fand ganz besonders bei Bullinger Zustimmung in der Verurteilung des Bucerismus. Zwar gelang es Bucer auf einer Mitte 1537 zu Bern abgehaltenen Synode in Gegenwart von Calvin und Viret die glänzendste Rechtfertigung zu erlangen (Hundeshagen, Die Konflikte
25 des Zwinglianismus &c., Bern 1842, S. 71—89, vgl. Walch XVII, 2603 ff.), aber man fragte auch ungeduldig wegen der noch immer ausstehenden Antwort Luthers, warum er nicht antwortete: „er werde wohl warten bis man ganz zu ihm übertrete, vor ihm niederfalle, um Verzeihung anflehe, und ihn gnädiger Herr nenne" (ebenda S. 86). Grund genug für Bucer, in Wittenberg am 3. Dezember 1537 um eine Antwort zu drängen
30 (Th. Kolde, Anal. 314 ff.), die Luther, der sich mit Recht mit seiner Kränklichkeit entschuldigen konnte, schon zwei Tage früher geschrieben hatte (de Wette V, 38) und die am 1. Dezember abging. Wie sein schon am 17. Februar an Jak. Meyer in Basel gerichteter Brief (de Wette V, 55) bezeugte diese offizielle Antwort vor allen Dingen, wie sehr er an dem Konkordiengedanken festhielt. Und während er in einem gleichzeitigen Schreiben
35 an Bucer (Enders XI, 300) darüber keinen Zweifel ließ, daß ihm die schweizerischen Erklärungen durchaus nicht befriedigten, drückt er den Adressaten doch nur seine Freude über ihr ehrliches Streben nach Eintracht aus und daß man so weit gekommen sei, und begnügt sich, ohne sonst auf die dogmatischen Fragen näher einzugehen, nur in einem das Abendmahl betreffenden Punkte ein Mißverständnis zu beseitigen, das alles in der Meinung,
40 die er bei allen diesen Verhandlungen festhielt, daß die Konkordie eben noch nicht geschlossen sei, sondern sich erst anbahne: „wo wir einander nicht gänzlich verständen, so sei jetzt das Beste, daß wir gegeneinander freundlich seien und immer des Guten zueinander versehen, bis sich das trübe Wasser setzt". Hierüber war man in der Schweiz hoch erfreut. Sicherlich ließ der ganze Tenor des Schreibens die Vermutung Bullingers zu,
45 daß Luther sie nunmehr trotz der obwaltenden Mißverständnisse als Brüder anerkenne. Das war ihm genug. In weiser Berücksichtigung der thatsächlichen Verhältnisse warnte er davor, weiter gehen zu wollen, was ohne Zweifel auch Luthers Standpunkt war. „Tagen wollen wir nicht weiter", schrieb Bullinger an Myconius, „sondern die Einigkeit sonst treulich halten mit Schreiben, Reden, Predigen" (Pestalozzi a. a. O. 206). Diese
50 Hoffnung erfüllte sich nicht. Auf einer Synode in Zürich vom 4. Mai 1538, in der doch auch der Antrag laut werden konnte, die Eintracht erst dann als gültig anzusehen, wenn Luther förmlich widerrufe, was er wider Zwingli geschrieben habe, wurde eine Antwort an Luther beliebt (Enders XI, 352), in der die Versammelten zwar den Genuß „durch das gläubige Gemüt" behaupteten, zugleich aber fanden, „daß wir im Verstande und rechter
55 Substanz miteinander einig — auch kein Streit mehr zwischen uns sei und daß uns Gott in wahrer Einigkeit zusammengeholfen habe", und darum baten, „was das Maß der Gegenwärtigkeit anbelange, dem Volke so vortragen zu dürfen, wie es diesem am verständlichsten sei", eine Antwort, von der O. Myconius selbst es gegen Luther aussprach, daß sie ihm nicht allseitig genügen werde (Th. Kolde a. a. O. 325). Noch ehe er sie er-
60 halten hatte, benahm Luther in einem Briefe an Bullinger, der ihm vor kurzem zum ersten

Male geschrieben hatte (ebd. 319; Enders XI, 342), u. a. durch den Hinweis auf seine Stellung zu Zwingli und Ökolampadius, sowie durch sonstige Äußerungen die Meinung, daß die Eintracht wirklich sicher da wäre (certe nos etiam non possumus vestra omnia probare nisi conscientiam mallemus onerare, quod non exigetis a nobis, ut non dubito, de Wette V, 112; Enders XI, 363), und bescheinigte dann den Schweizern nur kurz den Empfang ihres Schreibens, indem er sie, was seine Bedenken beträfe, an Bucer verwies, von dessen Mittlerschaft man in Zürich aber immer weniger wissen wollte.

Mehrere Jahre lang hatte man so nur Höflichkeiten miteinander gewechselt, ohne sich doch wirklich näher zu kommen. Die letzten Schreiben ließen schon wieder den an das gegenseitige Verhältnis zu den Schweizer Reformatoren sich knüpfenden Argwohn erkennen. Und es war wenig förderlich, als Bullinger in einem zweiten Schreiben vom 1. September 1538 Zwingli verteidigte und befremdlich genug noch diejenigen schweizerischen Lehrpunkte, die Luther nicht billige, angegeben wissen wollte. Luther hat hierauf nicht geantwortet. Und damit hörten die Verhandlungen mit den Schweizern auf. Von dem Abschluß einer endgiltigen Konkordie auf einem allgemeinen Konvent war nicht mehr die Rede. Auch Bucer, der sich im Dienste des Landgrafen immer mehr zum Diplomaten ausbildete, scheint, obwohl er bei seiner Anwesenheit in Wittenberg, November 1538, noch einmal auch darüber — wie weit freilich wissen wir nicht — verhandelt zu haben scheint (Th. Kolde, Anal. 333), an der Weiterverfolgung der Angelegenheit nicht mehr das alte Interesse gehabt zu haben. Das einzige war, daß die „nötige arme Konkordie", wie Luther sich am 25. August 1538 ausdrückt, die doch eben nur als ein Anfang gedacht war, mit den oberländischen Städten — in Augsburg, das dazu gerechnet werden muß, nur unter schwerwiegenden Kämpfen und Wirren (Roth a. a. O. II, 432, Germann passim) einstweilen bestehen blieb, und man sich gegenseitig freundlich behandelte. Darin glaubte Luther auch nichts zu ändern, als er in seiner Schrift: „Von Concilien und Kirchen" vom Jahre 1539 (EA 25, 314) Zwingli mit Nestorius zusammenstellte, was natürlich in Zürich tief verletzte. Ein freundschaftlich gehaltener Brief der Züricher Geistlichkeit an Luther beklagte sich darüber und trat für die Rechtgläubigkeit Zwinglis und ihre Solidarität mit ihm ein (Th. Kolde, Anal. 344 ff.). Kein Wunder, daß Luther darauf nicht geantwortet hat. Jene Erklärung mochte alle gute Meinung, die er eine Zeit lang von den Schweizern haben konnte, wieder zurückdrängen; daraus speziell erklärt sich die von Jahr zu Jahr wieder schärfer werdende Sprache Luthers. Schweizerische Studenten hatten zu berichten, daß man in Wittenberg von Ökolampad und Zwingli und ihren Anhängern nur als von ausgemachten Ketzern rede (ebd. 382 ff.), was man auch in Luthers „Vermahnung zum Gebet wider die Türken" 1541 (EA 32, 46) lesen konnte. Noch schärfer ließ er sich über die Schweizer in seinem bald bekannt gewordenen Schreiben an die Venetianer vom 15. Juni 1543 (de Wette V, 564 ff.) aus, und wie um die letzte Erinnerung an die einst sich anbahnende Konkordie zu tilgen, brach er in dem Briefe an den Züricher Drucker Froschauer vom 31. August 1543 jede Beziehung mit den Schweizern ab. „Ich will ihrer Verdammnis und lästerlicher Lehren mich nicht teilhaftig, sondern unschuldig wissen, wider sie beten und lehren bis an mein Ende" (de Wette V, 587). Sein kurzes „Bekenntnis vom Abendmahl" (EA 38, 366), mußte den alten Streit zur vollen Flamme anfachen (vgl. Th. Kolde, M. Luther II, 542 f.).

Überblickt man die Entwickelung, so ist die Meinung von dem wirklichen Abschluß einer verbindlichen Konkordie als unhaltbar zu bezeichnen. Die Oberländer haben die zu Wittenberg angenommenen Präliminarien mit wenigen Ausnahmen acceptiert, aber bei diesen Präliminarien ist es geblieben. Die Schweizer haben aber auch diese niemals ohne Vorbehalt angenommen.

Th. Kolde.

Witwen s. d. Art. Familie und Ehe Bd V S. 745, 6 ff.

Witzel, Georg, katholischer Theologe, gest. 1573. — Quellen und Litteratur: Seine Schriften sind fast unübersehbar; Räß, Die Konvertiten seit der Reformation, Freiburg 1866, I, 146 ff. zählt deren 94 auf, sein Verzeichnis ist jedoch unvollständig, und W. hat auch unter allerlei Pseudonymen geschrieben. W. selbst veröffentlichte 1553 einen Catalogus seiner Schriften. Die Schriften bis 1539 sind in Leipzig, die folgenden in Mainz, später in Köln erschienen; doch wurden auch manche nachgedruckt in Freiburg, Krakau, Paris. Den Ueberblick erschwert, daß er bei Neuauflagen oft den Titel änderte. Eine Sammelausgabe begann Köln 1559 in fol., II und III, 1562. Briefe von ihm in Epistolarum libri IV, Lips. 1537, ferner in den Epistolae miscell. ad F. Nauseam, Basil. 1550, in Scheurls Briefbuch, den Opp. Erasmi, den Opp. G. Cassandri, in Illustr. et clar. virorum epistolae selectiores, Lugd.

Bat. 1617, den Epistolae Mosellani etc. ad Pflugium, Lips. 1802, in Briefwechsel d. B. Rhenanus, den Sammlungen von Döllinger (Beiträge III, 111 ff. 167 ff.) und von Druffel; Dittrich, Regesten und Briefe; ZKG 13, 305 ff.; Einzelnes in Zeitschriften, Ungedrucktes in Upsala, Wien u. a. O. Zahlreiche Briefe und Tagebuchaufzeichnungen benutzte der Jesuit Christoph. Browerus, Antiquitates Fuldenses, Antwerpiae 1612, p. 337 ff. Mancherlei Nachrichten in W. Friedensburgs Briefen kath. Theologen in ZKG 18—20. Eine vollständige Sammlung seiner Korrespondenz würde einen wertvollen Beitrag zur Geschichte des Reformkatholicismus geben. Die älteste biographische Arbeit über W. ist in Corn. Loos Callidius, Germaniae scriptorum catalogus, Mainz 1582; dann sind zu nennen Browerus (s. oben); Th. James in Brown, Appendix ad O. Gratii Fasciculum rerum expetend. et fugiend., London 1690 p. 784 ff.; Strobel, Beitr. zur Literatur, bes. des 16 Jahrhs. II, 2, Nürnb. und Altdorf 1787; v. Ammon, Gallerie der denkwürdigsten Personen u. s. w., Erl. 1833, S. 1 ff.; Neander, De G. W. eiusque in eccl. evang. animo, Berol. 1839 (deutsch in „Das Eine und Mannigfaltige" 1840, S. 167 ff.); Döllinger, Die Reformation, ²Regensb. 1848, I, 21 ff.; W. Kampschulte, De G. W. eiusque studiis et scriptis irenicis, Bonn 1856; Räß, Die Konvertiten, I, 122 ff.; G. Schmidt, G. W., ein Altkatholik des 16. Jahrhs., Wien 1876 (leider ohne Quellenangaben). Ferner vgl. A. Jansen, Jul. Pflug in N. Mt. d. Thür. Sächs. Vereins X, 78 ff.; A. Ritschl in ZKG II, 386 ff.; P. Vetter, W.s Flucht aus dem albert. Sachsen in ZKG XIII, 282 ff.; Schlottmann, Erasmus redivivus 1883, p. 342 ff.; Fritzen, De Cassandri eiusque sociorum studiis irenicis, Münster 1865; S. Widmann, Eine Mainzer Presse der Reformationszeit, Paderborn 1889; N. Paulus in Wetzer u. Welte, Kirchenlexikon ²XII, 1726 ff.; Tschackert in AdB 43, 657 ff.; verschiedene Studien von Mousang, Falk und N. Paulus in Katholik 1877, 1891, 92, 94, 1900, 1902. Andere Litt. im Texte.

Georg Witzel wurde 1501 zu Vacha a. d. Werra, einem damals hessischen Städtchen (jetzt in Sachsen-Weimar) geboren, wo sein Vater Gastwirt und Ratsherr war. Nach dem frühen Tode seiner Mutter Agnes Landau (über deren Familie vgl. N. Paulus, Luthers Lebensende, 1898, S. 67 ff.) verlebte er eine ziemlich freudlose Jugend. Als Achtjähriger kam er unter die Hand einer Stiefmutter, von der er später schrieb: „saepe eam novercam expertus sum", und er gedenkt der immitis tractatio, inhumana increpatio, tenuis atque perparca cibatio, die ihm zu teil geworden (Epistolae Viiij). Im übrigen bekennt er dankbar, „von Kind auf zur Zucht und Ehrbarkeit von redlichen Eltern erzogen, zur Schule und Kirche mit allem Fleiß gehalten worden zu sein". Im 13. Jahr brachte ihn der Vater „auf fremde Schulen in den umliegenden Landen" (Schmalkalden, Eisenach, Halle), wo er „in Härtigkeit schwerer Armut, in großem Hunger und Frost, in Diensten fremder Leute und Schulgehorsam gebrochen bis in sein 17. Jahr, in dem er etliche Wochen eines Konvents Schulmeister gewesen" (Von der Christlichen Kirchen, 1534, Bl. G). Im WS. 1516/17 wurde er als Georius Wiczel ex Vach in Erfurt immatrikuliert (Erf. Matrikel II, 296). Zwei Jahre studierte er hier, wurde baccal., und „complirte eine zeitlang pro magisterio", unterbrach aber dann seine Studien und wurde „Pfarrschulmeister in Vach unter M. Regio. Darnach in meinem 20. Jahr bin ich gen Wittenberg gezogen, allda studirt 28 Wochen, welche Zeit ich, wie etliche wollten, hätte Mag. werden mögen" — aber er ist es nie geworden. (Im Wittenb. Album fehlt sein Name; ihn mit dem am 7. April 1520 inskribierten Georgius Walfurcht de Phach zu identifizieren, liegt kein Anhaltspunkt vor.) Brower nennt p. 338 als seine Wittenberger Lehrer Luther, Karlstadt, Melanchthon, Lambert und Bugenhagen, letztere beiden mit Unrecht, da sie noch nicht in Wittenberg waren, Freundschaft mit Franz Lambert schloß er erst später in Eisenach (Epist. Fiij^b). Von Luther bekennt er noch 1531: „Novi, quantum Luthero debeam". „Im selbigen Jahre bin ich aus heftigem, unaufhörlichem Geheiß meines Vaters Priester geworden [die Weihe erteilte ihm Bischof Adolf von Merseburg] und Priestergebühr ordentlich und glückselig ausgerichtet. Von demselbigen Jahr an bin ich in meiner Vaterstadt Vicarius und etliche Zeit Stadtschreiber gesessen bis in das 24. Jahr". Da er hier den Versuchungen des Cölibats erlag, reichte er, im Gewissen bedrückt, 1523 an den Abt von Fulda, unter dessen Jurisdiktion er stand, ein Gesuch ein, ihm die Ehe zu gestatten. Dieser schwieg; da that er den nicht mehr ungewöhnlichen Schritt, daß er ohne Dispens sich mit der Tochter eines Eisenacher Bürgers verehelichte, nachdem er zuvor eine Vachaer Nonne zur Ehe begehrt hatte, wogegen jedoch sein Vater zu heftigen Einspruch erhob. Später hat er sich wegen seiner Eheschließung hart getadelt: „Uxorem in primo statim fervore schismatis duxi, persuasus neminem posse neque pie vivere neque bene mori citra uxorem. O deliria excitati Joviniani iucundissima!" (Confutatio calumniosissimae responsionis 1533, Ausg. 1549 p. 60). Er verlor 1524 seine geistliche Stelle und wurde nun Stadtschreiber. In Eisenach, wohin er sich 1525 wandte, schloß er sich an den

eifrigen, aber eigne Wege sozialer Reform liebenden Prediger Jakob Strauß (vgl. Bd XIX, 92 ff.) an; dieser hatte durch seinen Radikalismus in der Frage des Zinsnehmens sich bemerkbar gemacht (Bd XIX, 94) und stand eben im Begriff, im Auftrag des Herzogs Johann in Eisenach und Umgegend zu visitieren (ebd. 95). Mit Strauß und dem weltlichen Beigeordneten Burkhard Hund fungierte hierbei auch der jugendliche Vikar W., setzte auf den Dörfern Pfarrer ein, hielt aufregende Predigten gegen Fürsten und Bischöfe, gegen römische Mißbräuche wie gegen Belastung des gemeinen Mannes. Strauß machte ihn zum Pfarrer von Wenigen-Lupnitz. Mit großem Eifer begann er hier sein Amt zu einer Zeit, in der die Gärung unter den Bauern schon einen bedenklichen Grad erreicht hatte. So sehr er von Strauß' sozialen Ideen beeinflußt war, so ist doch seiner späteren Versicherung zu glauben, daß er der Aufruhrpredigt Münzers entgegengewirkt hat: contra concitatorem Muncerum semper et diligenter detonui. Am 11. März 1525 schrieb er sogar an diesen einen „sehr harten" Brief (gedruckt in „Von der Christl. Kyrchen" Bl. Riij), den ihm dieser sehr übelnahm. Als dann der Aufstand auch den Eisenacher Kreis ergriff, erbot er sich, den Bauern beschwichtigend und mit Friedensvorschlägen entgegenzutreten, unterließ es aber, da sich kein Begleiter fand. Als seine Pfarrkinder auch zu den Aufständischen zogen, versuchte er vergebens sie zurückzuhalten. Bauernhaufen wollten ihn zum Feldprediger pressen, aber er widersetzte sich. Auf Bitten der verlassenen Weiber zog er dann seinen aufständischen Lupnitzern nach und hatte den Erfolg, daß sie zurückkehrten. Auch konnte er die Kirche von Groß-Lupnitz vor Plünderung bewahren, allerdings nicht das Ausfischen der Teiche verhindern. So berichtet er uns selbst in „Confutatio calumnios. responsionis", wogegen J. Jonas in der seiner Schrift „Wilch die rechte Kirch", Wittenb. 1534 angehängten „Görg Witzels Historia" ihn einfach als Gesinnungsgenossen Münzers darstellt: den 12 Artikeln der Bauern habe er zugestimmt und seine Pfarrkinder gegen den Gutsherrn aufgehetzt, so daß dieser zu Landgraf Philipp habe flüchten und dessen Schutz suchen müssen (vgl. auch das Citat in Seidemann, Th. Münzer S. 99). Thatsache ist, daß er von jenem Edelmann, dessen Lebenswandel er gerügt hatte, nach Beendigung des Aufstandes verdrängt wurde, nach Browerus „publicae seditionis et adulterii falso insimulatus". Gewiß hat W. in weitem Umfang Sympathie mit der Sache der Bauern gehabt; aber sein eigner Bericht erscheint doch glaubwürdiger als die gehässige und tendenziöse Darstellung des Jonas. Luther erzählte später von ihm: „da er den Tod verschuldet und das Leben verwirkt hatte, ward er von uns erbeten" (Tischr. Först.-Binds. III, 279. 385), ein andermal genauer: „liberatus est a gladio per Doct. Pontanum [Kanzler Brück], quia fuit autor seditionis in Thuringia" (Tischr. ed. Kroker nr. 172 = Först.-Binds. III, 349). Das Eintreten Brücks für ihn darf aber auch als Zeugnis dafür dienen, daß er doch nicht schwer belastet erschienen war. W., jetzt brotlos, wandte sich mit seiner Frau und einem kleinen Kinde nach Erfurt, dann nach Wittenberg: „Vicelius erat exul seu profugus: est amantissime a nobis tractatus. Vixit hic alieno beneficio: postea ei data est bona parochia", so erzählt später Melanchthon CR 24, 710. Er selbst aber berichtet: Exactis in exilio septem mensibus, ex insperato accidit, ut Luthero fortunae meae innotescerent, qui . . . me in oppido Nimetia . . . constituit (Browerus p. 340). Denn als Kurfürst Johann Luther aufforderte, einen tauglichen Seelsorger für die Pfarre in dem Städtchen Niemegk vorzuschlagen (Enders V, 260), empfahl dieser W. als einen „fast [sehr] gelehrten und geschickten" Mann" (11. Nov. 1525, de Wette III, 49), worauf der Kurfürst ihn dorthin berief (Enders 5, 273). Über die dortige Pfarre vgl. N. Müller in Jhrb. f. Brand. KG I, 119 ff. Aus diesem ersten Abschnitt seines Amtslebens sind uns 2 Dokumente seiner Anschauungen aufbewahrt geblieben: eine Querela Euangelii 1524 und eine Oratio in veterem Adam 1525 (beide später gedruckt in seiner Retectio Lutherismi 1538). Sie enthalten einerseits starke Ausfälle gegen das regnum Romani Pontificis, andererseits aber auch schon die lebhaftesten Klagen über den schlechten Lebenswandel nostrorum Evangelistarum. „Carnem in multis principatum tenere eximie Evangelistis apud vulgus, indicant fructus eius". Daneben bekennt er aber auch seine Zufriedenheit mit den „vere pureque Evangelistis meis, qui vita et doctrina evangelica praestant". Hier klingt bereits die Melodie an, die seitdem immer stärker in seinen Schriften variiert wird; hier ist der Anstoß schon zu erkennen, der ihn innerlich der Sache der Reformation entfremdete: seine Klage über den Mangel an guten Werken und über sittliche Laxheit unter den Evangelischen.

Seinen Aufenthalt in Niemegk (Ende 1525—1531) benutzte er zu umfassenden Studien, bes. der Kirchenväter, von denen er dort in einer Privatbibliothek eine größere Samm-

lung vorfand; daneben waren es die Schriften des Erasmus, die auf seine kirchlichen Anschauungen Einfluß übten; mit diesem trat er auch später (s. 1532) in brieflichen Verkehr. Amsdorf hat 1534 gegen W. den Vorwurf erhoben: omnia sua furatus est ex Erasmo, worauf dieser geantwortet hat, daß „nachfolgen" und „stehlen" ein großer Unterschied sei (Enders IX, 382; Döllinger, Beiträge III, 119). Was ihn zur evangelischen Sache geführt hatte, das war nicht Zustimmung zu Luthers Rechtfertigungslehre oder persönliches Bedürfnis nach Heilsgewißheit gewesen, sondern das Verlangen nach Reinigung der Kirche von den notorischen Entstellungen und Mißbräuchen in Kultus und Disziplin, teilweise auch auf dem Gebiete der Lehre, doch vor allem auf dem des Lebens. Dies Verlangen nach besseren Zuständen läßt ihn kurze Zeit für eines Strauß soziale Ideen schwärmen, erweckt auch in ihm gewisse Sympathien mit den Täufern, deren Tauflehre er zwar entschieden verwirft, und mit deren Sektenbildung er nichts zu thun haben will, deren starkes Betonen eines geheiligten Lebens ihm jedoch entschieden imponiert. Noch nach seiner Rückkehr zur katholischen Kirche schreibt er: betreffs des Lebenswandels lehrten die Lutheraner am laresten, schon besser die Zwinglianer, am besten die Täufer, hac una dumtaxat parte sapiunt, tenentes doctrinam ecclesiae catholicae (Methodus concordiae 1537). Für Luthers Lehre vom Glauben und den guten Werken geht ihm das Verständnis ab. Zwar erkennt er an, daß Paulus die justitia imputativa lehre, die dem Glaubenden ohne Werke aus reiner Gnade zu teil werde; aber sie ist ihm nur der Anfang eines Entwickelungsprozesses, bei dem als notwendige Ergänzung und Seligkeitsbedingung die Werke hinzutreten. Sein Glaubensbegriff ist der gemeinkatholische: „Gläubige sind, die den gemeinen Christenglauben wissen, von Herzen glauben und bekennen" (Werke I, 45). „Fide accedimus, spe perficimus, charitate complemus legem Christi". „Durch den Glauben werden wir Glieder der Kirche, durch Liebe und Gehorsam Glieder des Himmelreichs". Daß die Lutherischen gegen die Hineinziehung der guten Werke in die Rechtfertigung eifern, und daß thatsächlich die Reformation eine augenfällige Hebung der sittlichen Volkszustände nicht erreichte, das wird ihm zum Zeugnis dafür, daß sie von guten Werken nichts wissen wollen. Schon 1528 schreibt er: „Conqueror apud omnes et ubique, clamo et vociferor: res ad interitum deverget, ni diabolo et tenebrarum operibus obviam eatur. Peius enim et licentius ubique vivimus ab accepto Evangelio quam antea. Sacra minore in pretio sunt, pietas vilior, charitas rarior, mundus iucundior, crux invisior, scelera et fraudes latius patent. Quod cum videant columnae, dissimulant et velut ad levicula connivent. Hoc est quod macerat, excruciat et tabescere facit animum meum. Saepe dolore victus constitui abdicare ministerium, sed revocavit nescio quae spes" (Browerus p. 340). Die „Feindschaft der Lutheraner gegen alle guten Werke" wird ihm zur fixen Idee und verstimmt ihn mehr und mehr gegen die Sache, der er z. Z. noch dient. Auch Luthers Schrift von den guten Werken vermag ihn nicht zu beruhigen. Denn da werden ja nur die „Hauswerke", „so auch Juden und Türken aus natürlicher Weise und Notdurft thun" gelehrt: wo bleiben aber die „Kirchenwerke", jejunia, vigiliae, eleemosynae u. s. w.? (Werke I, 35. 58, vgl. auch Lauterbachs Tageb. S. 117). Er hat also an diesen entscheidenden Punkten Luther nie verstanden, noch ihm zugestimmt. Je weniger ihn nun Luthers Reformation befriedigt, um so mehr sieht er sich nach einem andern Kirchenideal um. Zunächst findet er es bei der Christengemeinde der Apostelgeschichte. Die Gedanken, die sich ihm beim Vergleich der Gegenwart mit der apostolischen Zeit aufdrängen, schreibt er in 2 Aufsätzen nieder, die er 1529 an Melanchthon und Jonas zur Prüfung sendet (Epist. B u. J 4, und dazu CR II, 678 — 2 andere Schriften von 1529 und 30 veröffentlichte er später als Anhang zu seiner Schrift de divis 1557). Er fordert darin Verordnungen der Fürsten gegen Tänze und Gelage bei Hochzeiten, Vereinfachung des Gerichtsverfahrens, Abänderungen im Geschäftsgang der fürstlichen Kanzleien zum Besten des gemeinen Mannes, kurz allerlei soziale Vorschläge in Verbindung mit der religiösen Frage. Melanchthon antwortet ihm freundlich, Jonas, der später in offener Feindschaft gegen ihn auftritt, läßt die Sendung unbeantwortet. Mit großen Plänen erfüllt, von denen, an die er sich zunächst wendet, seines Erachtens nicht verstanden und gewürdigt, unbefriedigt von der kirchlichen Lage im allgemeinen und der ihm nicht genügenden Verwertung seiner Gaben im besonderen (vgl. z. B. Epist. B), sucht er Ersatz in einer ausgedehnten Korrespondenz mit Männern der Mitte, denen er in Erasmischem Latein seine Verstimmung wie seine Kirchenideen vortragen kann. Seine Kirchenväterstudien lassen ihn dann unbemerkt die urchristliche Kirche Jerusalems mit der der ersten Jahrhunderte vertauschen, um von dieser die Maßstäbe zu entnehmen. Bald

vermag er dann auch die katholische Kirche der Gegenwart — vorbehaltlich freilich gewisser dringender Reformen — in der **una catholica** der Kirchenväter wieder zu finden. Trotz aller Schäden der Gegenwart ist die Kirche noch immer dieselbe, die sie einst war, nur eben nicht mehr so jung und so schön an Geistesgaben und an Heiligkeit. Es ist aber Hoffnung vorhanden, daß ihr diese Gaben wiedergegeben werden; man halte nur fest an der Einheit der Kirche (Werke I, 5). Wohl ist die Kirche seit Karl dem Großen im eisernen Alter angelangt, und Gottes Zorn verhängt mancherlei Schismata über sie, die aber alle nur bös ärger machen (I, 12). Damit ist auch sein Urteil über das Luthertum fertig: dieses ist kirchenfeindlich, weil „sektisch". Auf diesem Standpunkt finden wir ihn angelangt, als er Niemegk 1531 verläßt, und es ist Wahrheit darin, wenn er 1532 schreibt, er habe „der lutherischen Sache lange Zeit zuvor eine Ungunst gefaßt gehabt" (Apologia Bl. D[b]). Daß seine Gedanken diese Richtung nahmen, erklärt sich aus seinem ungenügenden Verständnis der religiösen Position Luthers; aber diese Entwickelung wäre doch wohl weit langsamer geschehen, wenn nicht ein hartes Geschick ihn gereizt und gegen die Wittenberger auch persönlich verbittert hätte. Als das Marburger Kolloquium im September 1529 stattfand, war auch er dort als Zuhörer erschienen und hatte sich durch Übersendung eines Dialogs *ἐκκλησία* bemerklich gemacht, der seine Desiderien aussprach; da man ihn seitens der Lutheraner wenig beachtet hatte, so hatte er Fühlung mit den oberdeutschen Theologen gesucht, sich aber dadurch noch mehr verdächtig gemacht, so daß z. B. Melanchthon ihn fortan als Zwinglianer in der Abendmahlslehre betrachtete. Auch Joh. Campanus (Bd III, 697) war dort mit ihm erschienen, der, seit Dezember 1528 in Wittenberg immatrikuliert, im Sommer 1529 einige Wochen in Niemegk eifrig Kirchenväter studiert hatte. Beide hatten in dieser Zeit nach der Arbeit freundschaftlichen Verkehr und Gedankenaustausch gesucht; aber daß sich Campanus antitrinitarischen Anschauungen hingegeben, war ihm völlig unbekannt geblieben; seitdem er das später von ihm erfahren, hatte er „großen Ekel an dem Menschen" gehabt (Apologia Diij[b]). Als nun Campanus ein halbes Jahr später sich als Antitrinitarier erwies, wollte man in seiner Schrift gewisse Anklänge an W.s Verbesserungspläne finden, und ein übereifriges kurfürstliches Gericht behandelte W. einfach als seinen Gesinnungsgenossen. Im März 1530 wurde W. (wie es scheint, auf Veranlassung des Kurfürsten, CR III, 349, Tischr. Förſt.-Bindſ. III, 350) verhaftet, seine Papiere wurden mit Beschlag belegt, er selbst im Schloß von Belzig ins Gefängnis gesetzt. (W. redet von einem eine gute Meile von Niemegk entfernten Schlosse). Seine Unschuld stellte sich bald heraus, krank kehrte er nach Niemegk zurück (Epist. Biij. G. K[b]; er klagt über ein Verfahren **sine judicio, sine accusatione, sine satisfactione, sine sententia**). „Wir Theologen wußten nichts drum", sagt Luther Tischr. III, 350; Cochläus dagegen läßt Gefängnis und Verhör in Wittenberg stattfinden und macht Luther zum Anstifter des ganzen Verfahrens gegen ihn (**Philippica V**, 1543, Bl. Bij; **Comment. de actis et scriptis Lutheri** 1549, p. 234; weiter ausschmückend Browerus p. 310); W. selbst erzählt nur, daß er sich hernach mündlich bei Luther verantwortet habe, der dann auch ihn „aus dem Verdacht ließ" (Apologia D4). Aber begreiflich ist, daß jetzt eine starke Verstimmung gegen Luther und seine Genossen bei ihm zurückblieb, wie auch umgekehrt Luther hinterher sich eingeredet hat, eigentlich sei W. doch von Campanus antitrinitarisch angesteckt gewesen, habe nur nicht gewagt, frei „herauszufahren" (Tischr. III, 280). W. sehnte sich jetzt von Niemegk fort; er wies, um seine Entlassung zu erhalten, einen Brief seines Vaters vor, der seine Rückkehr nach Vacha wünschte; er erklärte, sein Predigtamt ganz aufgeben und weltlichen Beruf ergreifen zu wollen (Enders IX, 111). So verließ er im Herbst 1531 Niemegk „und habe mich in diesem Jahre von lutherischen Pfarren und Sekten gänzlich gewendet". Es beginnt die Zeit seines offenen Kampfes wider die „lutherische Sekte".

Zwei Jahre brachte er jetzt in Vacha zu, vergeblich bemüht eine neue Stellung zu finden, für die die Thatsache seiner Verheiratung natürlich ein Hindernis bildete. Er hoffte zunächst in Erfurt als Professor der hebräischen Sprache Anstellung zu finden; bereits war er dorthin (Pfingsten 1532) gezogen und hatte die Antrittsrede verfaßt (gedr. 1534 **Oratio in laudem Hebraicae linguae**, vgl. Geiger, Studium der hebr. Sprache in Deutschland S. 119 f.). Aber die Erfurter Prediger, schriftlich durch Luther, mündlich durch Jonas gewarnt, der ihn nicht ohne persönliche Gehässigkeit als Anhänger des Campanus verdächtigte, wehrten die Berufung ab. Tief gekränkt schrieb W. eine **Expostulatio de gravissima injuria hostis Jonae** (vgl. Enders IX, 206). Verhandlungen in Arnstadt und Marksuhl um eine Predigerstelle zerschlugen sich. Vergeblich blieb eine Reise nach Frankfurt a. M. im Herbst, ebenso vergeblich bemühte sich Cochläus, ihm durch

Aleander Unterhalt zu verschaffen (vgl. ZKG 18, 237. 239. 282), oder ihn nach Würzburg zu empfehlen: „doctus est, linguarum peritus, et laboriosus, qui proinde multum negotii adversariis facere posset, si haberet Maecenatem aliquem (27. Dez. 1532, Riederer, Nachr. I, 345). Um so eifriger war er jetzt schriftstellerisch thätig. Außer der persönlichen Schutzrede, „Apologia ... wider seine Afterreder, die Luteristen", 1532, die dogmatischen Streitschriften De libero arbitrio (gedr. erst 1548), Pro defensione bonorum operum adversus novos Evangelistas autore Agricola Phago, 1532 (durch Crotus Rubeanus zum Druck befördert). Jonas übernahm dagegen die Verteidigung der evang. Rechtfertigungslehre: Contra tres pagellas Agricolae Phagi, Wittenb. 1532 (worauf beide weiter wider einander schrieben: W.: Confutatio calumniosissimae responsionis J. Jonae, 1533; Jonas: „Wilch die rechte Kirche und wilch die falsche Kirche ist", 1533; W.: „Von der christlichen Kirchen wider Jodocum Koch", 1534). Ferner erschienen W.s Schriften: „Ein unüberwindlicher, gründlicher Bericht, was die Rechtfertigung in Paulo sei", 1533; „Verklerung des 9. Artikels unsers hl. Glaubens" (Lehre von der Kirche), 1533. Sodann verfaßte er die Anklageschriften gegen die Reformatoren: Retectio Lutherismi (1532, gedr. 1538), eine Schrift, auf welche Melanchthon selber eine Entgegnung zu schreiben plante, CR III, 586. 589, und „Euangelion M. Luthers, Welchs da lange Zeit unterm Bank gelegen. Sampt seiner kyrchen Historia", 1533. Was sich diesen und ähnlichen Schriften W.s und seinen gleichzeitigen Briefen zur Kritik und zur Verunglimpfung der Reformatoren entnehmen ließ, das hat Döllinger (s. o.) gesammelt. Bedeutsamer ist seine 1532 geschriebene, 1537 gedruckte Schrift Methodus concordiae ecclesiasticae. Hier finden wir das Programm seines Reformkatholicismus, für den er fortan ebenso rastlos wie erfolglos sich abgemüht hat. Gewidmet ist sie allen Gewalthabern, Papst, Kaiser, Bischöfen, Fürsten. Er fordert vor allem, damit der blutigen Entscheidung durch Waffengewalt vorgebeugt werde, die Berufung eines Konzils, auf dem beide Parteien zur Aussprache kommen. Grundlage der Verständigung muß die Lehre der Apostel bilden, wie sie der hl. Schrift und den älteren Kirchenvätern zu entnehmen ist; auf die scholastischen Dogmen muß Verzicht geleistet werden. In allen Fragen des Seelenheiles ist die hl. Schrift suffizient, aber daneben muß das Recht der Kirche anerkannt werden, in andern Fragen giltige und verbindliche Anordnungen zu treffen. Die Zeitläufte fordern gebieterisch eine deutsche Bibelübersetzung, aber nicht als Werk eines Privaten, sondern als Ertrag der Arbeit einer Kommission der Gelehrtesten und mit kirchlicher Autorisation. Das Predigtwesen bedarf dringend der Hebung; die Lutheraner mögen auf Luthers Postille, die Katholischen auf die lügenhaften Legendenpredigten verzichten, man veröffentliche aber Musterpredigten ohne Schmähungen und Aufhetzungen und Heiligengeschichten ohne Lügen. Auch ein Katechismus thut dringend not, non Luthericus sed apostolicus, und nach beendigtem Katechismusunterricht eine Konfirmation, in welcher professio baptizatorum infantium per susceptores facta in puberibus una congregatis solemni ritu renovetur. Das Meßwesen bedarf gleichfalls der Reform: Messen für Geld sind abzuschaffen; weniger Messen, aber diese ernst und andächtig! sacra concubinariorum non admittantur. Der Canon missae ist erträglich, wenn man ihn recht interpretiert, man beseitige aber das abscheuliche murmurari celeriter sine mente sineque fructu. Das Konzil muß die communio sub utraque wiederherstellen, die Evangelischen mögen aber auch bekennen, daß es von ihnen nicht recht war, um dieser Frage willen die Einheit der Kirche zu zerreißen. Es ist angemessen, daß die Gemeinde kommunizierend an der Messe teilnimmt. In der Beichte beseitige man die anxietas circumstantiarum und die tortura conscientiarum. Ihr Wert besteht darin, ut disquirat pastor, quales oves habeat, und als Examen, quid quisque credat, quomodo vivat etc. Es muß aber auch bekannt werden, daß der schändliche Mißbrauch des Beichtstuhls für den Ablaßhandel am Entstehen des Luthertums schuld gewesen ist. Der Bann bleibe bestehen als Ausschluß Lasterhafter vom hl. Abendmahl. Die Auflage gewisser satisfactiones im Beichtstuhl hat einen guten praktischen Wert. Betreffs der Ehe müssen die Katholischen in der Lehre von den Ehehindernissen, die Lutherischen in der von der Ehescheidung nachgeben. Das Konzil möge als das geringere Übel einmalige Ehe der Geistlichen mit einer Jungfrau zulassen; das ist besser als die clandestini concubinatus, die jetzt von den Bischöfen geduldet werden. Der Cölibat erzeugt notorisch scelestissima cleri stupra. (In einer Schrift von 1538 fordert er gleichfalls vom Papst Zulassung der Priesterehe, „da alles in der Unzucht versoffen", damit die Kirche wieder unsträfliche und geschickte Priester erhalte.) Die letzte Ölung ist durch ihr Alter geheiligt, muß nur würdiger gehandhabt werden. Das sacr. ordinis

bedarf der Reinigung von Mißbräuchen schlimmster Art; nur wenn dies geschieht, wird man die Lutheraner wieder für diese segensreiche Institution gewinnen können. Fastenordnungen sind heilsam, nur ist dem dabei sich anhängenden Aberglauben zu wehren; wohl denen, die über das kirchliche Gebot hinaus freiwillig fasten. Aus der Anrufung der Heiligen darf kein Glaubensartikel gemacht werden, man soll sie aber auch nicht als 5 gottlos verschreien. Damnetur barbara superstitio magicarum precum atque consecrationum profanarum; auch Gebete, denen große Gnaden verheißen werden, sind zu beseitigen. Gegen die Armenkasten der Lutheraner plädiert er für das direkte Almosengeben des Einzelnen. Die Armenhäuser bedürfen der Reform, damit sie wirklich den Armen und Pilgern zu gute kommen. Als gottesdienstliche Sprache mag das La- 10 teinische bestehen bleiben, wenn nur dem Volke die lateinischen Texte häufig erklärt werden. Ebenso ist seinem Verlangen nach deutschen Gesängen Rechnung zu tragen: tale multum frugis religioni nostrae attulerit. Visitationen sind zur Besserung der Geistlichen erforderlich (1538 schreibt er an Pflug, es fehlten ihnen die gelehrten und guten Geistlichen; Lutheri sodalitas hac etiam in parte praecurrit!). Die Zahl der 15 Klöster ist erheblich zu reduzieren, die man aber bestehen läßt, bedürfen gründlicher Reformation. Mit dem Appell an Kard. Albrecht, ut vocetur concilium (gedruckt schon 1534, abgedr. in Goldast, Monarchia I, 653 ff.), schließt W. diese Schrift. Seine gesamte nachfolgende Wirksamkeit kann als Einzelausführung dieses seines Programms gelten. Vom Landgrafen wurde er aus Vacha ausgewiesen; aber im Sommer 1533 berief ihn 20 Graf Hoyer von Mansfeld, von dem Cochläus rühmt, er thue für die homines literati mehr als 10 Bischöfe, Pröpste und Dekane, ZKG 18, 250, als katholischen Geistlichen an die St. Andreaskirche in Eisleben, wo er als Prediger und Seelsorger einer nur noch winzig kleinen Zahl kath. Christen 5 Jahre bittersten Kampfes mit Joh. Agricola und Güttel am Orte selbst, aber auch mit Cordatus, Coelius, Kymäus, Balthasar Raida und 25 besonders scharf mit Jonas zu bestehen hatte (vgl. darüber Kawerau, Agricola S. 152 ff.;, ders. C. Güttel, S. 64 ff. Katholik 1896, II, 241 ff.). Mehr als jene aufreibende und erbitterte Polemik interessieren seine positiven Arbeiten zur Verwirklichung seines Programms. Hier beginnt er mit Katechismus-Versuchen. 1535 erscheint sein „Catechismus Ecclesiae, Lehr und Handelunge des heiligen Christentums" in der mittelalterlichen Form, 30 daß der „Jünger" fragt, der „Lehrer" antwortet. Anordnung: Glaube, V.-U., Dekalog, Sakramente; voran aber geht eine „Epitome der Historien beider Testamente", einer der ersten Versuche, die biblische Geschichte im Jugendunterricht zu verwerten. (Dieser Teil neu gedruckt in Reu, Quellen zur Geschichte des kirchl. Unterrichts II [1906], 44 ff. vgl. auch XXIX ff. Außer verschiedenen deutschen Ausgg. auch lateinisch „Catechismus 35 major", zuerst 1554, und niederdeutsch — ohne W.s Namen zu nennen — durch Abt Lambert von Balven von Riddagshausen, 1550). (Dazu, um es gleich hier zu erledigen, kamen, 1539 in Berlin verfaßt, seine Quaestiones catechisticae, zuerst Mainz 1540; ferner 1541 das Catechisticum examen Christiani pueri; 1542 Catechismus. Instructio puerorum, deutsch abgedruckt bei Moufang, Kath. Katechismen des 16. Jahr- 40 hunderts S. 107 ff., und noch 1560 ein „Newer und kurtzer Catechismus", bei Moufang S. 467 ff.). Vgl. Moufang, Mainzer Katechismen, S. 46 ff.; Bahlmann, Deutschlands kath. Katechismen, 1894. Wie W. mit diesen Arbeiten mit Luthers Katechismen vergeblich wetteifert, so unterzieht er dessen Bibelübersetzung der eingehendsten Einzelkritik in den 2 Bänden Annotationes in die Wittenberg. neue Dolmetschung, 1536. (Auch diese 45 Arbeit nahm er wieder auf in seinen „Annotaten in M. Luthers deutschen Psalter", erschienen 1555 [vgl. aber schon 1547 Epist. Mosellani p. 73], sowie in den „Annotaten" zu Mt, Mc, Lc, 1555). Seine Kritik ist in den meisten Fällen schulmeisterlich, da ihm als oberstes Gesetz gilt, daß „die Worte der Bibel ganz und unverrückt behalten werden", und nach Werke I, 376 sein Ideal eine deutsche Bibel ist, „die dem Original 50 aufs nächste und artigste antworte" [entspreche]. Diese von ihm angestrebte Wörtlichkeit macht seine Übersetzungen oft recht undeutsch. Übrigens hat er sich tüchtige Kenntnisse des Hebräischen erworben, kennt auch die christlichen wie die jüdischen Kommentatoren, wie denn überhaupt der Ernst seiner Studien auf den verschiedensten Gebieten alle Anerkennung verdient. Auch für deutsche Kirchenlieder ist er bemüht; er ist einer der wenigen 55 Mitarbeiter gewesen an Michael Vehes Gesangbüchlein 1537. (Sein Lied „Jerusalem du selig Stadt" zuerst im 2. Teil der Annotationes). Nebenbei schreibt er erbauliche Erklärungen einzelner Psalmen (7 Psalmen, 1534; der 120. Psalm, 1535), auch der Cantica des NTs, 1537, Von Buße, Beichte und Bann, 1534, Von Beten, Fasten und Almosen, 1535, Von der hl. Eucharistie, 1534, Conciones triginta, 1538, Homiliae aliquot, 60

1538, Conquestio de calamitoso rerum christian. statu, 1538, Passionsbetrachtungen unter dem Titel Martyrologion Christi, 1538, Von den Toten und ihrem Begräbnis, 1536, übersetzt einen Sermo Cyprians ins Deutsche, 1536 u. s. w., schreibt eine Gegenschrift gegen „Luthers letzt bekannte Artikel", 1538, kurz, er entfaltet eine rastlose litter. Thätigkeit. Dabei war nur die Kalamität, daß der Absatz kathol. Schriften zu gering war, die Drucker in Schulden gerieten, W. selbst in Armut steckte, und weder die Kurie noch die deutschen Bischöfe und Prälaten durch alle Bitten eines Cochläus, Fabri und anderer zu wirksamer Unterstützung der kath. Litteraten zu bewegen waren (s. z. B. ZKG XX, 81, 91; Nunt.-Berichte IV, 174).

Am 30. August 1538 ist er noch in Eisleben (Epp. misc. ad Nauseam p. 228), aber dann folgt er einem Ruf des Herzogs Georg nach Dresden resp. Leipzig. Es handelte sich jetzt, nachdem die Konzilshoffnungen nicht in Erfüllung gegangen waren, noch um den Versuch eines Ausgleichs zwischen beiden Religionsparteien durch Rückgang auf Lehre und Brauch der apostolischen und der Kirche der nächstfolgenden Jahrhunderte. Hierbei sollte W. helfen. Der Rüstung hierzu diente die Ausarbeitung des Typus ecclesiae prioris, gedr. 1540 (vgl. Briefw. d. B. Rhenanus S. 467). Am 1. Januar 1539 begann in Leipzig das Religionsgespräch, bei welchem W. neben Karlowitz und Fachs den kursächsischen Abgesandten Melanchthon und Brück und den vom Landgrafen entsendeten Butzer und Feige gegenüberstand. Vgl. darüber CR III, 623 ff.; Butzer, Ein Christlich ongefärlich bedencken, Wie ein leidlicher annfang Christlicher vergleichung in der Religion zu machen sein möchte, 1545; Witzel, Wahrer Bericht von den Akten der Leipsischen und Speierischen Collocution zwischen M. Bucero und Wizeln, 1562; Lenz, Briefw. des Landgrafen Philipp I, 63 ff.; Pastor, Reunionsbestrebungen, S. 146 f. Auch entstand jetzt seine Schrift „Drey Gesprechbüchlein von der Religion sachen", 1539 (auszüglich bei Pastor S. 151 ff.); hier sucht W. als „Orthodoxus" zwischen dem „Papisten Ausonius" und dem „evang. Prediger Core" zu vermitteln. Ein Eck äußerte sich damals mißbilligend über W.s Friedensbemühungen, der damit umgehe papam in ordinem redigere et omnia sacerdotia privata et missas auferre, cum aliis exorbitantiis (Nunt.-Ber. IV, 587). Um Luthers und Corvins Postillen zu verdrängen, bot er eine von ihm geschriebene Postille zum Druck an, die dann von jeder Landkirche im Herzogtum Sachsen angeschafft werden sollte; Georg gab seine Zustimmung, und das umfängliche Werk wurde in starker Auflage von N. Wolrab in Leipzig gedruckt. Da starb Georg und der Umschlag erfolgte. Die Wittenberger erfuhren vom Druck der Postille, und Johann Friedrich, den die Schmähschriften seines ehemaligen, nun abtrünnigen Unterthanen längst in Zorn versetzt hatten, erwirkte sofort bei Herzog Heinrich die Sistierung des Drucks, aber auch zugleich die Bestrickung W.s durch den Leipziger Rat. Vergeblich beteuerte dieser dem Herzog seine Unschuld, vergeblich verwandte sich der Meißner Bischof für ihn; da ergriff W., an dem Tage, an dem Heinrich und Joh. Friedrich in Leipzig erwartet wurden, am 23. Mai, die Flucht nach Meißen, dann nach der bischöflichen Feste Stolpen; auch hier sich nicht sicher fühlend, floh er in die böhmischen Berge. Daß er in diesen unruhigen Tagen an dem vermittelnden Reformationsentwurf des Meißner Bischofs (Moufang, Kath. Katechismen, S. 135 ff.) mitgearbeitet haben sollte, ist wenig wahrscheinlich. Die Postille, die Wolrab inzwischen heimlich zu Ende gedruckt hatte, wurde konfisziert und vernichtet. In dem ganzen Handel trat deutlich zu Tage, wie tief die Erbitterung der Wittenberger gegen den Mann war, der so verbissen jahrelang ihren sittlichen Charakter und die Wirkungen ihres Lebenswerkes öffentlich angegriffen hatte. Das Nähere siehe in Vetters Aufsatz ZKG 13, 282 ff.; Nunt.-Berichte IV, 547 ff. 562. 565. Von Böhmen begab sich W. nach Berlin zu Joachim II. Schon 1536 hatte W. geschrieben: „Utinam Joachimus Marchio Brand. neutro flectat! Insidiatur illi hinc nova libertas, illic impetit vetus molestia. Ni fuerit prudentissimus, altero inclinabitur, contempta via regia" (Epist. Bl. lij[b], vgl. pij[b]). Noch schien es, als wolle er W.s via regia, den Reformkatholicismus, wählen, aber rasch drängte die Stimmung im Lande ihn zur Einführung der Reformation. Daher war für W., dessen Aufnahme in Berlin man in Kursachsen übel vermerkte (CR III, 803. 838. 846), hier keine Wirkungsstätte mehr. Hat man früher die katholisierenden Bestimmungen der Brandenb. KO von 1540 seiner Mitarbeit zugeschrieben, so wissen wir seit N. Müllers Forschungen in JB. f. Brand. KG IV, daß Fürst Georg von Anhalt hierin der Ratgeber Joachims gewesen ist. Mit Sicherheit ist diesem Berliner Aufenthalt W.s nur sein 2. Katechismus (oben S. 405) zuzuschreiben. Jetzt begann für ihn ein Wanderleben, indem er hier und da anklopft, wo er für seine Ideen Boden zu finden hofft: in der Lausitz, Schlesien, Bamberg, im Juni 1540 in

Würzburg (Epp. misc. ad Nauseam p. 282 ff.); 1541 hat er bei Abt Johann von Fulda, der durch Konzessionen dem Vordringen evangelischer Ideen Einhalt zu thun versuchte, und bei dessen Nachfolger Philipp Schenk von Schweinsberg ein Unterkommen gefunden. Bei letzterem setzte W. eine KO durch, die den Laienkelch, deutsche Sprache bei Taufen u. dgl. gestattete, vorbehaltlich späterer Genehmigung durch ein Konzil. Bischof Nausea von Wien empfahl ihn an Ferdinand, mit dem er fortan in Verbindung blieb. Bei den Regensburger Religionsverhandlungen, die ihn mit neuen Hoffnungen erfüllen, ist er anwesend. Aber irrig hat man früher in ihm den Verfasser des Regensburger Buches sehen wollen. Als Gegenstück zu Luthers Taufnamenbüchlein verfaßt er ein Onomasticon Ecclesiae, seinen 3. und 4. Katechismus (s. o.), eine Art Examen ordinandorum: Quid ad interrogata censurae Moguntinensis . . . a candidatis . . . responderi possit; eine Sammlung latein. geistl. Lieder (1541), verdeutscht die in den Vespern gesungenen Hymnen, Sequenzen und Prosen (1545 und 46), giebt eine deutsche Erläuterung des Canon Missae (1545), verdeutscht des B. Rhenanus lat. Ausg. der Liturgie des Chrysostomus (Briefw. des B. Rhenanus S. 466), ediert eine Postille und ein Quadragesimale, eine Auslegung der Passionsgeschichte, schreibt ein Hagiologium seu de martyribus eccl. Aber auch ein Bibliotheksfund aus alter Zeit wird von ihm aus der Handschrift veröffentlicht: die angebliche Disputatio Christianorum et Judaeorum olim Romae habita (1544), ein spätestens aus dem 6. Jahrhundert stammendes Apocryphon, (vgl. Baronius ad a. 315 nr. 12; Mansi II, 551; MSL 8, 845; Mai, Script. Vet. nova Collectio VII, 134; Spicil. Rom. III, 700; Döllinger, Beitr. III, 172). 1544 konnte er sich auf dem Reichstag von Speyer dem Kaiser nähern und diesem seine Querela Ecclesiae überreichen. Über Schriften, die er kurz vor dem Kriege und bald nach demselben als Gersonites Landavus und als Bonifacius Britannus verfaßte, s. N.-Paulus, Katholik 1894, II, 473 ff. und 1902, I, 572 f. Im Schmalkaldischen Kriege flüchtete er von Fulda nach Würzburg. Die protestantischen Soldaten durchsuchten seine Wohnung und hängten dem Abtrünnigen zum Hohn eine Fahne mit der Losung V. D. M. I. AE. zum Fenster hinaus. Jetzt hoffte er auf dem Augsburger Reichstag dem Kaiser als miles theologicus Dienste leisten zu können. Der Kaiser rief ihn dorthin, und er weilte dort 3 Monate, ohne doch zur Mitarbeit am Interim zu gelangen. Aber den aufs Haupt geschlagenen Evangelischen legte er jetzt das Recht des Kaisers circa sacra aus: „Epistel und Euangelium von der Röm. Kays. Oberkait", Ingolstadt 1548. Hat schon Paulus gelehrt, der heidnischen Obrigkeit Gehorsam zu leisten, wie viel mehr jetzt „röm. kais. Obrigkeit, sintemal sie zu Gott gezogen, gläubig, gottesfürchtig und mit allen Tugenden gezieret ist"? So lieb dem Kaiser Gottes Huld ist, so emsig soll er die Religion gegen Ungläubige und Falschgläubige schützen, soll „die Ketzerei ausrotten, Sekten wegräumen, Sektenbücher verbrennen, Sektenschulen verbieten, Sektenmeister nach Pontus schicken". Die Sachsen, so lehrt er jetzt bedenken, sind seit Karls des Großen Tagen ein rebellisches Volk. Grundsatz der Evangelischen ist: Nehmet Gott, was Gottes ist, und dem Kaiser, was des Kaisers ist. Der Umschwung der Dinge war auch ihm zu Kopfe gestiegen. Eine umfängliche Verteidigung des Interims (gegen die Schrift der sächs. Theologen vom 16. Juli 1548) veröffentlichte er im März 1549: „Solltet Gott danken, daß es nicht schärfer vorgenommen ist, auch daß sie also mit Ehren von der Sekte können . . . Hattet ihr Macht, den Katholischen eure Sekterei zu gebieten und aufzudrängen, warum sollte dann die kais. Majestät nicht Macht haben, euch Sektische die katholische Religion wiederum anzunehmen ernstlich zu ersuchen?" Und in alter Verbissenheit schildert er als Inhalt des Luthertums, es lehre „in Saus leben, thun und lassen nach menschlicher Begierde und doch gleichwohl gerecht und selig werden durch den Glauben allein". In den Streit Heldings mit Flacius (Bd VII, 611) mischt er sich ein mit der Schrift Publicum Ecclesiae sacrum, 1551, in der er gleich Helding aus Dionysius Areopagita das Meßopfer als apostolischen Brauch zu rechtfertigen sucht. Auch aus Ignatius getraut er sich dieses zu beweisen. Seine verschiedenen Gutachten über das Interim zeigen, wie sich seine Stimmung verschärft; will er anfangs mehr ratione als compulsione die Sekten zur Einigkeit der Kirche zurückgeführt wissen (Druffel I, 160 f. Sept. 1548), so ist er bald für severiora consilia (ebd. I, 228 ff. Juni 1549) und noch schärfer und denunciatorisch gehässig klingt sein drittes Gutachten (vom Juli 1549, bei Döllinger, Beiträge III, 167 ff. und bei Herrmann, Interim in Hessen, Marburg 1901, S. 185 ff.). Daneben setzte er seine schriftstellerische Arbeit fort: er ediert die liturgia Basilii lateinisch, die des Chrysostomus deutsch; er vollendet sein 1538 begonnenes Werk Typus ecclesiae prioris (s. o. S. 406) 1559 mit dem 5. Teile; hier hat er seine Kirchen-

väter-Studien zur Verteidigung des hohen Alters der Institutionen und des Kultus der Kirche aufgeboten. Um den Laien die lateinischen Texte verständlich zu machen, verdeutscht und erklärt er in der Vespertina Psalmodia „die 50 Vesperpsalmen, so die hl. Kirche Gottes zu singen pflegt", 1549, und ebenso im Psaltes ecclesiasticus 1550 Taufliturgie, Litaneien, Messen, Prozessionsgebete u. dgl. 1552 muß er noch einmal vor den Truppen des Kurfürsten Moritz aus Fulda fliehen. 1553 siedelt er nach Mainz über uxore et duobus filiis oneratus, krank und ad extremam fere inopiam redactus — wieder hören wir die alte Klage, daß die reichen Prälaten für einen so verdienten Mann nichts thun (vgl. die Klagebriefe des Wormser Domscholasters Mauch in NDS 18 [1904] S. 77. 79). Von Mainz aus erschien er 1557 bei den Religionsverhandlungen in Worms, über deren Aussichtslosigkeit er schon kurz vorher sein Gutachten abgegeben und dafür conventus episcopales in Germania mit reformatorischem Einschreiten gegen Mißbräuche und Aberglauben in der eignen Kirche gefordert hatte (Döllinger, Beitr. III, 170 ff.); auch diesmal kam er nicht zur Verwendung, erneuerte aber die alte Bekanntschaft mit J. Pflug und knüpfte persönliche Beziehungen zu G. Cassander an. Er blieb dann bis an sein Lebensende in Mainz (ob auch als Lehrer an der Universität thätig?); hier starb er am 16. Februar 1573. (Über sein Wohnhaus s. Guden, Cod. dipl. V, 1098; sein Grab in der St. Ignatiuskirche daselbst.)

Mit zunehmendem Alter ließ seine Schriftstellerei ein wenig nach. Wir nennen noch seinen letzten Katechismus von 1560 (s. o.), vor allem aber die Reformschrift, die er 1564 auf Anregung Maximilians, der seinen schwerkranken Vater Ferdinand vertrat (Epist. Ferdinandi ad Wicelium, 28. Mai 1564 in den Ausgg. der Via regia, vgl. die ähnlichen Schreiben an L. Villinus und an Cassander bei Saftien, Verhandlungen über den Laienkelch S. 7), angefertigt und nach Ferdinands inzwischen erfolgtem Tode an Maximilian eingesendet hatte, die berühmte Via regia (vgl. Hopfen, Maximilian II. und der Kompromißkatholicismus 1895, S. 88 f. 124 ff.). Gedruckt erschien sie in Wolffii Praelectiones memorabiles, 1600, II, 353 ff. Dann veranstaltete der Helmstedter Mediziner Conring zwei Ausgg. der merkwürdigen Schrift: G. Wicelii Via Regia, Helmst. 1650 und besser in Cassandri et Wicelii de sacris nostri temporis controversiis, Helmst. 1659, p. 257 ff.; auch in des Braunschweiger Kanonikus Joach. Läger De pace et concordia ecclesiae restituenda opuscula aliquot clariss. virorum, Braunschw. 1650, ist sie vollständig abgedruckt, dann auch in Brown, Appendix, London 1690, p. 705 ff. Einen Auszug giebt Schmidt, G. W. S. 104 ff. Für Wiedemanns Verdacht (Gesch. der Ref. u. Gegenref. im Lande unter der Enns I, 352), daß Conring die Schrift verfälscht habe, fehlt jeder Beweis, nur ist natürlich die Jahreszahl 1575, mit der Wolf sie veröffentlicht hat, irreführend. Ihr kirchliches Programm stimmt noch immer wesentlich mit dem von 1532 (oben S. 404) zusammen; nur, wie er beim Leben unter den Evangelischen diese mit schärferem Maße gemessen, so trifft jetzt die schärfere Kritik die katholischen Zustände. So wird es seine protestantenfreundlichste Schrift. Er geht die Artikel der Conf. Aug. durch, die er teils völlig anerkennt, teils durch Interpretation oder Zusatzbestimmungen annehmbar zu machen sucht. Für Meßopfer, Priesterweihe, hierarchische Gliederung des Klerus, Klostergelübde tritt er ein, aber zugleich hebt er noch schärfer als sonst die Reformationsbedürftigkeit dieses Besitzstandes der katholischen Kirche hervor. Er schilt hier nicht auf die „Sekte", sondern er bedauert ihre Trennung von der una sancta catholica und plädiert für weitgehende Zugeständnisse, um sie wiederzugewinnen. Er fühlt sich im schärfsten Gegensatz gegen die Richtung, die in Trient den Sieg behalten hatte. Wiedervereinigung ist nicht möglich ohne gründliche Reform der katholischen Kirche: das ist sein ceterum censeo, das er so scharf betont wie nie zuvor. Diese Wandlung in seiner Stimmung ist psychologisch völlig begreiflich; denn das System, das er in der Gegenreformation zur Herrschaft kommen sah, bedeutete ja die Vernichtung seiner erasmischen Kirchenreformpläne. Er fühlte sich je länger je mehr als bei seite geschobener Reformkatholik, der jetzt in der römischen Kirche ebenso wenig volles Heimatsgefühl erlangte, als einst in der evangelischen. Er wirbt für eine Vergleichung beider Konfessionen, in die keine von beiden willigen kann, ohne sich selbst aufzugeben. Seine alte Forderung: dedat cognoscendum atque iudicandum sese tam Papa quam Lutherus communioni Patrum, qui ante mille annos ecclesiam Christi rexerunt, et ad horum arbitrium reformetur uterque (Via pacis, 1540), ist damals ebenso undurchführbar gewesen, als in den Tagen Calixts. Der Partei der „Expektanten", die wir noch im 4. Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts zahlreich vertreten finden, mit ihrer Hoffnung auf ein großes, Reform und Reunion schaffendes Konzil, war durch den Gang der Ereignisse

und die Konsequenz der beiderseitigen Prinzipien der Boden entzogen. So steht W. als ein vereinsamter Idealist mit der schmerzlichen Empfindung da, vergebens gearbeitet, gehofft und gestritten zu haben. Schlimmere Feinde, so klagte er 1565 dem Freunde Cassander, als die Lutheraner seien die Jesuiten, ein man wisse nicht, ob mehr heuchlerisches oder boshaftes Volk, die gegen Leute seiner Richtung voll Hasses seien, quod ecclesiae faciem hanc deformem, non aliam quam ut hodie est, defensam velint, emendationem hujus omnino nolint, ne Seraphicae suae societatis daemonizomeno instituto deesse videantur (Ill. et clar. virorm epp. 1617 p. 280 f.). — Ferdinand hatte ihn zum kaiserlichen Rate ernannt, Maximilian ihm seit 1. September 1564 eine jährliche Pension von 100 Gulden gewährt (Notizenblatt 1859, S. 315). Nach dem Tode seiner ersten Frau (1554) ging er eine heimliche Ehe mit seiner Magd ein, die er vor ihrem Sterben 1562 noch vor Pfarrer und Zeugen als seine Frau erklärte. Daß er dann noch eine 3. Ehe schloß (in bitterer Ironie auf seine Anklagen gegen die Ehen der Evangelischen, oben S. 400), ist von jesuitischen Biographen als Schlüssel zur Erklärung seines nicht zweifellosen Katholicismus gebraucht worden: mulieres perdiderunt Wicelium! Vgl. die höhnische Charakteristik, die ihm Nic. Serarius gewidmet hat, bei Aubertus Miräus, Auctarium de scriptoribus eccl. p. 133 (ed. Fabricius). Sein Sohn Georg studierte 1560 in Köln Theologie.

G. Kawerau.

Woche. — Vgl. die Litteraturangaben beim Artikel „Sabbath" Bd XVII S. 283; ferner Ideler, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie I (1825), S. 279 ff.; Ginzel, Handb. der mathematischen und techn. Chronologie I (1906), S 94; Schiaparelli, Die Astronomie im AT (1904), S. 114—121; Schrader, Der babylonische Ursprung der siebentägigen Woche, ThStK 1874, S. 343—353; Nesselmann, Ueber den Ursprung der Woche. Archiv für vaterländ. Interessen (Königsberg 1845), S. 565—576; E. Mayer, Ursprung der sieben Wochentage, ZdMG XXXVII (1883), S. 453—455; Hommel, Aufsätze und Abhandlungen (1892 ff.), S. 373 ff. „Die Planeten"; Jensen, Die siebentäg. Woche in Babylon und Niniveh, Ztschr. f. deutsche Wortforsch. I (1900), S. 150—160; Zimmern in Schraders „Die Keilschriften und das AT", 2. Aufl. (1902), S. 620 ff.; Winckler, Altorientalische Forschungen II (1898 und 1900), S. 91 ff. „hamuštu"; S. 354 ff. „Himmel, Kalender u. Mythus"; III (1902), S. 179 ff. „Astronomisch-mythologisches"; Religionsgeschichtler u. alter Orient (1906), S. 58 ff.; Jeremias, Das AT im Lichte des alten Orients, 2. Aufl. (1906), S. 182—188; Roscher, Die enneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen der ältesten Griechen, ASG phil.-hist. Kl. XXI, Nr. 4 (1903); Hehn, Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im AT (1907).

Wochen im eigentlichen Sinne entstehen, wenn die Reihe der Tage dergestalt in Abschnitte von je sieben Tagen eingeteilt wird, daß nach Ablauf eines Tagsiebents mit dem achten Tage eine neue Woche begonnen wird und jeder Tag eine bestimmte Stelle in seiner Woche einnimmt. Im weiteren Sinne versteht man unter Wochen Unterabteilungen der Monate, auch wenn sie nicht gerade sieben Tage enthalten. Jene Wochen im eigentlichen Sinne sind jetzt allgemein bei den christlichen Völkern in Gebrauch, im Altertum aber fanden sie sich nur bei den Israeliten und in der Zeit gegen Christi Geburt hin bei den Astrologen des Morgenlandes. Die Wochenzählung Israels beruhte darauf, daß der je siebente Tag als Sabbath Jahwes durch Feiern von der gewöhnlichen Arbeit ausgezeichnet werden mußte, worüber der Artikel „Sabbath" zu vergleichen ist, die astrologische Woche aber kam dadurch zu stande, daß den sieben Planeten in der Reihenfolge Sonne, Mond, Mars, Merkur, Jupiter, Venus, Saturn die Herrschaft über je einen Tag zugeschrieben ward. Diese beiden Arten von Wochen sind von ganz verschiedener Herkunft. Als aber in den ersten Jahrhunderten nach Christus die jüdische Woche infolge ihrer Übernahme durch die Kirche in der ganzen christlichen Welt in Gebrauch kam, und zu gleicher Zeit auch die astrologische Woche, deren Saturntag mit dem Sabbath zusammenfiel, weithin bekannt wurde, sind beide eine Verbindung miteinander eingegangen.

Bei andern alten Völkern als bei den Israeliten findet sich die Siebentagewoche nicht, sondern wo mit kleineren Zeitabschnitten als den Monaten gerechnet worden ist, sind es immer andere gewesen: die Griechen teilten den Monat in drei Teile (Ideler, Handbuch der mathematischen und technischen Chronol., I, S. 279 ff.), ebenso die Ägypter (Lepsius, Chronologie der Ägypter, I, S. 132; Ginzel a. a. O. S. 165), die alten Inder in zwei (Lassen, Indische Altertumskunde, I, S. 985; Ginzel a. a. O. S. 317). Im Avestakalender wird der Monat in 14 + 16 Tage eingeteilt und der erste und mittelste jeder Hälfte, also der 1., 8., 15., 23. des Monats, dem Ormazd zugeeignet, ohne daß aber von einer Einteilung des Monats in 2 Wochen von je 7 und 2 von je 8 Tagen die Rede

sein könnte (Grundriß der iranischen Philologie von Geiger und Kuhn, II [1896—1904], S. 675 f.). Die Chinesen haben seit alter Zeit die Tage nach einer sechzigtägigen Periode gezählt, welche man unpassend genug als sechzigtägige Woche bezeichnet hat (Ginzel a. a. O. S. 457 ff.). Eine siebentägige Woche haben sie nicht gekannt, wenn sie auch
5 seit langer Zeit im Kalender den Tagen die Zeichen der 28 Mondstationen beigeschrieben haben, infolge wovon es sich trifft, daß von diesen Zeichen je 4 immer solchen Tagen zukommen, die bei uns Sonntage, je 4 solchen, die bei uns Montage sind u. s. f. (Ginzel a. a. O. S. 463). Die alten Mexikaner teilten das Jahr in 18 Monate zu je 20 Tagen, jeder fünfte Tag war Werktag (Müller, Geschichte der amerikanischen Urreligionen (1867),
10 S. 465. 541). Die Römer haben eine Art achttägiger Wochen gehabt, indem die Landleute 7 Tage arbeiteten und am achten (nundinae) als dem Markttage in die Stadt kamen (Huschke, Das alte römische Jahr und seine Tage, 1869, S. 288 ff.; Mommsen, Die römische Chronologie bis auf Cäsar, 2. A. 1859; Matzat, Römische Chronologie, 2 Bde, 1883—1884; Soltau, Römische Chronologie, 1889).
15 Bei den übrigen Semiten findet sich die Siebentagewoche ebenfalls nicht, auch nicht in Babylonien. Allerdings scheint der babylonische Monat dadurch in vier Teile zerlegt zu werden, daß der 7., 14., 21. und 28. Tag als „böse Tage" gelten, an welchen der „Hirte der großen Völker" (doch wohl der König?) frisch gebackenes Brot, frisch gebratenes Fleisch nicht essen, helle reine Gewänder nicht anlegen, keine Opferspende ausgießen, seinen
20 Wagen nicht besteigen, Urteile und Entscheidungen nicht erlassen darf, wo es dem Magier verboten ist, Orakel zu finden und zu verkünden, wo der Arzt die Heilung von Kranken nicht unternehmen soll, wo ein Bannfluch, d. h. die Herabrufung der göttlichen Rache nicht angemessen ist. Aber daß diese 4 Tage als böse Tage galten, an welchen die göttlichen Hilfen den Menschen nicht wie sonst zur Verfügung stehen und der irdische Haupt-
25 verwalter der göttlichen Kräfte auf den Glanz und die Gewalt seiner Stellung zu verzichten hat, das schnitt nicht so ins Leben ein, daß man daran gedacht hätte, diese als Marksteine der Tagezählung zu betrachten. Wie hätte auch der 28. Tag in einem Monat von 29 oder 30 Tagen den Schluß einer Woche bilden können! Überhaupt findet sich in den babylonischen Texten nichts von einer Wocheneinrichtung als nur die in kappadokischen
30 Kontrakttäfelchen vorkommende ḫamuštu, d. i. wie Windler, Altoriental. Forschungen, II, 1, S. 91 ff., gezeigt hat, eine Woche von 5 Tagen. Wie weit die ḫamuštu-Rechnung, die bis jetzt nur auf dem kappadokischen Boden nachgewiesen ist, als Einrichtung im bürgerlichen Leben verbreitet gewesen ist, wissen wir übrigens nicht. Im eigentlichen Babylonien ist sie nicht bezeugt, wenn sich auch in astronomischen Texten Spuren einer Einteilung
35 des Monats in 6, des Jahres in 72 Tagfünfte finden.
Beschränkt sich der Gebrauch einer regelmäßig angeordneten Woche von 7 Tagen im Altertum auf Israel, so ist die Anwendung von siebentägigen Fristen viel weiter verbreitet, was sich daraus erklärt, daß die Zahl Sieben sich einer besondern Schätzung bei vielen Völkern erfreut (vgl. den Artikel „Siebenzahl" Bd XVIII S. 310 ff.). Die größte
40 Rolle hat die Zahl 7 in Babylonien gespielt, s. Hehn a. a. O. Dem entspricht es, daß man dort mit großer Vorliebe Festlichkeiten und andere bedeutsame Handlungen oder Verhältnisse im Leben und in der Erzählung 7 Tage währen ließ, Hehn a. a. O. S. 40 ff. Auch der eigenartige Charakter der Siebenertage des Monats, der dem 19. offenbar als dem siebenmalsiebenten seit dem Anfang des vorhergehenden Monats ebenfalls zukam,
45 wird seinen Grund darin haben, daß es eben die Siebenertage waren. Ebenso häufig ist bei den Israeliten die siebentägige Frist auch ganz abgesehen von der Woche, vgl. Gen 7, 4. 10; 8, 10. 12; 29, 27 f.; 50, 10; Ex 7, 25; 13, 6; 29, 30. 35. 37; Le 12, 5; 13, 4 ff. 26 f. 31 f.; 14, 8. 9. 38 f.; 15, 13. 19. 24. 28; Nu 19, 11 ff.; Jos 6, 4. 15; Ri 14, 12. 15. 17 f.; 1 Sa 10, 8; 13, 8; 1 Kö 8, 2. 65; 2 Chr 7, 8 f.; Hi 2, 13. Bei
50 den Persern sind siebentägige Fristen und Feste ebenso gewöhnlich gewesen, s. Roscher a. a. O. S. 33, auch im alten Indien fehlen sie nicht. Als bedeutsam und sehr altertümlich erscheinen sie ferner bei den Chinesen (Roscher a. a. O. S. 35). Bei den Germanen sind siebentägige und siebenjährige Fristen so überaus häufig, daß man, zumal bei der gewaltigen Bedeutung der Siebenzahl in ihren Gebräuchen, Sagen und Märchen,
55 sicher sein kann, daß das nicht erst die Folge von christlichem, biblischem Einfluß ist. (Roscher a. a. O. S. 36 ff.) Ferner sind bei den Griechen schon in sehr alter Zeit siebentägige und siebenjährige Fristen in Gebrauch gewesen, s. Roscher a. a. O. S. 41 ff.
Aus dieser Neigung, Fristen von 7 Tagen anzuordnen, erklärt sich aber die israelitische Woche gewiß nicht. Hat jene doch in Babylonien, wo sie am wirksamsten er-
60 scheint, weder eine ohne Beziehung auf den Monat fortlaufende (durchrollende) noch eine

jeden Monat viertelnde Woche erzeugt, und auch anderswo ist solches nicht geschehen. Aber auch das Umgekehrte, daß nämlich die Siebentägigkeit des Monatsviertels zu der Vorliebe zu Siebentagefristen und dann zu der Schätzung der Sieben überhaupt als einer vor andern bedeutsamen Zahl den Anlaß gegeben habe (bes. Roscher a. a. O. S. 4; Hehn a. a. O. S. 58 ff.), ist nicht wahrscheinlich. Denn die Teilung des Monats in 4 Teile, die 5 allerdings in der Regel siebentägig gewesen sein würden, kommt viel zu wenig vor, als daß man die unvergleichlich viel weiter verbreitete Hochschätzung der Zahl 7 darauf zurückführen könnte. Beliebt ist jetzt die Erklärung für die hohe Bewertung der Siebenzahl, dann siebentägiger Fristen und am Ende der Siebentagewoche aus der Siebenzahl der Planeten (Brandis im Hermes II [1867], S. 271; E. Meyer, Gesch. des Altert. I, § 148; 10 Nöldeke, LCBl 1902, S. 901; Arch. f. Rel.-Wiss. VII [1904], S. 344; Jeremias, Das AT im Licht des alten Or., 2. A., S. 59, 183 f.). Allein die Zählung von 7 Planeten ist nicht so natürlich, daß man die weit und breit herrschende Bedeutung der 7 darauf zurückführen könnte. Denn der Mond und vollends die Sonne stellen sich doch als etwas ganz wesentlich anderes dar als die eigentlichen Planeten, und es möchte eher 15 anzunehmen sein, daß man sie mit ihnen wenigstens mit deshalb zusammengerechnet habe, weil man nach der Zahl 7 strebte. Auch ist nicht einmal in Babylonien die Zählung von 7 Planeten für die älteste Zeit nachgewiesen, geschweige denn bei den vielen andern Völkern, denen die Zahl 7 so bedeutsam erscheint (vgl. Hehn a. a. O. S. 46; Roscher a. a. O. S. 71; Zimmern in KAT, 3. A., S. 621). Deshalb ist auch ein Zusammen- 20 hang der israelitischen Woche mit den Planeten und insonderheit des Sabbaths mit dem Saturn durchaus unannehmbar. Noch viel weniger kann die Heiligkeit der Zahl 7 von den Plejaden hergeleitet werden (Zimmern in KAT, 3. Aufl., S. 620 f.), denn 7 Plejadensterne zählt man erst recht, bloß wenn man es gerne will. Nur das kann zugegeben werden, daß die Schätzung der Siebenzahl im alten Orient gefördert worden ist durch 25 die Zählung von 7 Planeten und durch die Auffassung der Pleias als einer Siebenzahl (vgl. über die Plejaden Grimme, Das israelitische Pfingstfest und der Plejadenkult, 1907). Die Geltung der 7 als einer Zahl von geheimnisvoll tiefer Bedeutung erstreckt sich soviel weiter als die Verehrung von 7 Planetengöttern, auch soviel weiter als die Einteilung des Monats in vier Viertel von vorwiegend 7 Tagen, daß ihr Grund in einer all- 30 gemeinern Anschauung gelegen haben muß. Selbst wenn man annehmen könnte, die 7 sei zuerst in Babylonien zu ihrer hohen Würde gekommen und die Anerkennung dieser Würde habe sich von da aus verbreitet, ohne daß zugleich die Anschauungen sich fortgepflanzt hätten, auf welchen die babylonische Bewertung der Zahl beruhte, so würde das nur unter der Voraussetzung begreiflich sein, daß es eine Ursache gab, die die Völker geneigt 35 machen konnte, die Hochschätzung der 7 zu übernehmen. Diese Ursache liegt aber sicherlich darin, daß die 7 aus der Reihe der Zahlen, mit welchen sich bequem rechnen läßt und im Leben gewöhnlich gerechnet wird, heraustritt, daß sie eine eigenartige, selbstständige, absonderliche Zahl ist, zugleich aber von ansehnlicher Größe auf der einen Seite und auf der andern doch nicht zu groß, um leicht vorgestellt und übersehen werden zu können. 40 Vier, Fünf und Sechs sind teils zu klein, teils zu gemein, um die Rolle einer geheimnisvollen, heiligen Zahl zu spielen, die Acht, $= 2 \times 4$, die Zehn, $= 2 \times 5$, sind ebenfalls zu gewöhnlich und zu durchschaubar, die Elf ist schon zu groß. Nur die Neun kann bis zu einem gewissen Grade der Sieben den Rang streitig machen, zumal da sie $= 3 \times 3$ ist, und die Drei als Zahl verschiedener Grundverhältnisse der Welt einen heiligen Charakter 45 besitzt. Wirklich schwanken manche Völker und stellen die Neun der Sieben gleich oder gar voran wie namentlich die Griechen (Roscher a. a. O. S. 19), die Germanen (a. a. O. S. 36 ff.; Weinhold, Die mystische Neunzahl bei den Deutschen, ABA 1897, S. 40 ff.) und die alten Mexikaner (Roscher a. a. O. S. 79). Aber die 7 behauptet fast überall den Vorrang, vor allem wohl wegen ihrer Eigenschaft als Primzahl und weil sie kleiner 50 und doch groß genug ist. Nach einer zuerst von Kant ausgesprochenen Meinung (vgl. Roscher a. a. O. S. 14) verdankt die Neun ihr Ansehen dem Umstand, daß der periodische oder siderische Monat (Zeit des Mondumlaufes bis zur Rückkehr in denselben Meridian) 27 Tage (genau 27 Tage $7\frac{3}{4}$ Stunden) beträgt, wovon 9 der dritte Teil ist. Das ist aber noch weniger wahrscheinlich wie die Ansicht, die 7 sei als $\frac{1}{4}$ der Dauer des syno- 55 dischen Monats zu ihrem Ruhme gekommen.

Daß das Ansehen der 7 dadurch erhöht worden ist, daß die Mondphasen siebentägig sind, wie auch dadurch, daß man beobachtete, wie im menschlichen Leben, im Verlauf von Krankheiten Perioden von 7 Tagen oder Jahren vorkommen, und dadurch, daß man es möglich fand, 7 Planeten und am Ende auch 7 Plejaden zu zählen, versteht sich von 60

selber. In Israel ist die Bedeutung der 7 natürlich dadurch gesteigert worden, daß sie die Zahl des Sabbaths, des Tages Jahwes, war.

Nach alledem müssen wir annehmen, daß die israelitische Woche mit den siebentägigen Fristen bei vielen andern Völkern, welche durch die Schätzung der Zahl 7 hervorgerufen worden sind, ihrem Ursprung nach nichts zu thun habe, wenn man nicht etwa die Möglichkeit in Anschlag bringen will, daß die zu vermutende Hochschätzung der Mondphasentage in der Urzeit der orientalischen Kultur (Bd XVII S. 290, 16 ff.) mit auf der der Zahl 7 beruht habe, welche ihrerseits auch wieder durch dies Zusammentreffen an Ansehen gewann.

Mit der Planetenwoche hat die israelitische erst recht keinen alten Zusammenhang. Es ist überhaupt bis jetzt nicht nachzuweisen, daß die Unterstellung der 7 Tage einer durchrollenden Woche unter die 7 Planeten sehr alt sei. In den Keilschrifttexten kommt nichts darüber vor. Insonderheit findet sich da keinmal eine Aufzählung der Planeten in der Reihenfolge, die unsern Wochentagsbenennungen zu Grunde liegt: ☉ ☾ ♂ ☿ ♃ ♀ ♄. Diese Anordnung der Planeten ist nach Dio Cassius (Rer. Rom. XXXVII, 18, 19) von den Ägyptern erfunden worden. Sie sind nach seiner Aussage von der Reihenfolge der Planeten nach ihrer Entfernung von der Erde: ♄ ♃ ♂ ☉ ♀ ☿ ☾ ausgegangen und haben entweder bei der Zuteilung der Tage an sie auf Grund musikalischer Prinzipien jedesmal 2 überschlagen (was eine wenig wahrscheinliche Theorie ist) oder sie teilten den Planeten zunächst die Herrschaft je über eine der 24 Stunden des Tages zu und erklärten dann weiter den Tag, dessen erste Stunde dem Saturn gehörte, als Saturntag, den folgenden aber als Sonntag, weil dessen erste Stunde der Sonne zufiel. Dies war der Fall, weil am Saturntag dem Saturn auch die 8., die 15. und die 22. Stunde gehörten, die 2., 9., 16. und 23. dem Jupiter, die 3., 10., 17. und 24. dem Mars, die 4., 11., 18. aber und dann die erste des folgenden Tages der Sonne. Die erste Stunde des nächsten Tages kam auf dieselbe Weise dem Monde zu. So ergab sich aus der Reihenfolge ♄ ♃ ♂ ☉ ♀ ☿ ☾ als Reihe der Wochentagsplaneten ♄ ☉ ☾ ♂ ☿ ♃ ♀. Dieselbe ergiebt sich, wenn man mit dem Monde beginnt und mit dem Saturn endet, aber den Tag nicht in 24, sondern in 60 Teile teilt. Man findet sie auch, wenn man den Umfang eines Kreises in 7 Teile teilt, den Teilpunkten die Namen der Planeten in der Reihenfolge ☾ ☿ ♀ ☉ ♂ ♃ ♄ beischreibt und nun von dem Mondpunkte aus eine Linie zu dem um $^3/_7$ Kreisumfang entfernten Sonnenpunkt zieht und mit dem Ziehen solcher Linien fortfährt, bis man wieder zum Mondpunkte gelangt und ein Heptagramm entstanden ist, an dessen Spitzen die Planetenzeichen in jener natürlichen Folge stehn, während man seinen Strichen nachgehend die Reihenfolge der Wochentagsplaneten findet. Entstanden ist die Reihe der Wochentagplaneten auf diese Art, die keinen tiefern Grund hat, natürlich nicht.

Daß der Glaube, die 7 Planeten seien die Beherrscher der 7 Tage aus Ägypten nach dem Abendlande gekommen ist, wird dem Dio Cassius zu glauben sein, aber er stammt im letzten Grunde sicherlich aus Babylonien, dem Mutterlande der Astrologie. Indes scheint er sich dort erst verhältnismäßig spät gebildet zu haben. Er läßt sich nicht früher als im letzten Jahrhundert vor Chr. nachweisen. Er verbreitete sich damals im römischen Reiche, wie Schürer im einzelnen dargelegt hat (ZntW 1905, S. 20—34).

In den Keilschriften hat sich bis jetzt nichts über die regelmäßig abwechselnde Beherrschung der Tage durch die 7 Planeten und auch noch nicht einmal eine Aufzählung der Planeten nach ihrer Entfernung von der Erde ☾ ♀ ♀ ☉ ♂ ♃ ♄ gefunden, wie sie der andern Reihenfolge zu Grunde liegt, nach der später die Wochentage benannt worden sind. Denn die Reihenfolge der Farben an den Resten der 7 Stockwerke des Borsippatempels von Babel, worüber Rawlinson und Oppert noch dazu ganz verschiedene Angaben gemacht haben, beweist gar nichts, weil deren Deutung ganz zweifelhaft ist, vgl. KAT^{3}, S. 616; Hehn a. a. O. S. 48; Jensen, Babylonische Kosmologie, S. 142 f. Die Reihenfolge der Planeten, welche in den Keilschriften vorkommt, ist vielmehr ☾ ☉ ♃ ♀ ♄ ♀ ♂ und in älterer Zeit, wo einige Zeichen noch eine andere Bedeutung gehabt zu haben scheinen, dürften sie ☾ ☉ ♀ ♀ ♂ ♃ ♄ geordnet gewesen sein, vgl. Hommel, Aufsätze und Abhandlungen, S. 377 f. 446 ff.; Windler. Altorient. Forschungen III, S. 186 ff.

Es ist demnach die richtigste Annahme die, daß die Planetenwoche von den Astrologen der hellenistischen Zeit ausgebildet worden sei, wobei allerdings allerlei Vorstellungen mitgewirkt haben, welche im alten Babylonien entsprungen waren (Schürer a. a. O. S. 18; Hehn a. a. O. S. 51 f.).

Wie dem aber auch sein mag, es gab mindestens um 100 v. Chr. eine weitverbreitete astrologische Zählung von Wochen zu je 7 den einzelnen Planeten zugeeigneten Tagen, wobei nicht nur überall dieselbe Reihenfolge der Planeten beobachtet wurde, sondern auch von allen ebendieselben Tage für Sonntage, ebendieselben für Montage gehalten wurden u. s. w. Und da es sich denn traf, daß die Tage, welche bei den Juden Sabbathe waren, von den Astrologen dem Saturn zugerechnet wurden, erhielt dieser in der Folge bei den Juden den Namen שַׁבְּתַאי d. i. der „Sabbathliche".

Die Juden haben die Tage der Woche außer dem Sabbath nur mit der Ziffer bezeichnet, wie namentlich aus dem NT allgemein bekannt ist, wo der Tag der Auferstehung Jesu *ἡ μία (τῶν) σαββάτων* genannt wird, Mt 28, 1; Mc 16, 2; Lc 24, 1; Jo 20, 1; AG 20, 7, oder *μία σαββάτου*, 1 Ko 16, 2. Wie in der Schöpfungsgeschichte am Anfang der Genesis die Tage einfach gezählt werden, so kennt noch das ganze rabbinische Schrifttum keine andere Bezeichnung der Wochentage, obgleich im Talmud davon die Rede ist, daß der Stern des Wochentages, an welchem ein Mensch geboren ist, über seinen Charakter und sein Schicksal entscheide, bab. Schabbath 156[a].

Außer dem Sabbath hat bei den Juden nur der sechste Wochentag als der Vortag des Sabbaths noch eine besondere Benennung bekommen. In der Mischna und sonst hebräisch wird er עֶרֶב שַׁבָּת „Vorabend des Sabbaths" genannt, in aramäischen Schriften עֲרוּבְתָּא oder עֲרוּבְתָּא דְשַׁבְּתָא. Nicht wesentlich verschieden ist die Bezeichnung [illegible], eigentlich „Sonnenuntergang". Das entsprechende griechische Wort ist *προσάββατον*, das zuerst bei den LXX in der Überschrift zu Ps 92 (93), ferner Judith 8, 6 erscheint und auch im NT vorkommt, Mc 15, 42. Daneben steht an dieser Stelle die Benennung *παρασκευή* d. i. „Rüsttag". Diese kommt im NT und auch sonst öfter vor, findet sich auch schon in einem Erlaß des Augustus, der die Juden vom Zwang, vor Gericht zu erscheinen, *ἐν σάββασιν ἢ τῇ πρὸ αὐτῆς παρασκευῇ* entbindet. Die lateinisch redenden Juden der Kaiserzeit nannten den Rüsttag des Sabbaths eigentümlicherweise cena pura. Vgl. Schürer a. a. O. S. 7.

Die Christen, welche die jüdische Woche übernehmend (vgl. 1 Ko 16, 2) sich am ersten Tage „zum Brotbrechen" versammeln, AG 20, 7, gaben diesem Tage den Namen *ἡ κυριακὴ ἡμέρα*, Off. 1, 10, Ignatius, ad Magnesios 9, Didache 14, 1, Barnabas 15, 9. Im übrigen aber haben sie die Wochentage durch Zählung bezeichnet: *ἡ μία (τῶν) σαββάτων (τοῦ σαββάτου, τῆς ἑβδομάδος), ἡ δευτέρα (τῶν) σαββάτων (τῆς ἑβδ.)* u. s. f. Den 6. Tag nannten sie gewöhnlich *παρασκευή*, selten *προσάββατον*, den siebenten aber *σάββατον* (Belege bei Schürrer a. a. O. S. 9—13). Die Bezeichnung der 7 Tage mit den Namen der Planeten, die sich seit dem 1. vorchristlichen Jahrhundert allmählich verbreitet hatte und um 200 n. Chr. ganz allgemein geworden war (Dio Cassius XXXVII, 18), hat die christliche Kirche lange vermieden, weil sie den damals damit verbundenen Planetenkult ablehnen mußte. Wenn Justin sagt, die Christen pflegten sich *τῇ τοῦ Ἡλίου λεγομένῃ ἡμέρᾳ* zu versammeln, Christus sei *τῇ πρὸ τῆς Κρονικῆς* gekreuzigt, *τῇ μετὰ τὴν Κρονικὴν* auferstanden (apol. 67), so braucht er die den Heiden geläufigen Tagesbezeichnungen, um von diesen desto leichter verstanden zu werden, ebenso thut Tertullian solches nur, wo er sich an Heiden wendet. Clemens Alexandrinus aber spricht vom Tage des Hermes und der Aphrodite bloß, um den Gedanken daran zu knüpfen, das Fasten der Christen am 4. und 6. Wochentage bedeute, daß der Christ sich der Geldgier und der Wollust enthalte. Bis über die Mitte des 3. Jahrhunderts haben sich die Christen zum eigenen Gebrauch nur der jüdischen Tagesbezeichnungen bedient. Nachher aber sind auch bei ihnen die Planetenbenennungen in Gebrauch gekommen, doch im 3., 4. und 5. Jahrhundert nur im Abendland und in Ägypten (Schürer a. a. O. S. 35—37. 43 f.). Dabei sind die Christen jedoch stets dabei geblieben, den Sabbath als letzten Tag der Woche zu betrachten, auch wenn sie ihn Saturnstag nannten, während die Planetenwoche, wo nicht christlicher Einfluß stattfand, mit dem Saturn begonnen worden ist.

Die Aufnahme der Planetennamen ist aber nicht geschehen ohne Zusammenhang damit, daß mit der seit dem 3. Jahrhundert in die Christenheit einströmenden weltlichen Bildung auch der astrologische Glaube Eingang fand, wenn auch nicht als der Glaube an die Götter, als deren Sterne die Planeten von den Heiden betrachtet wurden, so doch als die Meinung, daß die Tage und Stunden unter dem Einfluß der betreffenden Sterne stünden. In dem Sinne, daß die Sterne die Geschicke nicht (als *ποιητικοί*) bewirkten, sondern nur im voraus anzeigten (*σημαντικοί* seien), haben auch ein Origenes (opp. ed. Lommatzsch VIII, 7 ff.; Euseb. Praep. evang. VI, 11) und Augustin (De civ. dei

V, 1 ff.) solche Anschauung geduldet, während im wesentlichen die Theologen der Kirche die Astrologie stets verworfen haben. Und auch von der Benennung der Tage nach den Planeten kann man im allgemeinen sagen, daß er in den amtlichen Sprachgebrauch der Kirche nicht aufgenommen worden sei. Nur der Name dies Solis erschien minder bedenklich, weil man ihn auf die einem Sonnenaufgang zu vergleichende Auferstehung Jesu deuten konnte, vgl. Euseb. Vita Constantini IV, 18, 3; Ambros. Sermo LX, opp. t. V (Paris 1603), col. 81 (MPL 57, 371). Im übrigen zählte die Kirche die Wochentage fast nur. Da man sie späterhin als feriae (vgl. Ideler, Handbuch der Chronol. II, S. 180 f.; Rühl, Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit (1897), S. 58 f.; Gundermann in der Zeitschr. f. deutsche Wortforschung, I, S. 186) bezeichnete, hieß es dann feria secunda, tertia 2c. Im bürgerlichen Leben und auch im gewöhnlichen Sprachgebrauch der christlichen Gemeinde aber wurden die Planetennamen häufig gebraucht. In den deutschen Ländern waren die römischen Götternamen schon vor der Einführung des Christentums durch deutsche ersetzt worden. **Wilhelm Lotz.**

Woche, große. — Godofr. Ludovici, De septimana sancta, von der Marterwoche, Leipzig 1692; Jo. Faes, De hebdomade magna libri III, Bremen 1695; J. M. Fischer, Solemnia veteris ecclesiae antepaschalia, Leipzig 1704; J. Fr. Mayer, De hebdomade magna, von der Marterwoche, Greifswald 1706; J. C. Eisfeld, De hebdomade magna, Nordhausen 1761; Benedictus XIV., commentar. de festis Jesu Christi et B. Mariae virg. I und II, Mogunt. 1751 u. 1752; Bingham-Grischovius, Origines sive antiquitates eccl. IX, Halae 1729, p. 225 ff.; Augusti, Denkwürdigkeiten d. christl. Archäologie I, Leipzig 1817, S. 157—163; II, Leipzig 1818, S. 3–219; Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten d. Christ-kathol. Kirche V, 1, Mainz 1829, S. 173—233; Rheinwald, Die kirchliche Archäologie, Berlin 1830, S. 190 ff. (noch brauchbar wegen reicher Citate); Muralt, Briefe über den Gottesdienst der morgenländischen Kirche, Leipzig 1838, S. 99 ff.; Sokolow, Darstellung des Gottesdienstes der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes. Deutsch von Morosow, Berlin 1893, S. 105 ff.; Maximilianus, princeps Saxoniae, Praelectiones de liturgicis orientalibus I, Friburgi Br. 1908, p. 105 ff.; Maltzew, Fasten- u. Blumen-Triodion u. s. w. Deutsch und slawisch, Berlin 1899, S. LXXVIII ff. u. S. 329 ff.; Alt, Der christl. Cultus, II. Abt.: Das Kirchenjahr, 2. Aufl. Berlin 1860, S. 22–31; S. 214–218; S. 352—364; Kliefoth, Liturgische Abhandlungen, 5. und 6. Bd: Die ursprüngliche Gottesdienst-Ordnung u. s. w., 2. Aufl.: 2. Bd, Schwerin 1859, S. 92 ff., 154 ff., 251 f., 264 ff., 399 ff.; 3. Bd, Schwerin 1859, S. 56 ff., 144 ff., 377 ff.; 4. Bd, Schwerin 1861, S. 444 ff.; PRE.[2], Art. Große Woche, Bd 17, Leipzig 1886, S. 257 ff.: Guéranger, Das Kirchenjahr; deutsch: VI. Bd: Die Passions- und die Charwoche, 2. Aufl., Mainz 1890; Bäumer, Gesch. des Breviers, Freiburg i. B. 1895, S. 112 ff.: Nilles, Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis, 2. Aufl., Tom. II Regensburg 1897, p. 198 ff.; E. Chr. Achelis, Lehrbuch der prakt. Theologie, 2. Aufl. I, Leipzig 1898, S. 286 ff.: Thalhofer, Handbuch der kath. Liturgik II, Freiburg i. B. 1890, S. 546—550; Rietschel, Lehrb. der Liturgik I, Berlin 1900, S. 197 f.; Samson, Die heilige Charwoche und ihre Feier im christl. Volke in: Der Katholik, 70. Jahrg. 1890, S. 209 ff.; H. Kellner, Heortologie, 2. Aufl., Freiburg i. B. 1906, S. 44 ff.; Cabrol, Les origines liturgiques, Paris 1906, p. 173 ff.

Mit dem Namen „große Woche" bezeichnet man die Woche vor Ostern, bei den Deutschen die Karwoche. Die ältesten Zeugen für die Bezeichnung dieser Woche als *ἑβδομὰς μεγάλη* sind die abendländische Pilgerin Egeria in ihrem Reisebericht, der sog. Peregrinatio Silviae (c. 27, CSEL 39, p. 78), und Chrysostomus (hom. XXX, c. 1 in Gen. X et XI: *Τίνος οὖν ἕνεκεν μεγάλην ταύτην καλοῦμεν; Ἐπειδὴ μεγάλα τινὰ καὶ ἀπόῤῥητα τυγχάνει τὰ ὑπάρξαντα ἡμῖν ἐν αὐτῇ ἀγαθά*, MSG 53, 273; vgl. auch exposit. in psalm. 145, c. 1, MSG 55, 519), wenn nicht vielleicht die Stelle Constitutiones apost. VIII, c. 33, 3 (ed. Funk I, p. 538) noch älter ist. Diese im 4. Jahrh. offenbar ganz geläufige Bezeichnung deutet auf eine reiche liturgische Feier dieser Woche hin. So finden wir denn auch in dem Reisebericht der Pilgerin Egeria (Silvia?) aus der Zeit um 385 eine ausführliche Schilderung der reichen gottesdienstlichen Feiern, durch die die „große Woche" von Palmsonntag an in Jerusalem ausgezeichnet wurde (c. 27—40, CSEL 39, p. 78—92). Auf das Einzelne dieses Berichts werden wir unten eingehen. Aus diesem Bericht können wir mit ziemlicher Sicherheit zwei wichtige Schlüsse ziehen: 1. Die liturgischen Bräuche, überhaupt die Sitte, diese Woche vor Ostern so feierlich zu begehen, verdanken ihren Ursprung der Sitte in Jerusalem. Daß sich hier eine so reiche Feier entwickeln konnte, ist leicht begreiflich: die Örtlichkeit mit ihren Erinnerungen an die letzten Tage des Herrn forderte dazu geradezu heraus. 2. Zu der Zeit, als die Pilgerin schrieb, müssen ähnliche Feierlichkeiten im Westen noch unbekannt gewesen sein, denn sie flicht hier nie die Be-

merkung: Wie es auch bei uns geschieht oder ähnliches ein; offenbar sind ihr diese Jerusalemer Sitten fremd und neu. Also hat auch der Westen die feierliche Begehung der „großen Woche" vom Osten gelernt.

Die große Woche wurde zunächst durch strenges Fasten ausgezeichnet. Doch war die Sitte nicht einheitlich: die einen fasteten die ganze Woche (syrische Didaskalia c. 21, herausg. von H. Achelis u. J. Flemming, Leipzig 1904, S. 111), andere nur vier oder drei oder gar nur zwei Tage (Freitag und Sonnabend) (Irenäus bei Eusebius, hist. eccl. 5, 24, MSG 20, 501 ff.; Dionysius von Alexandrien ep. ad. Basilidem c. 1, MSG 10, 1277; Epiphanius, expos. fidei cathol. c. 22, MSG 42, 827 f.). Heute fastet die griechische Kirche natürlich die ganze Woche, ja vierzig Tage vor Ostern; es ist die heiligste und strengste Fastenzeit des Jahres: die Nahrung besteht ausschließlich aus Brot, Wasser und Salz, denen man ungekochte Früchte oder Gemüse beifügen kann. Wie sich aber die sonstigen Bräuche dieser Woche vor Ostern verbreitet haben, wissen wir nicht. Was wir von der Entstehung der einzelnen Festtage wissen, davon wird unten die Rede sein. Jedenfalls waren schon zur Zeit des Chrysostomus alle öffentlichen Lustbarkeiten verboten, alle öffentlichen Behörden geschlossen, die Gerichtsverhandlungen eingestellt (hom. in ps. 145, c. 1, MSG 55, 520). Außerdem wurden die Gefangenen entlassen, den Sklaven allerlei Wohlthat erwiesen, vor allem durch Freilassung, und den Armen wurde reiches Almosen gespendet (hom. in ps. 145, c. 1, MSG 55, 520; Cod. Theodos. IX, 38; Cod. Justin. III, 12, 8; vgl. Ambrosius, ep. ad Marcellin. 20, c. 26, MSL 16, 1002; Leo I. serm. 40, c. 5, MSL 54, 271).

Wie sich die Sitte, diese Woche zu feiern nach dem Westen verpflanzt hat, so auch der Name. Die Lateiner nennen diese Woche hebdomada magna oder major. Diese letztere Bezeichnung ist heute in der katholischen Kirche die offizielle. Sie findet sich schon in mittelalterlichen liturgischen Schriften, z. B. bei Honorius von Autun (gest. 1152), gemma animae l. 3, c. 72, MSL 172, 662; Belethus, de divin. officiis c. 88, MSL 202, 91; Durandus, Rationale l. 5, c. 67. Auch sancta wurde diese Woche genannt. In Mailand und Gallien war die Bezeichnung hebdomada authentica üblich (Lectionar von Luxeuil, MSL 72, 187; Beroldus, Kalendarium et ordines, ed. Magistretti, Mailand 1904, p. 84; 97; vgl. p. 213 f.; Manuale Ambrosianum, ed. Magistretti II, Mailand 1905, p. 175. 176. 178. 180. 184). Der Ausdruck bedeutet nach Du Cange soviel wie canonizata. Der deutsche Ausdruck Karwoche (Karfreitag) kommt von karen, wehklagen, trauern (vgl. Grimm, Deutsches Wörterbuch unter Charfreitag), bezeichnet also Trauer- oder Klagewoche (Klagefreitag).

Die Griechen lassen heute die große Woche erst mit dem Montag nach Palmsonntag beginnen (Maltzew a. a. O., S. LXXIX und S. 354), während sie im Abendland mit diesem Sonntag selbst anfängt. Ursprünglich war es auch im Osten so (vgl. Peregrinatio Silviae c. 30, CSEL 39, 82). In Mailand scheint man sich im Mittelalter nach der östlichen Sitte gerichtet und den Palmsonntag nicht mit zur hebdomada authentica gerechnet zu haben (Beroldus, ed. Magistretti, p. 97).

Wir geben nunmehr einen Überblick über die liturgische Feier der einzelnen Tage dieser Woche.

1. Der Palmsonntag. — Litteratur: Jo. Frider. Mayer, Ecloga historico-theologica de Dominica Palmarum, Greifswald 1706; Kraus, Real-Encyklopädie der christl. Altertümer II, Freiburg i. B. 1886, S. 580 f.; Wetzer und Welte, Kirchenlexikon, 2. Aufl. IX, 1319 ff.; Wiepen, Palmsonntagsprozessionen und Palmesel, Bonn 1903.

Die älteste Schilderung der liturgischen Feier dieses Tages in Jerusalem im 4. Jahrhundert verdanken wir der Peregrinatio Silviae (c. 30 und 31, CSEL 39, p. 82 ff.). Danach wurde der Tag zunächst gefeiert wie jeder Sonntag sonst. Die eigentliche Festfeier beginnt mittags um 1 Uhr in der Kirche auf dem Ölberg. Hier singt man Hymnen und Antiphonen und hält Lektionen, alles dem Tag und dem Orte entsprechend. Dieser Gottesdienst währt ungefähr zwei Stunden. Zur Non (um 3 Uhr) zieht man in Prozession unter Hymnengesang zu dem Platz, von dem aus der Herr zum Himmel gefahren ist; die Gemeinde und auch der Bischof lagern sich, nur die Diakonen bleiben stehen. Auch jetzt wird ein Gottesdienst, bestehend in Gesang von Hymnen, Antiphonen, Vorlesungen und Gebeten gehalten, bis man gegen 5 Uhr die Stelle aus dem Evangelium verliest, „wo die Kinder mit Ölzweigen und Palmen dem Herrn entgegenziehen und rufen: Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn", und sofort bricht die ganze Versammlung auf, um vor dem Bischof herziehend unter Hymnen- und Antiphonengesang immer zu rufen: „Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn". Und alle Kinder,

selbst die, die noch nicht gehen können und von ihren Eltern getragen werden müssen, halten Palm- oder Ölzweige in den Händen und begleiten so den Bischof, der die Stelle des Herrn vertritt (der also auf einem Esel reitet). So gehts von der Spitze des Berges herab zur Stadt und zur Auferstehungskirche. Alles geht zu Fuß, nur die vornehmen Damen und Herren reiten. Langsam bewegt sich der Zug, um das Volk nicht zu ermüden, und unter stetem Rufe jenes Schriftworts. Der Abend bricht schon herein, wenn man zur Auferstehungskirche kommt; aber trotzdem wird noch Vesper gehalten und endlich in der Kreuzkirche (ad Crucem) die oratio. Ist diese Schilderung des Palmsonntags auch die älteste, die wir kennen, so ist es doch die Frage, ob wir hier auch die erste Bezeugung der Palmenprozession vor uns haben. Daß in Jerusalem die Sitte nicht neu war, als die fromme abendländische Pilgerin sich daran beteiligte, liegt auf der Hand. Ebenso ist es sehr wahrscheinlich, daß man diese Sitte anderwärts leicht nachahmte. So kann es uns nicht wundern, daß diese Palmenprozession bereits im 4. Jahrhundert für Edessa uns bezeugt ist, und zwar durch Ephräm den Syrer (gest. ungef. 378) in einem an diesem Sonntag gehaltenen sermo adversus Judaeos im Anschluß an die Perikope Jo 12, 1 ff. (opera omnia ed. Assemanus syrice et latine III, Romae 1743, p. 209 ff.). Dem steht freilich das Zeugnis des Severus von Antiochien (gest. 538) entgegen, daß nämlich erst Bischof Petrus von Edessa gegen Ende des 5. Jahrhunderts das Palmenfest (festum Hosannarum) in Mesopotamien eingeführt habe (a. a. O. praef. p. XIX). Allein kann diese Angabe, wenn sie überhaupt irgend einen Glauben verdient, nicht so gemeint sein, daß jener Petrus das in Edessa bereits bekannte Fest über das ganze Land verbreitet habe? Daß uns im 5. Jahrhundert das Palmfest für Palästina bezeugt ist (Cyrillus v. Skythopolis in seiner vita s. Euthymii [gest. 473], c. XI und CIII bei Cotelerius, Ecclesiae Graecae monum. II, Paris 1681, p. 210 und 287), kann uns nicht wundernehmen. Wahrscheinlich waren es die Klöster, die den Brauch von Jerusalem zunächst nachahmten. Auffallend ist es, daß in den beiden von Chrysostomus am Palmsonntag gehaltenen Predigten (MSG 55, 519 ff. und 63, 817 ff.) mit keinem Wort auf eine Prozession hingedeutet wird, ja seine Worte scheinen diese Sitte geradezu auszuschließen. Da man kaum annehmen kann, daß zur Zeit des Chrysostomus die Palmsonntagsprozession in Antiochien unbekannt gewesen sein sollte, so ist vielleicht der Schluß nicht zu gewagt, daß jene beiden Predigten in Konstantinopel gehalten worden sind. Denn möglicherweise ist dahin diese Festsitte erst später gedrungen. Die fälschlich dem Epiphanius (gest. 403) zugeschriebene Predigt *εἰς τὰ βάϊα* (opp. ed. Dindorf IV, 2, S. 1 ff.; deutsch bei Augusti, Denkwürdigkeiten II, S. 58 ff.) setzt dagegen eine sehr volkstümliche Palmenprozession voraus, an der auch die Kinder teilnehmen. Gehört diese Rede, was nicht unmöglich ist, nach Syrien und ins 4. oder 5. Jahrhundert, so würde sie das oben angeführte Zeugnis Ephräms bestätigen, daß im 4. Jahrhundert Syrien das Palmfest nach der Jerusalemer Art kannte, wenn auch vielleicht nicht allgemein.

Es verdient beachtet zu werden, daß diese ältesten Zeugnisse für die Palmenprozession am Palmsonntag doch völlig von einer Palmenweihe schweigen. Sodann beweisen diese Zeugnisse, daß der Palmsonntag durchaus als Freudentag galt, nicht als ein Tag der Trauer; las man doch an diesem Tage als Epistel Phi 4, 4—9.

Im Abendland weiß man zunächst an diesem Tage von irgend einer Feier, bei der die Palmenzweige oder sonstige Zweige überhaupt eine Rolle spielten, gar nichts. Vielmehr sind die ältesten abendländischen Zeugnisse für den Palmsonntag darin einig, daß dieser Tag durchaus den Charakter eines Passionssonntags, also den der Trauer trug. Die ältesten abendländischen Lektionarien kennen darum auch für diesen Sonntag gar nicht die Geschichte vom Einzug Jesu in Jerusalem, sie schreiben vielmehr für die Lesung die Passionsgeschichte nach Matthäus vor (E. Ranke, Das kirchliche Perikopensystem, Berlin 1847, S. 249 und 333; vgl. Beissel, Entstehung der Perikopen des Röm. Meßbuches, Freiburg i. B. 1907, S. 119. 122). So war es auch noch zur Zeit Leos d. Gr. (gest. 461), der diesen Sonntag dominica passionis nennt (sermo 62: de passione domini 11, c. 1, MSL 54, 349), weil eben die Passionsgeschichte gelesen wurde (sermo 54: de pass. 3, c. 6, MSL 54, 322). Auch eine Predigt des Maximus von Turin (gest. nach 465) auf Palmsonntag, deren Echtheit freilich nicht ganz fest steht, berührt mit keinem Worte eine der Sitten, die an diesem Tage im Osten gebräuchlich waren (MSL 57, 327; ob die Überschrift dominica in ramis Palmarum etc. echt ist, ist sehr zweifelhaft). Wenn sich im Sacramentarium Gelasianum Nr. XXXVII (ed. Wilson p. 60) die Überschrift: Dominica in Palmis. De passione Domini findet, so vermutet Probst (Sakramentarien und Ordines, Münster 1892, S. 202) wohl mit Recht, daß der

erste Teil derselben ein späterer Zusatz, der zweite aber die ursprüngliche Überschrift ist. Denn in den folgenden Gebeten findet sich auch nicht die geringste Beziehung oder Anspielung auf die Palmen oder auf den Einzug Jesu, wohl aber steht in ihnen das Leiden des Herrn im Vordergrund. Das Sacramentarium Gregorianum bringt nur die Überschrift: Die dominica in palmas, es läßt also die alte Überschrift ganz weg. Eine eigentliche 5 Palmsonntagspredigt kennt das Abendland im 4. und 5. Jahrhundert überhaupt nicht. Damit stimmt es völlig, daß, wie wir schon bemerkten, die spanische Pilgerin offenbar von einer Palmenprozession, wie sie sie in Jerusalem miterlebte, bis dahin nichts wußte. Das älteste abendländische Zeugnis für die Palmenprozession und, ihr vorhergehend, für die Palmenweihe ist in dem liber ordinum der westgotischen Kirche enthalten, das Férotin, 10 Paris 1904, herausgegeben hat (p. 178 ff.). Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß dieses spanische Zeremoniell der westgotischen Zeit, also dem 6. Jahrhundert angehört. Es muß also im Laufe des 5. Jahrhunderts die östliche Sitte, ob direkt oder auf Umwegen, ist nicht zu sagen, nach Spanien eingedrungen sein. Die Verwandtschaft der spanisch-westgotischen Feier mit der durch die Peregrinatio Silviae bekannt gewordene 15 Jerusalemer ist ganz unverkennbar. Zwar trifft das nicht auf den ersten Teil jener Feier: Darnach segnete der Bischof (von Toledo) zunächst in einer der Stadtkirchen die Palmen oder die Weiden- oder Olivenzweige, die das Volk herzubrachte. Wenn aber darauf das Volk sich zu einer Prozession ordnete, wobei es die geweihten Zweige trug, und nach einer andren Stadtkirche zog, wo die Übergabe des Symbols an die Katechumenen und darauf 20 die gewöhnliche Messe stattfand, so ist man sofort an die Jerusalemer Sitte erinnert. Stammt nun der Brauch der Palmenprozession ohne Zweifel aus dem Osten, so ist ebenso unzweifelhaft, daß die voraufgehende Palmen-, bezw. Oliven- und Weidenzweigweihe davon von Haus aus ganz unabhängig ist. Sie ist wahrscheinlich abendländischen Ursprungs.

Kennt man also in Spanien im 6. Jahrhundert sowohl die Palmenweihe wie die 25 Palmenprozession, so muß es sehr auffallen, daß Isidor von Sevilla (gest. ca. 636), indem er den Namen dies palmarum erklärt, wohl auf Jesu Einzug in Jerusalem verweist, aber mit keinem Wort auch nur andeutet, daß ihm eine Palmenprozession oder eine Palmenweihe an diesem Tage bekannt ist. Das könnte zufällig sein. Allein er hält es für wichtig, zu bemerken, daß im Volksmund dieser Tag capitilavium heiße, weil man an 30 ihm den Kindern, die die Salbung der Taufe empfangen sollen, den Kopf zu waschen pflege, damit sie nicht schmutzig zu jenem Akte kämen (Etymolog. l. VI, c. 18 n. 13 und 14, opp. ed. Lorenzana III, Rom 1798, p. 277 f.; MSL 82, 254; fast wörtlich das Gleiche de offic. eccl. l. I, c. 28, opp. VI, Rom 1802, p. 394 f.; MSL 83, 763). Gedenkt er also überhaupt der Volkssitte an diesem Tage, so lag es sehr nahe, den Namen 35 des Tages als „Palmtag" durch Palmenweihe oder Palmenprozession zu erklären. Thut er es nicht, darf man da nicht annehmen, daß in Sevilla um 600 diese Sitten noch unbekannt waren, während sie Toledo bereits kannte? Zwar erwähnt sie auch Ildefons von Toledo in seiner Schrift de cognitione baptismi nicht. Indessen er hatte zur Mitteilung gar keinen Anlaß. 40

Daß die Weihe der Zweige ursprünglich mit der Palmsonntagsprozession gar nichts zu thun hatte, geht auch daraus hervor, daß im Abendland während des Mittelalters zwar fast überall die Prozession, nicht aber die Palmenweihe üblich war. Sodann verraten das auch noch deutlich die Segensformeln bei Férotin und im Formular des Sakramentars von Bobbio (Ende des 7. Jahrhunderts, MSL 72, 572). Warum ließ 45 man die Zweige weihen? Für die Prozession war das doch nicht nötig. Vielmehr legte man den geweihten Zweigen exorcistische Kraft bei: sie sollten Krankheiten vertreiben, vor Dämonen schützen und die Häuser, in denen sie aufgestellt waren, vor Blitz und Feuer, die Felder, die man damit umsteckt hatte, vor Unwetter und Hagelschlag bewahren. Auch hierin setzt sich nur antiker Glaube fort. Schon in der Antike hatte die Olive kathartistische 50 Kraft (Rohde, Psyche, 3. Aufl. II, Tübingen und Leipzig 1903, S. 72, Anm. 1). Ebenso hatte die Weide bei den Germanen schützende Kraft (Mannhardt, Wald- und Feldkulte I: Der Baumkultus der Germanen u. s. w., Berlin 1875, s. v. Weide). So erklärt es sich leicht, daß man neben den Palmenzweigen oder auch als deren Ersatz Oliven- und Weidenzweige weihen ließ, mochte immerhin dabei auch mitspielen, daß man von der Olive und 55 Weide im zeitigen Frühjahr am ehesten schon grünende Zweige schneiden konnte. Leicht übertrug sich nun auch jener Aberglaube auf die Palme (Mannhardt a. a. O. s. v. Palmzweig; vgl. auch Wiepen a. a. O., S. 20 f.). Daß sich Palmenweihe und Prozession leicht miteinander vereinigten, ist begreiflich. Wo und wann dies erstmalig geschehen ist, wissen wir ebenso wenig, wie Zeit und Ort, wann die Weihe entstanden ist. 60

Zu den ältesten Zeugnissen einer besonderen Feier des Palmsonntags im Abendland gehört eine Stelle in der Schrift des angelsächsischen Bischofs Aldhelm von Sherborne (gest. 709) **de laudibus virginitatis** (c. 30, MSL 89, 128). Er spricht von einer **sacrosancta palmarum solemnitas**. Aus seinen Ausführungen geht leider nicht ganz sicher hervor, ob er an eine Palmenweihe (so Rietschel) oder an eine Prozession (so Kraus) denkt. Soviel ist klar: Bei der Feier dieses Tages wurden in jubelnden Tönen, und zwar in Wechselchören, die Worte: **Benedictus qui venit in nomine Domini, Osanna etc.** gesungen. Das paßt ohne Zweifel besser als zur Palmenweihe zur Prozession, welche sich übrigens sehr wohl, wie in Gallien, nur auf die Kirchenräume beschränkt haben kann. Für die Prozession spricht auch, daß Aldhelm sich für den heimischen Brauch auf die **authentica veterum auctoritas** beruft. Wir besitzen ferner eine Homilie für den Palmsonntag, die dem **Beda Venerabilis** zugeschrieben wird (MSL 94, 120 ff.; deutsch bei Augusti, Denkwürdigkeiten II, S. 80 ff.). In ihr ist von Prozession oder Weihe nicht die Rede. Höchstens eine Stelle läßt die Vermutung zu, daß man das „Hosanna in der Höhe" gerufen habe („**Hosanna in altissimis proclamans salvari se superna in patria flagitet**" a. a. O. p. 125). Allein da die Echtheit der Homilie nicht verbürgt ist, kommt sie hier nicht in Betracht. Amalarius von Metz (gest. ca. 850) bezeugt, daß man am Palmsonntag Zweige durch die Kirchen getragen und dabei Hosanna gerufen habe (de offic. eccl. l. I, c. 10 MSL, 105, 1008); von der Weihe sagt er nichts.

Im späteren Mittelalter gestaltete sich die Prozession immer mehr aus, um den Einzug Jesu in Jerusalem möglichst treu nachzuahmen: Wie im Osten ritt der Bischof als Christus auf einem Esel oder Pferd (so reitet z. B. der Bischof von Mailand im 12. Jahrhundert auf einem Pferd, das ein vornehmer Soldat führt, Beroldus ed. Magistretti, p. 96 f.); man zog aus der Stadt hinaus, und außerhalb dieser fand die Begegnung der Einziehenden und Einholenden statt; ja man zog gern, in Erinnerung an den Ölberg, auf einen Hügel oder einen erhöhten Platz, wo Station gemacht wurde (Wiepen a. a. O., S. 8 ff.). Seit dem 10. Jahrhundert ist uns die Sitte bezeugt, in der Prozession einen „Palmesel" mitzuführen. Jetzt nehmen auch die Predigten häufig Bezug auf die Prozession (vgl. z. B. Schönbach, Altdeutsche Predigten I, Graz 1886, S. 193. 298. 299. 301; II, Graz 1888, S. 76 f.; III, Graz 1891, S. 69). — Auch die Weihehandlung entwickelte sich. Nicht nur allerlei Zweige wurden geweiht, sondern auch Blumen, die man dann natürlich auch in der Prozession trug. (Alkuin, de div. offic. c. 14, MSL 101, 1201 f.; Lanfranc v. Canterb., **ordinationes sect. 4, MSL 150, 455**; Hildebert v. Tours (vielmehr Petrus Lombardus s. Bd VIII S. 69, 54), **sermo 4 in dom. palm., MSL 171, 502**; vgl. auch die Gebete im Rituale von St. Florian, herausgegeben von A. Franz, Freiburg i. B. 1904, S. 36 ff.). Daher hieß der Sonntag auch **pascha** (= Festtag) **floridum, dominica florum et ramorum, les pâques fleuries**; Blumentag.

Aber noch durch andere feierliche Akte war dieser Sonntag in früherer Zeit ausgezeichnet. So wurde in verschiedenen Kirchengebieten an diesem Tage den Kompetenten das Symbol übergeben. So im 5. und 6. Jahrhundert in Gallien (Missale Gothicum Nr. 27, MSL 72, 263; Synode von Agde 506, can. 13, Bruns 2, 149; vgl. Wiegand, Die Stellung des apostolischen Symbols I, Leipzig 1899, S. 151—157. 160. 166) und in Spanien (**Isidorus Hisp. Etym. l. IV, c. 18 n. 15 = de offic. eccl. l. I, c. 28, opp. omnia ed. Lorenzana III**, Rom 1798, p. 278 und VI, Rom 1802, p. 394; MSL 82, 254; 83, 1263, vgl. Wiegand a. a. O., S. 188. 192). Auch die Feier der Ohrenöffnung wurde hier an diesem Tage vollzogen (Ildefons von Toledo, **de cognitione baptismi c. 21. 27. 28. 29; MSL 96. 120. 123 f.; Anecdota Mareds. ed.** Morin I, 1893, 132 ff.; vgl. Wiegand a. a. O., S. 196 f.). Daher hieß der Palmsonntag auch mancherorten **dominica** oder **pascha** (= Festtag) **competentium** (Hrabanus Maurus, de cleric. instit. II, c. 35, MSL 107, 347).

In der römisch-katholischen Kirche finden heute am Palmsonntag folgende feierliche Handlungen statt: 1. Die Palmenweihe. Die Zweige „erhalten durch die Gebete, wozu noch die Beräucherung mit Weihrauch und die Besprengung mit Weihwasser kommt, eine Kraft, welche sie über die natürliche Ordnung erhebt und geeignet macht, zur Heiligung der Seelen und zum Schutze des Leibes und der Wohnung beizutragen" (Guéranger a. a. O., S. 209). 2. Die Prozession. Wenn diese zur Kirche zurückkommt, findet sie die Pforten verschlossen; es werden Wechselchöre gesungen, bis der Subdiakon mit dem Kreuzstock an die Thür klopft, die sofort geöffnet wird. Darauf zieht die Prozession in die Kirche zurück, und es folgt 3. die Messe, die durchaus den Charakter des Ernstes und der Trauer trägt.

Die orthodoxe Kirche, die den Palmsonntag allerdings nicht, wie erwähnt, zur „großen Woche“ rechnet und diesem Tage von Anfang an den Charakter der Freude gegeben und ihn der Erinnerung an den Einzug Jesu in Jerusalem gewidmet hat, kennt heute die alte Prozession nicht mehr, sondern nur die Palmenweihe (in Rußland läßt man Weidenzweige weihen, nennt daher den Sonntag auch Weidensonntag). Die Palmenweihe findet im Morgengottesdienst nach der Verlesung des Evangeliums statt. Die geweihten Zweige halten die Gläubigen während des ferneren Gottesdienstes in den Händen (Maltzew a. a. O., S. 332—336). Die griechische Kirche nennt diesen Tag *κυριακὴ* oder *ἑορτὴ τῶν βαΐων, ἑορτὴ βαϊοφόρος* oder *ἡ βαϊοφόρος*; auch die Bezeichnung *κυριακὴ τοῦ Λαζάρου* ist üblich nach der Lektion des Tages Jo 12, 1—18. Über die Prozession am Hofe zu Konstantinopel vgl. Gretser, de sacris processionibus I, c. 18 (tom. V, p. 54); über die Prozession in Jerusalem Quaresmius, Elucidat. terrae sanctae, Venedig 1881, l. 4, c. 11, p. 254 (abgedruckt bei Nilles a. a. O., S. 207 f.) In Moskau führte der Zar einst während der Prozession das Reittier des Patriarchen am Zügel.

2. Die Tage **Montag**, **Dienstag** und **Mittwoch** der großen Woche wurden schon nach der Peregrinatio Silviae (c. 32—34, CSEL 39, 84 f.) durch besondere Gottesdienste ausgezeichnet. Non, Vesper und Vigilie werden länger und feierlicher gehalten. Am Dienstag in der Vigilie liest der Bischof auf dem Ölberg von der Höhle aus, in der der Herr seine Jünger zu lehren pflegte, selbst stehend das Tagesevangelium Mt 24, 4 ff. Am Mittwoch findet die Vigilie in der Auferstehungskirche statt; der Presbyter liest das Tagesevangelium Mt 26, 14—16, die Geschichte des Verrats, wobei die Gemeinde in lautes Gebrüll des Unwillens ausbricht, was äußerst ergreifend und bis zu Thränen rührend sei. Diese Lektionen sind zum Teil heute noch in der griechisch-katholischen Kirche im Gebrauch: am Montag liest man Mt 24, 3—35, am Mittwoch Mt 26, 1—16. Im Hauptgottesdienst wird die missa praesanctificatorum (die Liturgie der „vorgeweihten Gaben“) gehalten (vgl. darüber unten). — Die römische Kirche hält an diesen Tagen Messen mit ausgesprochenem Passionscharakter. — Mancherorts, doch längst nicht überall, fand am Mittwoch nach Palmarum eine Skrutinienmesse statt (Durandus, Rationale div. off., Venedig 1599, l. VI, c. 56; vgl. Wiegand a. a. O., S. 227, Anm. 4 von S. 226). — Der Mittwoch vor Ostern hieß einst der „krumme“ Mittwoch (vgl. darüber G. Bilfinger, Der krumme Mittwoch in Zeitschr. f. deutsche Wortforschung 4, 1903, S. 253 ff.).

3. **Der Gründonnerstag.** — Litteratur: Jo. Caspar Zeumer, Dies Viridium, vulgo: Der grüne Donnerstag, Jena 1700; Kraus, Real-Encyklopädie der christl. Altertümer I, Freiburg i. B. 1886, S. 636; Wetzer u. Welte, Kirchenlexikon, 2. Aufl., Bd V, S. 1308 ff.

Beginnen wir wieder mit der Schilderung, die uns in der Peregrinatio Silviae (c. 35—36, 3, CSEL 39, 85 ff.) gegeben wird! Nach dem Morgenoffizium und der Vormesse in der Martyriumskirche zieht man zur Kreuzeskirche, wo — das einzige Mal im Jahr an diesem Ort — Kommunion gehalten wird, an der sich alle beteiligen. Von da gehts zur Auferstehungskirche, wo nach Gebet die Katechumenen gesegnet werden. Darauf eilt alles zum Essen nach Hause, um sich danach sofort auf dem Oelberg zu begeben, wo bis zur fünften Stunde Vigilien gehalten werden. Gegen Mitternacht zieht man unter Hymnengesang auf den Himmelfahrtsberg, wo wieder Gottesdienst stattfindet. Nach Mitternacht bricht die Versammlung auf, um an den Ölberg zu ziehen, und zwar in die Kirche, die an der Stelle steht, wo der Herr gebetet hat; es wird Mc 14, 32 ff. verlesen. Dann steigt die Menge, unter der auch das kleinste Kind nicht fehlt, unter Gesang hinab zum Garten Gethsemane, aber nur sehr langsam, denn alle sind erschöpft vom Wachen und Fasten. Der Garten ist mit über 200 Fackeln erleuchtet. Hier wird die Erzählung von der Gefangennahme verlesen; dabei entsteht wieder ein solcher Lärm und ein solches Weinen, „daß man's in der Stadt hören muß“.

An diesem Bericht ist zweierlei von Wert: Einmal daß die Verfasserin für den „Gründonnerstag“ offenbar ebensowenig einen Namen kennt wie für die vorhergehenden Tage. Auch meldet sie nicht, daß die Griechen einen besonderen Namen für diesen Tag haben. Sodann ist bemerkenswert, daß dieser Tag durch eine allgemeine und durch den Ort ausgezeichnete Abendmahlsfeier begangen wird. Darin besteht offenbar die eigentliche Feier dieses Tages. Denn die Gottesdienste am Abend dieses Tages sind sicher nur als Vorbereitungen für den folgenden Freitag anzusehen.

Daß die Sitte, an diesem Tage allgemein das Abendmahl zu genießen, alt ist und daß sie auch sonst im Morgenland verbreitet war, dürfen wir wohl auch ohne ausdrückliche Zeugnisse annehmen. Die Abendmahlsfeier am Abend dieses Tages bezeugt Epiphanius, expos. fidei c. 22 (MSG 42, 825). Daß man im 5. Jahrhundert in Afrika diesen Tag durch

besondere Abendmahlsfeiern auszeichnete, bezeugt uns Augustin (ep. 118 ad Januar. c. 5—7, MSL 33, 202; ep. 54 ad Januar. c. 7, 9 u. 10, MSL 33, 204): an einigen Orten wurde das Abendmahl einmal, und zwar am Abend, an anderen zweimal, morgens und abends, gehalten. Die, welche das Abendmahl am Abend halten, fasten bis dahin, essen dann, 5 und darauf folgt das Opfer. Diesen letzteren Gebrauch, nach der Mahlzeit, also nicht nüchtern das Abendmahl am Gründonnerstag zu nehmen, erkennt auch die dritte Synode von Karthago a. 397 an (can. 29; Lauchert, Kanones, 1896, S. 167). Ob auch anderwärts, vor allem ob auch in Rom an diesem Tag eine doppelte Meßfeier üblich war, wissen wir nicht, doch kennt Rom zur Zeit Leos I. an hohen Festtagen, an denen die 10 Teilnahme an der Messe besonders zahlreich war, eine mehrfache Feier (Leo I. ep. 9, c. 2, MSL 54, 626 f.). Jedenfalls wurde auch am Gründonnerstag früh und abends Abendmahl gehalten (Probst, Sakramentarien u. Ordines, S. 179 u. 207). Das Sacramentarium Gelasian. enthält sogar drei Messen für diesen Tag, — die dritte gilt für den Abend (ed. Wilson, p. 72). Allein es ist fraglich, ob diese Messe ursprünglich in diesem Sakra- 15 mentar stand (vgl. Probst a. a. O., S. 207 f.). Wie dem auch sei: das Vorhandensein dieser Messe bezeugt, daß, wenn nicht in Rom, so doch im fränkischen Reiche eine abendliche Meßfeier an diesem Tage gehalten wurde.

Ein wichtiger Akt am Gründonnerstag war die Fußwaschung (Pedilavium; Mandatum). Vgl. darüber d. Art. Bd VI, S. 324—325.

20 Ferner fand an diesem Tage die feierliche Wiederaufnahme (Rekonziliation) der Pönitenten in die Gemeinde statt. Doch scheint dieser Brauch im Abendland nicht weit verbreitet gewesen zu sein. Er ist für Mailand sicher bezeugt durch Ambrosius (ep. 20 ad Marcellinam c. 26, MSL 16, 1002), für Rom durch Innocenz I. (ep. 25 ad Decent. c. 10, Coustant-Schönemann, epistolae pontif. I, p. 612). Das Sacramen- 25 tarium Gelasian. bringt einen „ordo agentibus publicam poenitentiam" (ed. Wilson p. 63 ff.; vgl. p. 15), allein daß dies ein späterer Zusatz ist, hat Probst n. m. M. überzeugend nachgewiesen (Sakramentarien u. Ordines, S. 202 ff.). Martène (de ant. eccl. ritibus lib. I, pars 2 [1700], art. VII, p. 41—102) giebt ein reiches liturgisches Material für diese Handlung. Im Mittelalter nehmen die Prediger häufig Bezug auf diese Bedeutung 30 des Tages (vgl. z. B. Schönbach, Altdeutsche Predigten I, Graz 1886, S. 94 f.; II, 1888, S. 77 ff.; III, 1891, S. 69 f.; vgl. dazu Honorius von Autun (gest. 1152), MSL 172, 923; Werner von St. Blasien, deflorationes, MSL 157, 909). Er trug bei den Deutschen den Namen „Antlaztag" („Ablaßtag"), lateinisch dies reconciliationis. Die Wiederaufnahme geschah in der Weise, daß sich die Büßer auf den Boden 35 niederwerfen mußten, worauf der Psalm Miserere und andere Gebete recitiert wurden. Nach diesem Akte nahmen die Büßer an der Kommunion teil. Im Mittelalter verlor sich dieser Brauch der Rekonziliation.

Eine weitere an diesem Tage geübte altkirchliche Sitte ist die Weihe des Chrisma durch den Bischof. Ursprünglich fand diese Weihe bei der Taufe selbst statt. Als aber 40 die Bischöfe die Taufe den Presbytern überlassen mußten, beanspruchten sie doch für sich die Weihe des Salböls. So schon im 4. Jahrhundert in Rom (vgl. Art. Taufe III. Liturg. Vollzug Bd XIX S. 434, 24 f.). Innocenz I. spricht 416 in seinem berühmten Brief an Decentius von Eugubium (ep. 25, c. 11; Coustant-Schönemann, epistolae pontif. I, p. 612 ff.) auch von dem Krankenöl als vom Bischof „bereitet". Daß diese 45 Segnungen damals schon am Gründonnerstag vorgenommen wurden, ist sehr wahrscheinlich, denn die Taufe fand am nahen Osterfest statt. Daß man aber mit dem Chrisma und dem Öl des Katechumenen gleichzeitig das Krankenöl weihte, liegt sehr nahe. Die Weihe wurde und wird noch heute während der Messe durch den Bischof vollzogen. Eine solche „Ölmesse" findet sich schon im Sacramentarium Gelas. (ed. Wilson p. 69 ff.), 50 im Gregorianum (MSL 78, 81 ff.) und in Ordo Rom. I, c. 30 (MSL 78, 951). Die römische Kirche hat auch sonst noch allerlei eigentümliche Bräuche an diesem Tage. Während der Metten, die den Namen Tenebrae, finstere Metten, tragen, werden die Kerzen verlöscht. Vor dem Altar stellt man einen Leuchter mit 15 Kerzen auf. Während des Gottesdienstes werden bis auf eine ausgelöscht; dann kommen die sechs Kerzen des 55 Altarleuchters an die Reihe. Die einzige noch brennende Kerze wird vom Ceremonarius hinter den Altar getragen. Solange diese Kerze verborgen ist, schlägt man laut auf das Chorgestühl. Daher heißen diese Metten Polter-, Rumpel- oder Pumpermetten. Ferner ist es üblich, daß an diesem Tage alle Kleriker kommunizieren; Privatmessen aber dürfen nicht gelesen werden. Nach der Vesper wird der Altar abgeräumt, zum Zeichen, daß das Opfer 60 nunmehr unterbrochen ist. Dabei betet man den 21. Psalm. Seit dem Gloria in der

Messe des Gründonnerstags schweigen die Glocken, und zwar auch noch während des Karfreitags. Endlich wird in Rom an diesem Tage die Bulle In coena domini verlesen (vgl. Art. Bulla in coena domini Bd III, S. 535) und damit die feierliche Exkommunikation aller Ketzer, Schismatiker u. s. w. vollzogen.

In der griechischen Kirche findet an diesem Tage außer der Fußwaschung und der Ölweihe (Maltzew, Sacramente, S. 550 ff.) auch die Weihe des hl. Myron statt (Maltzew, Begräbniß-Ritus nebst einigen speziellen und alterthümlichen Gottesdiensten II, 89 ff.). — Im Hauptgottesdienst wird am „großen und hl. Donnerstag" statt der sonst üblichen Liturgie des Chrysostomus die des Basilius gehalten.

Der Name „Gründonnerstag" findet sich zuerst (um 1200) in St. Ulrichs Leben von Albert 534 (herausg. von Schmeller, München 1844) und ist im Mittelalter selten, im 15. und 16. Jahrhundert häufig. Man erklärt diese Bezeichnung auf verschiedene Weise. Abzuweisen ist die Herleitung des Namens von einem alten Introitus, nämlich Pf 33, 2, der sich nicht nachweisen läßt, oder von dem „grünen" Garten Gethsemane (Eisenschmid, Gesch. der Sonn- und Festtage der Christen, Leipzig 1793, S. 120) oder von Lc 23, 31 (Joh. Gerhard, Homiliar. sacr. I, p. 1339). Ernster kann man den Versuch nehmen, die Bezeichnung von den grünen Kräutern herzuleiten, die man an diesem Tage zu essen pflegte, um sich gegen Krankheiten zu schützen (Rollenhagen, Froschmeuseler, Magdeburg 1600, II. Teil, 8. Kap.; Jahrbb. des Vereins für mecklenburg. Gesch. u. Altertumskunde 1855, 20. Jahrg., S. 191 f.; Zingerle, Tiroler Sitten 95, 727). Es pflegte ein Gericht von neun Kräutern zu sein, die man „die neun Stärken" nannte; noch heute ist diese „Negenstärke" da und dort üblich (R. Andree, Braunschw. Volkskunde, 2. Aufl. 1901, S. 341; R. Wuttke, Sächs. Volkskunde, 1901, S. 305; A. Wuttke-Meyer, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart, 1900, S. 73 f.). Am meisten Beifall erfreute sich die zuerst von Weigand (Wörterbuch der deutschen Synonyme III, 1198) vorgetragene Deutung, wonach der Tag seinen Namen von den „von der Sünde Abgethanenen" haben soll, da an diesem Tag die Pönitenten wieder aufgenommen wurden, die man die „Grünen" genannt habe. Am einleuchtendsten wäre wohl die von Kellner gegebene Erklärung, wonach der Name von den grünen Paramenten komme, die in Deutschland bei der Messe dieses Tages üblich gewesen seien im Gegensatz zu den andersfarbigen Paramenten der anderen Tage der großen Woche. Die weiße Farbe hielt Rom fest und verdrängte auch die grüne Farbe anderer Kirchengebiete (Kellner, Heortologie, 2. Aufl., S. 51). Diese Erklärung würde zugleich begreiflich machen, warum dieser Tag auch der „weiße" Donnerstag heißt. Jedoch ist bis jetzt das Beweismaterial für den Gebrauch der grünen Farbe in der Gründonnerstagsmesse in Deutschland um 1200 noch sehr gering (Joseph Braun, Die liturg. Gewandung, Freiburg i. B. 1907, S. 743). Neuerdings hat man den Namen vom Palmsonntag, der auch der „grüne" Sonntag genannt worden sei, ableiten wollen: der Sonntag gebe den Wochentagen den Namen, und so sei es wahrscheinlich, „daß man jene Bezeichnung des ‚fröhlichen Sonntags' auch auf den Tag übergehen ließ, der als der einzige unter allen Wochentagen ein fröhliches Leben gestattete" (Dibelius in: Beiträge zur sächs. Kirchengesch. 21, 1908, S. 131 f. nach Meusel, Kirchl. Handlexikon III, Art. Gründonnerstag). Allein abgesehen davon, daß es sich schwerlich wird nachweisen lassen, daß die Bezeichnung des Palmsonntags als „grünen Sonntags" wirklich volkstümlich war, ist die Erklärung zu wenig einfach, um einleuchtend zu sein. Beigefügt sei, daß früher der Gründonnerstag auch als „guter" (z. B. Sehling, Kirchenordnungen I, 2, S. 487; Richter, Kirchenordnungen I, S. 319) oder „hoher" Donnerstag (z. B. Zwingli, Werke, herausg. von Schuler u. Schultheß II, 2 S. 232) bezeichnet wurde.

Ist der Name „Gründonnerstag" nur eine Volksbezeichnung, so ist der kirchlich-liturgische Name dieses Tages heute und seit langem coena Domini (für Spanien z. B. Lit. Mozarabica vetus, ed. Férotin, liber ordinum, 1904, p. 187; Isidorus Hisp., Etymol. l. VI, c. 18 und de offic. eccl. l. I, c. 29; für das Frankenreich z. B. Lektionar von Luxeuil, MSL 72, 187; Missale Gothic., MSL 72, 265; sacram. Gelasianum ed. Wilson p. 15; die Eligius v. Noyon zugeschriebene Homilie 10 de coena domini, MSL 87, 628; für Italien, insbes. Rom, z. B. Ebner, Quellen u. Forschungen zur Gesch. und Kunstgesch. des Missale Romanum, 1896, S. 123 f. 209. 224 u. ö.; für Afrika: dritte Synode von Karthago a. 397, can. 29, Lauchert, Kanones, 1896, S. 167). Ehe sich diese Bezeichnung durchsetzte, waren andre im Gebrauch oder gingen nebenher. Vielleicht hieß dieser Tag im Ausgang des 4. Jahrhunderts dies, quo sese Dominus pro nobis tradidit oder ähnlich (so Probst, Sakramentarien u. Ordines, 1892, S. 205 nach Ambrosius, ep. 20, c. 26, MSL 16, 1002 und sacram. Gelasian., ed. Wilson p. 67;

infra actionem). Öfter begegnet die Bezeichnung feria quinta coenae Domini (z. B. Gerbert, Monmuenta vet. liturg. Alem. I, 1777, p. 68) oder feria quinta in coena Domini (z. B. Missale Gothicum, MSL 72, 356; Missale mixtum, MSL 85, 406) oder auch nur quinta feria sc. majoris hebdomadis (z. B. sacram. Gelas. ed. Wilson p. 63. 69. 72; Ebner a. a. O., S. 234). Im Mittelalter war auch der Name natalis calicis bekannt (Ps.-Eligius v. Noyon, hom. 10, de coena domini, MSL 87, 628; Calendarium Polemi Sylvii VIII. Cal. Aprilis in: Bollandian. VII. Junii fol. 179). Die sonst (meist nach Augusti, Denkwürdigkeiten II, S. 102 f.) aufgeführten Bezeichnungen dürften schwerlich in liturgischem Gebrauch gewesen sein.

4. Karfreitag. Litteratur: Christian Clajus, Dissertatio historica de die Parasceves, vulgo Kar-Freytag, Lipsiae 1697; Kraus, Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer, I (1880), S. 486 f. Art. Feste; Wetzer u. Welte, Kirchenlexikon, 2. Aufl., Art. Charfreitag III, S. 74—81.

Der Karfreitag (von karen = wehklagen, trauern; also der Klagefreitag; vgl. oben S. 415, 32 ff.) trägt nach den ältesten Zeugnissen durchaus den Charakter der Trauer. Dies zeigt auch die interessante Schilderung der Feier dieses Tages in der Peregrinatio Silviae (c. 36, 3—37, CSEL 39, 87 ff.). Die ersten Gottesdienste, an denen sich alle ohne Ausnahme beteiligen, beginnen schon in der ersten Morgendämmerung. „Beim Kreuze" in der Stadt wird die Perikope: Jesus vor Pilatus verlesen. Hier hält auch der Bischof an die Gemeinde eine Ansprache, in der er sie aufmuntert, die Anstrengungen dieser Zeit tapfer zu ertragen, auf Gott zu hoffen, „der ihnen für diese Beschwernis einen größeren Lohn zahlen werde". „Gehe jetzt ein jeder", so etwa schließt die Rede, „nach Haus, erholt euch ein wenig; aber gegen die zweite Stunde müßt ihr alle wieder zur Stelle sein, denn da könnt ihr bis zur sechsten Stunde das heilige Kreuzesholz sehen, jedem Gläubigen zum Heile. Danach müssen wir alle wieder hier zusammenkommen, d. h. vor der Kreuzkirche, um bis zur Nacht Lesungen und Gebete zu halten". Mit diesem Frühgottesdienst in der Kreuzkirche sind wir bereits in den Karfreitag eingetreten; schon naht sich die Stunde von Sonnenaufgang. Aber noch giebt es Tapfere, die noch nicht an Ruhe denken, sondern nach Zion, an die Geißelungssäule gehen, um dort zu beten. Endlich tritt eine kurze Ruhe ein: jedermann sucht sein Haus und Lager auf. Aber nur für wenige Stunden. Denn um 8 Uhr findet die angekündigte Ausstellung der heiligen Reliquie statt, und zwar auf Golgatha. Die Kathedra des Bischofs ist dorthin gebracht und davor ein mit einem leinenen Tuch bedeckter Tisch gestellt. Der Bischof sitzt auf seinem Thron; zu beiden Seiten des Tisches stehen die Diakonen. Jetzt wird ein vergoldetes silbernes Kästchen gebracht, worin das heilige Kreuzesholz liegt; man öffnet es, zeigt das Holz und legt es auf den Tisch mit samt der Aufschrift (titulus; gemeint ist die Aufschrift, die über dem Kreuze sich befand; vgl. Petrus Diakonus, liber de locis sanctis, CSEL 39, p. 107, 11 ff.; Antoninus Placentinus, itiner., ebenda, p. 172, 14 ff.). Der Bischof hält nun das Holz an beiden Enden fest und die Diakonen halten Wache. Das geschieht deshalb, weil gewohnheitsmäßig die Menge herantritt, das Holz mit Stirn und Augen, aber nicht mit den Händen berührt, küßt und vorüberzieht. Es soll nämlich vorgekommen sein, daß jemand ein Stück von dem Holze dabei abbiß und so stahl. Nach dieser Verehrung des heiligen Holzes zeigt ein Diakon noch weitere Reliquien, nämlich den Ring Salomos und das Horn, das bei der Königskrönung benutzt worden ist (hier eine Lücke im Text). Mittags 12 Uhr geht es, mag's nun regnen oder die Sonne brennen, auf einen Platz zwischen Kreuz- und Auferstehungskirche. Der Bischof sitzt vor der Kreuzkirche auf seinem Thron, und nun wird drei Stunden lang nichts andres gethan als Schriftstellen verlesen, und zwar zuerst Psalmen, dann Stellen aus den Episteln und der Apostelgeschichte, wo vom Leiden des Herrn die Rede ist, natürlich auch die Passionsgeschichte aus den Evangelien und die prophetischen Stellen. Dazwischen werden Hymnen gesungen und Gebete gesprochen. Zweck dieser Vorlesungen ist, das Volk davon zu überzeugen, daß das Leiden des Herrn bis ins einzelne geweissagt war, und umgekehrt, daß alles, was geweissagt war, sich auch erfüllt hat. Der Eindruck auf das Volk ist ein mächtiger: alles weint, volle drei Stunden lang. Ist's gegen 3 Uhr, so wird die Sterbensgeschichte des Herrn nach Johannes (Jo 19, 30) gelesen, ein Gebet gesprochen und das Volk entlassen. Nun geht's zur Non und Vesper in die Martyriumskirche, von da in die Auferstehungskirche, wo die Perikope von der Grablegung verlesen wird (Jo 19, 38 ff.); ein Gebet und die Segnung der Katechumenen beschließt die Feier. Wer noch dazu fähig ist, verbringt auch die nächste Nacht noch wachend. Dabei werden Hymnen und Antiphone gesungen. — Dieser Bericht

zeigt uns, daß an diesem Tag strengstes Fasten und Wachen üblich war; daß die Ausstellung und Anbetung des Kreuzesholzes gehalten wurde; daß die Gottesdienste nur in Schriftverlesungen, Gesängen und Gebeten, nicht aber in Abendmahlsfeier bestanden.

Noch heute trägt in der griechisch-orthodoxen Kirche dieser Tag fast genau dieses liturgische Gepräge: Es findet zunächst schon Gottesdienst in der Nacht, genauer: am Donnerstag Abend, statt, wobei ein Kruzifix mitten im Gotteshaus aufgestellt wird. Dieser Gottesdienst gilt als ein Hauptgottesdienst des ganzen Jahres; er währt fast die ganze Nacht (Maltzew a. a. O., S. 450 ff.). Am Tage wird keine Liturgie gehalten. Die Horen, die wie die Horen zu Weihnachten als *ὧραι βασιλικαί* bezeichnet werden und die man auf Cyrill von Alexandrien zurückführt, sind ausgefüllt mit Schriftverlesungen, Gebeten, Gesängen; auch eine Predigt fehlt nicht. Im Abendgottesdienst findet die Anbetung und Grablegung des Gekreuzigten statt. In Prozession wird ein auf Tuch gemaltes Bild des entschlafenen Erlösers auf ein Postament, „Grab" genannt, gebracht, mit Blumen geschmückt und von Priestern und Volk verehrt, indem die fünf Wunden geküßt werden. Vergleicht man diese heutige Feier mit dem, was die Pilgerin über die Feier zu Jerusalem zu berichten weiß, so kann es kaum zweifelhaft sein, daß eine Verbindungslinie von damals in die Gegenwart herein reicht. Was aber giebt es für Verbindungsglieder zwischen einst und jetzt?

Daß am Karfreitag (und am Ostersonnabend) gänzlich zu fasten sei, gebieten die syrische Didaskalia (c. 21; herausg. v. H. Achelis u. Flemming, Leipzig 1904, S. 111, 31) und die apostolischen Konstitutionen (V, 13, 3; 18, 2; ed. Funk I, 271 u. 289). Auch in Alexandrien war es um die Mitte des 3. Jahrhunderts Sitte, an beiden Tagen sich völlig der Speise zu enthalten, wenn auch nicht unbedingt (Dionysius an Basilides, MSG 10, 1278). — Als Zeugen für den nächtlichen Gottesdienst mögen Theophanes Cerameus aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts (27. hom. in 12 Evangelia . . . passionis domini, MSG 132, 549) und Codinus aus der Mitte des 15. Jahrhunderts gelten (de officialibus palatii Constantinop. et officiis magnae ecclesiae c. 12; vgl. MSG 157, 354 f.). Die Anbetung des Kruzifixus ist der Rest einer Prozession, die, wie L. Allatius (gest. 1669; de dominic. et hebdom. Graec. c. 21 p. 1447 f.) bezeugt, noch im 17. Jahrhundert üblich war. Dabei wurde ein Christusbild, mit Blumen bestreut, auf einer Bahre durch die Straßen der Stadt getragen. Daß es aber in alter Zeit im Osten nicht allgemein üblich war, am Karfreitag gar kein Abendmahl zu halten, bezeugt Chrysostomus: nach ihm (hom. de coemet. et de cruce, MSG 49, 393 ff.) wurden in Syrien wenigstens am Abend Kommunionen in den Märtyrerkirchen außerhalb der Stadt gefeiert zur Erinnerung daran, daß Jesus an diesem Tage zu den Toten hinabgestiegen war.

Die Sitte des Abendlandes, diesen Tag zu begehen, ist mit der des Ostens nahe verwandt. Auch hier trägt der Tag den Charakter der höchsten Trauer, daher ist er auch hier strenger Fasttag (Ambrosius, ep. 13, c. 12 MSL 16, 1030: „dies amaritudinis, quo ieiunamus"), und die Tendenz geht darauf, die gottesdienstlichen Feiern möglichst einzuschränken. Hielt man zur Zeit Tertullians in Afrika auch die Liturgie an diesem Tage, so unterblieb doch der Friedenskuß (de orat. c. 18; opp. ed. Öhler I, p. 571). Von Predigt, Schriftverlesung und fleißigem Kirchenbesuch an diesem Tage hören wir durch Augustin (sermo 218 in parasc. c. 1, MSL 38, 1084; enarr. in ps. 21, 2 c. 28 u. c. 29, MSL 36, 178 f.). Daß aber das Abendmahl gefeiert worden sei, sagt er nicht. — Innocenz I. schreibt in seinem Brief an Decentius von Gubbio 416 (MSL 20, 555 f.), daß am Karfreitag und am Karsamstag kein Sakrament in Rom gehalten werde: „biduo sacramenta penitus non celebrari". Und wenn von Johannes von Neapel, einem Zeitgenossen des Paulinus von Nola (gest. 431), bezeugt wird, daß er zwar am Gründonnerstag das Abendmahl gehalten, am nächsten Tag aber sich ganz dem Gebet gewidmet habe („sexta vero feria orationi vacavit"; Uranius, ep. de obitu s. Paulini, opp. Paul. ed. Muratori, Verona 1736, p. CXXXI), so ist das ein deutliches Zeugnis dafür, daß an diesem Tage keine Messe gehalten wurde. Sonach kann es uns auch nicht wundern, wenn wir aus Spanien hören, daß dort im 7. Jahrhundert mancherorten am Karfreitag einfach die Kirchen zugeschlossen wurden (Synode von Toledo a. 633, can. 7, Bruns I, 225). Das wird freilich von der ebengenannten Synode nicht gebilligt, aber eine Meßfeier ordnet sie auch nicht an, sondern nur Predigt. Noch im 9. Jahrhundert wurde in Rom keinerlei Kommunion, auch nicht die missa praesanctificatorum gefeiert (Grisar, ZkTh, Innsbruck 1886, S. 738). Und Amalarius von Metz (de div. off. IV, c. 21, MSL 105, 1200) sagt, daß am Karfreitag nicht gepredigt

werden solle. Das Gleiche bestimmt der Ordo XIV der Ordines Romani, herausgegeben von Mabillon (c. 98, MSL 78, 1223).

Trotzdem blieb gemeinhin dem Karfreitag eine eigenartige Feier. Die älteste vollständige Angabe darüber bietet der westgotische Ordo für diesen Tag, den der von 5 Férotin, Paris 1904, herausgegebene liber ordinum, enthält. Er steht dort unter Nr. LXXXIIII: Ordo de VI^a feria in Parasceve (p. 194 ff.). Danach werden in Toledo folgende Gottesdienste gehalten: 1. Die Matutin (ohne Geläute und „silentio"); 2. eine Prozession „zur dritten Stunde": Eine Reliquie des Kreuzes (lignum sanctae crucis) wird mit einem goldenen Kreuz von der Hauptkirche zur Kreuzeskirche unter 10 feierlichen Gesängen getragen; dort findet die Anbetung der Reliquie statt, indem sie jeder, nachdem er still ein Gebet gesprochen, küßt. Der Klerus der Kreuzeskirche bringt vor der Non das heilige Kreuzesholz unter Gesang in die Hauptkirche zurück. 3. Im Offizium der Non predigt der Bischof, und es werden die sog. preces indulgentiae oder poenitentiae gehalten: die Aufnahme der Pönitenten, die anderwärts in der Regel 15 am Gründonnerstag stattfindet (vgl. MSL 85, 421 ff.: In Parasceve ad Nonam pro indulgentia). Also auch hier weiß man nichts von einer Meßfeier, auch noch nichts von der missa praesanctificatorum. —

Der Morgengottesdienst am Karfreitag besteht heute in der römischen Kirche aus vier Teilen: 1. den Lesungen; 2. den Fürbitten; 3. der Enthüllung und Verehrung des 20 Kreuzes und 4. der Feier der missa praesanctificatorum („verkürzte" oder „verstörte" Messe). — Die Lesungen, bei deren Beginn sich der Priester an den Stufen des Altars zu Boden wirft (humi prostratio), sind Ho 6 (Traktus Hab 3); Ex 12 (Traktus Ps 139); Jo 18 (die Versammlung wirft sich danach auf die Kniee und küßt, wo es üblich ist, die Erde; die sonst nach der Lesung üblichen Ceremonien: Segnung durch den 25 Priester, Räucherung, Kuß des Evangelienbuches fallen weg). — Die Fürbitten sind sicher sehr alt; sie stehen schon im Sacram. Gelasianum (ed. Wilson p. 75 f.), sind aber älter als dieses. — Der adoratio crucis geht die Enthüllung des Kreuzes, die am Gründonnerstag vollzogen worden ist, vorher: der Priester legt am Altar das Meßgewand ab und begiebt sich zu den Altarstufen an der Epistelseite, um aus den Händen des Diakons 30 das schwarzverhüllte Kreuz, das auf dem Altar zwischen den Leuchtern gestanden hat, zu empfangen. In drei Akten, wobei der Priester jedesmal die Worte singt: „Ecce lignum crucis" und Priester, Diakon und Subdiakon vereint mit den Worten: „in quo salus mundi pependit" antworten, wird das Kreuz von seiner schwarzen Hülle befreit. Darauf beginnt die adoratio: der Priester zieht die Schuhe aus, verbeugt sich dreimal vor dem Kreuz, das er 35 auf die Altarstufen niedergelegt hat, und küßt es. Ihm folgen der Diakon und Subdiakon, der ganze anwesende Klerus, endlich das Volk. Dabei werden die sog. „Improperien" (Vorwürfe des Messias gegen sein Volk nach Mi 6, 3) gesungen. Der griechische Ursprung dieses Hymnus verrät sich noch heute dadurch, daß das dreimalige Trishagion griechisch gesungen wird (ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς; vgl. 40 auch in der mozarab. Liturgie MSL 85, 430). Darauf folgt eine Antiphone und u. a. der Hymnus des Venantius Fortunatus: „Crux fidelis, inter omnes". Nach dieser Verehrung des Kreuzes werden die Kerzen auf dem Altar wieder angezündet und das Kreuz wird wieder, jetzt unverhüllt, auf seinen Platz auf dem Altar gestellt. Ich vermute, daß die uns von Toledo berichtete Kreuzesprozession nicht nur lokale Sitte, sondern 45 weit verbreitet gewesen sein wird und daß die jetzige Adoration des Kreuzes nur ein Rest jener Sitte ist.

Übrigens war im Mittelalter auch noch eine feierliche Grablegung üblich, die sich an die Kreuzesanbetung anzuschließen pflegte: das Kreuz wurde in einem „heiligen Grabe" in der Grabkapelle niedergelegt und mit einem Tuch (sudarium) bedeckt. Dabei wurden 50 entsprechende Responsorien, Versikeln und Gebete gesungen (vgl. z. B. für Münster, Stapper, Die älteste Agende des Bistums Münster, Münster 1906, S. 43. 93 u. 140; für Essen, wo sich übrigens die Grablegung nicht unmittelbar an die Kreuzesverehrung anschloß, Arens, Der liber ordinarius der Essener Stadtkirche, Paderborn 1908, S. 157 f.). Diese Sitte soll seit dem 10. Jahrhundert aufgekommen sein.

55 Auf die adoratio crucis folgte die Feier der missa praesanctificatorum oder die „verkürzte" oder „verstörte" Messe. Diese Messe erklärt sich folgendermaßen: Am Gründonnerstag werden zwei Hostien konsekriert: die eine genießt der Priester, die andere legt er in den Kelch zurück, den er sorgfältig einhüllt und der auf einem Seitenaltar niedergestellt wird. Diese „vorgeweihte" Hostie (daher der Name missa praesancti-60 ficatorum) wird am Karfreitag vom Priester, der in vollem Ornat dazu erscheint, und

dem gesamten Klerus in Prozession von dem Seitenaltar auf dem Hauptaltar gebracht. Dann beginnt die eigentliche Messe des Karfreitags, die nicht nur des Konsekrationsaktes entbehrt, sondern auch sonst mannigfach verkürzt, bezw. verändert ist. Sie ist eigentlich nur ein erweiterter Kommunionsritus. Die Hostie, die in drei Teile zerbrochen und wovon ein Teil in den Kelch geworfen wird, genießt nur der Priester. An diese Feier schließt sich dann sofort die Vesper an.

Der Ursprung dieser missa praesanctificatorum liegt ohne Zweifel im Osten. Hier wird noch heute am jedem Mittwoch und Freitag in den ersten sechs Wochen, am Donnerstag der fünften Woche und am Montag, Dienstag und Mittwoch, nicht aber am Karfreitag der großen Woche der Fastenzeit in der Vesper die *λειτουργία τῶν προηγιασμένων* gehalten, deren Elemente am jedesmaligen Sonntag vorher geweiht sind (Daniel, Codex Liturgicus IV, Leipzig 1853, S. 439 ff.; Brightmann, Liturgies eastern and western I, Oxford 1896, p. 345 ff.; Swainson, The Greek Liturgies, Cambridge 1884, p. 95 ff.; 173 ff.; deutsch bei Maltzew, Die Liturgien der orthodox-kathol. Kirche des Morgenlandes, Berlin 1894, S. 121 ff.; Codrington: The Syrian liturgies of the presanctified [syr. Text und engl. Übersetzung] in Journal of Theological Studies 1903, p. 69 ff.). Die Tradition führt diese griechische Liturgie auf den römischen Papst Gregor I. zurück. Im Osten genießt dabei die ganze Gemeinde die Elemente. Früher war es ebenso im Abendland (Ordo I, c. 35, MSL 78, 954; Amalarius, de offic. eccl. I, 15, MSL 105, 1032; Sacram. Gelasianum, ed. Wilson, p. 77). Die älteste Bezeugung der *λειτουργία προηγιασμένων* ist der 52. Kanon des Trullanums von 692 (Lauchert, S. 123), wo bestimmt wird, daß an allen Tagen der großen Fastenzeit, mit Ausnahme des Sonnabends, des Sonntags und des Tages der Annunciatio diese Liturgie gehalten werden solle. Also nach dieser Bestimmung wird noch als selbstverständlich angesehen, daß sie auch am Karfreitag gefeiert wird. Wann sie auf Montag, Dienstag und Mittwoch der stillen Woche beschränkt worden ist, vermag ich nicht anzugeben. Aber das scheint mir sicher zu sein, daß das Ritual dieser eigentümlichen Liturgie in der alten Agapenfeier wurzelt (vgl. meine Anzeige des Testamentum Domini n. Jesu Christi, ed. Rahmani, Mainz 1899, in ThStK 1901, S. 168 f.; Naible, Ursprung, Alter und Entwickelung der Missa praesanctif. im Katholik 1901, S. 143 ff., 250 ff. und 363 ff.). Wann diese Meßfeier vom Osten nach dem Westen gekommen ist, ist mit Sicherheit nicht festzustellen. — Über die Karfreitagsfeier in Mailand vgl. Beroldus, ed. Magistretti, Mailand 1904, p. 105 und Manuale Ambrosianum, ed. Magistretti, Pars II, Mailand 1905, p. 84 ff. Mailand kannte niemals eine missa praesanctificatorum und kennt sie auch heute nicht.

In der römisch-katholischen Kirche gilt der Karfreitag heute nicht als Feiertag, darum ist auch an ihm Werktagsarbeit erlaubt. Unter den von Urban VIII. in der Konstitution Universa per orbem vom 13. September 1642 (Magnum Bullarium Romanum, Bd V, Luxemburg 1727, p. 378) aufgeführten gebotenen Feiertagen erscheint der Karfreitag nicht mit. — Der liturgische Name des Karfreitags ist, zumal bei den Lateinern, Parasceve, d. i. Rüsttag. So hieß bei den Juden jeder Freitag als Rüsttag auf den folgenden Sabbath. So wird auch bei den Christen der Freitag überhaupt oft mit diesem Ausdruck bezeichnet. Aber am Karfreitag blieb diese Bezeichnung schließlich hängen. Die Griechen nennen diesen Freitag, wie jeden Tag der heiligen und großen Woche, den „heiligen und großen" Freitag oder *ἡ μεγάλη παρασκευή*. Früher wurde er auch mit *πάσχα σταυρώσιμον*, im Unterschied von *πάσχα ἀναστάσιμον*, dem Osterfest, bezeichnet (Augustin, de trinit. IV, c. 5, MSL 42, 894). Die Italiener nennen ihn venerdi santo; die Franzosen vendredi saint; die Engländer good friday. Auch in Deutschland war diese Bezeichnung: „guter Freitag" nicht unbekannt. Im 16. Jahrhundert z. B. war sie gebräuchlich in Sachsen (Sehling, Kirchenordnungen I, 1, Leipzig 1902, S. 551) und in Brandenburg (Richter, Kirchenordnungen I, Weimar 1846, S. 333). Auch die Bezeichnung „weißer Freitag" findet sich (Cöln 1543, Richter a. a. O., II, S. 49).

5. Über die Ceremonien des Ostersonnabends vgl. den A. Passah, altkirchliches liturgisch, 3. Die gottesdienstlichen Feiern und Sitten Bd XIV S. 742 ff. Dem dort Gesagten füge ich folgendes hinzu: In der griechisch-orthodoxen Kirche wird der „große Sabbath" höher gehalten als der Karfreitag. Er trägt bis zur Vesper noch den Charakter der Trauer und des Ernstes, daher wird an ihm auch auf das Strengste gefastet. Der Kultus an diesem Tage ist mehr denn je von dramatischer Art. In seinem Mittelpunkt steht zunächst das Grab Christi, bezw. der begrabene Christus. In der Ma-

tutin finden lange Gesänge statt, die bald den Ton der Totenklage, bald den Ton des Auferstehungshymnus tragen. Während dessen halten die Anwesenden brennende Kerzen in den Händen. Ist man bis zur großen Doxologie gekommen, so wird das auf dem Grabe liegende heilige Bild beräuchert und unter dem langsamen Gesang des Trishagion und unter Trauergeläut in feierlicher Prozession rings um die Kirche getragen. Ist das Bild wieder niedergelegt, so wird es von den Gläubigen geküßt. Besonders feierlich ist dieser Morgengottesdienst in Konstantinopel durch die Beteiligung des Patriarchen. Der Vespergottesdienst, der in die Feier der Liturgie des hl. Basilius ausgeht, trägt bereits mehr österlichen Charakter: die Gewänder der Priester und die Bekleidungen des Altars sind weiß und die Lieder und die Lesungen beziehen sich bereits auf die Auferstehung. Nach der Liturgie wird Brot, Wein und Öl gesegnet. Den Rest der Nacht verbringt man mit Lesungen von Predigten der Kirchenväter. Auch lesen in Rußland Leute aus dem Volk Bibelabschnitte vor. Sobald die Sonne aufgeht, bricht Ostern an.

Die wichtigsten Ceremonien der römisch-katholischen Kirche am Ostersonnabend sind heute die Weihe des neuen Feuers, die Weihe der Osterkerze, die Wasserweihe, die Litanei und die Messe, die z. T. noch das Gepräge der Bußtrauer trägt; daher fehlt in ihr das Credo, die Pax, das Agnus Dei; es fehlt auch das Offertorium und die Communio. Doch wird diese Messe schon mit weißen Paramenten und unter dem Gloria- und Hallelujah-Gesang gefeiert. Die Lektionen beziehen sich bereits auf die Auferstehung.

Der liturgische Name des Ostersonnabends ist sabbatum sanctum (vgl. Rupert v. Deutz, de div. off. VI, c. 35, MSL 170, 168). Die Italiener nennen daher den Tag sabbato santo und die Franzosen samedi saint, während wir ihn entweder Ostersonnabend oder Karsamstag nennen. —

Die lutherische Reformation hat die üblichen katholischen Ceremonien der „großen Woche" — im 16. Jahrhundert heißt sie meist „Marterwoche" (z. B. Luther, Erl. Ausg.² 19, S. 21; 22, 243; Enders, Luthers Briefwechsel 7, 256; Sehling, Kirchenordnungen I, 2, S. 155. 257. 479. 569) oder „Karwoche" (ebenda I, 1, S. 169; I, 2, S. 339. 350), auch „Palmwoche" (ebenda I, 2, S. 313) — meist überall beseitigt. Welche Bräuche Luther kannte, kann man aus einem „Bedenken" ersehen, das er 1530 dem Kurfürsten Johann nach Augsburg sandte (Enders, Luthers Briefwechsel 7, 256). Luther war ihnen offenbar so feind, daß er in der formula missae 1523 die Feier der stillen Woche überhaupt nicht erwähnt (Erl. Ausg. opp. v. a. 7, 5 f.). In Wittenberg müssen daher diese Bräuche ziemlich früh geschwunden sein. Wir besitzen Predigten Luthers aus den Jahren 1521 und 1522, die er in der Karwoche gehalten hat (Erl. Ausg.², 16, S. 241 ff. 304 ff. 309 ff.; 22, 38 ff.; Weimarer Ausg. 7, 692 ff.; 10. 3, S. 65 ff. 68 ff. 72 ff.) und die uns nichts mehr davon verraten. Aber sie beweisen zugleich, daß man schon Anfang der zwanziger Jahre Gründonnerstag und Karfreitag in Wittenberg durch Predigtgottesdienste ausgezeichnet hat: am Gründonnerstag predigt Luther vom würdigen Empfang des Abendmahls, am Karfreitag (vielleicht auch am Ostersonnabend) predigt er „den Passion" des Herrn. Wie man 1526 die „Marterwoche" in Wittenberg beging, ersehen wir aus Luthers „deutscher Messe" (Erl. Ausg. 22, 243): die „Gauckelwerke" sind natürlich gefallen, aber man hält sich an die hergebrachten evangelischen Passions-Perikopen; „die Marterwoche soll gleich wie andre Wochen sein, ohn daß man die Passion predige, des Tages eine Stunde, durch die Woche oder wie viel Tage es gelustet, und das Sakrament nehme, wer do wil." So ist es auch später (1533) in Wittenberg gewesen (Erl. Ausg.² 19, 21), ja die Wittenberger Kirchenordnung von 1533 schreibt sogar zweimalige Predigt „unter der Messe und Vesper" vor für die Tage: „guter Mittwoch", Gründonnerstag, Karfreitag und „Osterabend"; sind Kommunikanten da, so soll an diesen Tagen auch Abendmahl gehalten werden; „doch darf an diesen vier Tagen niemand feiern", d. h. es ist nicht nötig, die Arbeit ruhen zu lassen (Sehling a. a. O. I, 1, S. 702). Diese vier Tage stehen also untereinander sich gleich, und zwar sind sie, weil Arbeit an ihnen erlaubt ist, halbe Feiertage. Die Wittenberger Sitte sollte offenbar für das ganze sächsische Kurfürstentum eingeführt werden, wenn es im Visitationsunterricht von 1528 (1538) heißt: „Man soll auch in der Wochen für Ostern die gewöhnlichen Ferien (= Feiertage) halten, daran man den Passion predigt, und ist nicht von nöten, daß man solche alte Gewohnheit und Ordnung ändere, wiewohl auch nicht nötig, das Leiden Christi eben die Zeit zu treiben" (Sehling a. a. O. I, 1, S. 161). Aus einer späteren Stelle geht hervor, daß man vorwiegend, wenn nicht ausschließlich, an Gründonnerstag und Karfreitag dabei dachte (S. 169). Für das 16. und 17. Jahr-

hundert ist es überhaupt charakteristisch, daß Gründonnerstag und Karfreitag — Mittwoch und Sonnabend werden nur selten erwähnt — noch völlig gleichwertig nebeneinanderstehen. Sie gelten bald als halbe, bald als ganze Feiertage, bald werden sie überhaupt nicht als besonders zu begehende Tage erwähnt, aber der Karfreitag wird nie höher gewertet als der Gründonnerstag. M. W. wird nur ausnahmsweise eine Feier jenes Tages 5 allein angeordnet (vgl. Brandenburg-Ansbacher Abschied von 1526, Richter, Kirchenordnungen I, 53), wohl aber wird in Hamburg 1539 der Gründonnerstag um der Abendmahlsfeier willen unter die ordentlichen Festtage gezählt, aber nicht der Karfreitag (Richter a. a. O. I, S. 319). Ebenso in Suhl im Hennebergischen 1562 (Sehling, Kirchenordnungen I, 2, S. 350). Auch wird vielfach angeordnet, daß zwar am Gründonnerstag, 10 nicht aber am Karfreitag gepredigt werde; an letzterem Tage genügt die Verlesung der Passionsgeschichte. So wirkt deutlich die altkirchliche Anschauung weiter.

Überblickt man, so weit das möglich ist, die Sitte in den ersten Jahrzehnten der Reformationszeit, so ist sie keineswegs einheitlich, wie schon angedeutet. Es gab Gebiete, in denen man die Karwoche möglichst im Anschluß an die alten katholischen Sitten feierte. 15 Am konservativsten war Brandenburg. Die Kirchenordnung von 1540 behält am Palmsonntag die Prozession bei, nicht aber die Palmenweihe; an den folgenden Tagen findet Lesung der Passion nach den Evangelien statt; am Gründonnerstag wird die Fußwaschung, wo es Brauch gewesen, gehalten, am Abend wird gepredigt über das Abendmahl, am „guten" Freitag soll früh die Passion zu Ende gelesen und „zu rechter Zeit das gewöhn- 20 liche Amt vollbracht werden, mit der Repräsentation der Sepultur, wie von Alters, doch das darinnen vollkömmliche Consekration und Administration des Sacraments geschehe. Der Osterabend soll mit gewöhnlichen Solemnitäten und Ceremonien vollbracht werden, doch mit Nachlassung der Weihung des Feuers" (Richter, Kirchenordnungen I, S. 333). Die Agende von 1572 hält im wesentlichen an diesen Bestimmungen fest, doch ist die 25 Palmsonntagsprozession und die „Repräsentation der Sepultur" gefallen; am Gründonnerstag wird Abendmahl gehalten (Richter a. a. O. II, S. 348). Andere Kirchenordnungen verwerfen allerdings ausdrücklich Bräuche der Karwoche (vgl. z. B. Lüneburg 1527, Richter I, 72; Brandenburg-Nürnberg 1533, ebenda S. 211; Calenberg und Göttingen 1542, ebenda S. 364 f.; Pfalz-Neuburg 1543, ebenda II, S. 29). — Der 30 alten Sitte blieben auch die Ordnungen noch nahe, die die ganze Karwoche durch Gottesdienst ausgezeichnet sehen wollten. So bestimmte z. B. die Kirchenordnung für Calenberg und Göttingen 1542, daß an jedem Tage gepredigt werde (Richter a. a. O. I, S. 364); vgl. auch die Kirchenordnung von Schwäbisch-Hall von 1543, ebenda II, S. 18 und die Cellischen Ordnungen von 1545, Sehling a. a. O. I, 1, S. 302). — Am häufigsten werden nur 35 Gründonnerstag und Karfreitag als zu feiernde Tage herausgehoben. Und zwar werden sie nicht selten unter den Festen des Jahres mit aufgezählt; so z. B. in folgenden Kirchenordnungen: Preußen 1526 und 1544 (Richter a. a. O. I, S. 32; II, S. 70); Hannover 1536 (ebenda I, 275: „hoher Donnerstag und stiller Freitag"); Nassau 1536 (ebenda S. 278; Osterabend noch hinzugefügt); Cöln 1543 (ebenda II, S. 49); Mecklenburg 1552 (Richter II, S. 123), wonach sich Pfalz-Zweibrücken 1557 gerichtet hat (ebenda S. 197); 40 Henneberg 1582 (Sehling a. a. O. I, 2, S. 312); dazu Herzog Heinrichs von Sachsen Agende von 1540 ff. u. 1550 ff. und die Kirchenordnung Augusts von Sachsen von 1580 (Sehling I, 1, S. 274. 278. 370). Oft werden jene beiden Tage neben die eigentlichen Feste gestellt, also als halbe Feiertage angesehen; es wird an ihnen dann nur gepredigt, 45 nicht Abendmahl gehalten. So ist es der Fall z. B. in folgenden Kirchenordnungen: Goslar 1531 (Richter I, S. 155); Württemberg 1536 (Richter I, S. 267: am Nachmittag ist das Arbeiten erlaubt); Nassau 1536 (Deutsche Zeitschr. f. Kirchenrecht 1901, S. 208); Reuß 1552 (Sehling I, 2, S. 155: Sonnabend hinzugefügt; „doch werden Donnerstag und Freitag allein vormittag feierlich gehalten", d. h. es wird gefeiert); Anhalt 50 1568 (ebenda, S. 569); Grafschaft Mansfeld 1580 (ebenda, S. 240; vgl. auch S. 256); vgl. auch die Gottesdienstordnung von Dohna in Sachsen von 1578 (ebenda I, 1, S. 551). Höchst auffallend ist es aber, wie häufig in den Verzeichnissen der Festtage Gründonnerstag und Karfreitag gänzlich fehlen. Das mag vielleicht mitunter zufällig sein. Aber thatsächlich hat man in verschiedenen Kirchengebieten oder Orten weder Gründonnerstag noch Kar- 55 freitag kirchlich begangen. Auch hat sich erst allmählich der Karfreitag überall zu einem vollen Feiertag emporgerungen. Das ist örtlich und provinziell sehr verschieden gewesen. Nach Diehl, Zur Geschichte des Gottesdienstes und der gottesdienstlichen Handlungen in Hessen (Gießen 1899) läßt sich diese Entwickelung für das hessische Gebiet gut verfolgen. Die hessische Kirchenordnung von 1532 schweigt von beiden Tagen (Richter I, 163), aber 60

die KO von 1566 kennt sie, zählt sie aber unter die halben Feiertage. Die Agende von 1574 weiß dagegen wieder nichts von ihnen. Dagegen hat eine landgräfliche „Erklärung" von 1629 sie wieder zu Ehren gebracht: sie sollen durch eine Predigt gefeiert werden. Sie haben sich wohl auch eingebürgert, aber es scheint, daß der Karfreitag in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts den Gründonnerstag an Bedeutung im Volksurteil überragte: schon 1703 ist wahrscheinlich der Karfreitag allgemein als ein ganzer Festtag gefeiert worden; er erscheint auch als Abendmahlstag, und zwar als sehr besuchter. Durch die Festtagsordnung von 1771 wurde er offiziell als ganzer Feiertag anerkannt, während der Gründonnerstag halber Feiertag blieb (Diehl a. a. O., S. 42 ff.; K. Köhler, Kirchenrecht der evangel. Kirche des Großherzogtums Hessen, Darmstadt 1884, S. 337). Wie in Hessen, so wird ähnlich in andern Gebieten die Entwickelung verlaufen sein. In Kurbrandenburg wurde der Karfreitag 1696 voller Feiertag (Spener, cons. theol. III, p. 759). In Kursachsen trat im 18. Jahrhundert der Karfreitag gegen den Gründonnerstag auffallend zurück, obwohl er ganzer Feiertag seit Heinrichs Agende war. Der Gründonnerstag behielt diese Stellung bis 1831, wo er zum halben Feiertag wurde (Drews, Das kirchl. Leben der Evangel.-luth. Landeskirche des Königr. Sachsen, Tübingen und Leipzig 1902, S. 227 f.), während er in Preußen schon im 18. Jahrhundert aufgehört hatte, Feiertag zu sein (Rietschel, Liturgik I, 209).

Auf reformiertem Gebiet wurden zunächst Zwinglis Anordnungen bestimmend. Nach ihnen gehören Gründonnerstag und Karfreitag von Anfang an zu den offiziellen Abendmahlstagen, und zwar jener für die Jugend, dieser für „die, so mittels Alters sind" („Aktion oder Bruch" von 1525, Werke herausg. von Schuler und Schultheß II, 2, S. 232 f.). Daß in Zürich die üblichen Ceremonien bald fielen, ist anzunehmen. In Basel verliest man seit 1526 die Passionsgeschichte von Palmsonntag an deutsch und enthält sich sonst aller alten Bräuche (Smend, Die evangelischen deutschen Messen, Göttingen 1896, S. 236). Calvin hat in Genf nach Zwinglis Vorgang im Jahre vier Abendmahlstermine bestimmt (Opp. Calvini X in CR XXXVIII a und b, p. 104; vgl. p. 25), allein Gründonnerstag und Karfreitag werden nicht erwähnt. Heute gilt in den reformierten deutschen Gebieten der Gründonnerstag als halber, der Karfreitag als ganzer Feiertag. In der Anglikanischen Kirche wird noch die ganze Karwoche durch besondere Gottesdienste ausgezeichnet.

Auf deutsch-evangelischem Gebiete ist dies heute nirgends mehr der Fall. Nur daß die Karwoche noch als „geschlossene Zeit" für die Eheschließung gilt (z. B. in Weimar nach Kirchenges. vom 5. Januar 1879, in Hessen, in Sachsen). Der Palmsonntag ist in vielen Landeskirchen der übliche Sonntag für die Konfirmation, während er in Hessen als Landesbußtag gefeiert wird. Gründonnerstag ist nirgends mehr behördlich geschützter Feiertag, sondern nur kirchlich durch Abendmahlsfeier, hier und da auch durch Predigt (über das Abendmahl) ausgezeichnet. Der Karfreitag ist heute allgemein voller Feiertag, der mit großem Ernst gefeiert wird.

Hinzugefügt sei noch, daß der Brauch der Fußwaschung am Gründonnerstag noch heute von der Brüdergemeinde geübt wird. **Drews.**

Wöllner, Joh. Chr., gest. 1800. — K. H. Sack, Urkundliche Verhandlungen betr. das Preußische Religionsedikt: ZhTh 1859, I, S. 3 ff.; Zur Geschichte des geistl. Ministeriums Wöllner, ebend. 1862, III, S. 412 ff.; J. D. E. Preuß, Zur Beurteilung des Staatsministers von Wöllner: Zeitschrift für Preuß. Geschichte u. Landeskunde II, Berlin 1865, S. 577—604, 746—774; III, 1866, S. 65—95; M. Philippson, Geschichte des Preuß. Staatswesens vom Tode Friedrichs des Großen bis zu den Freiheitskriegen 2 Bde, Leipzig 1880. 1882; Stölzel, K. G. Suarez. Ein Zeitbild aus dem 18. Jahrhundert, Berlin 1885, S. 250 ff.; C. M(irbt), Ein Religionsedikt vor hundert Jahren: Christliche Welt 1888, S. 269 ff.; C. Varrentrapp, Johannes Schulze, und das höhere preußische Unterrichtswesen in seiner Zeit, Leipzig 1889, S. 226—232. Zur kirchenrechtlichen Beurteilung: P. Bailleu, Art. „Wöllner": AdB 44. Bd, 1898, S. 148—158; K. Rieker, Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands und ihre geschichtliche Entwickelung bis zur Gegenwart, Leipzig 1893, S. 311 ff.; E. Förster, Die Entstehung der Preuß. Landeskirche unter der Regierung König Friedrich Wilhelms des Dritten. 1. Bd, Tübingen 1905, S. 38 ff. 95 ff.

Johann Christoph Wöllner wurde am 19. Mai 1732 in Döberitz in der Mark Brandenburg als der Sohn des dortigen evangelischen Predigers geboren, erhielt in Spandau einen guten Unterricht, studierte von 1750 an in Halle Theologie, wurde 1753 Hauslehrer in der Familie des Generals von Itzenplitz zu Groß-Behnitz in der Mark und bereits 1755 daselbst Patronatspfarrer. Nach dem Tode des Generals (1759) verzichtete

W. auf diese Stellung, angeblich aus Gesundheitsrücksichten, wurde 1762 Pächter von Groß-Behnitz und heiratete 1766 die einzige Tochter der Generalin von Itzenplitz trotz des lebhaften Widerspruchs ihrer Verwandten. Diese Aufsehen erregende Heirat rief auch das Mißfallen des Königs hervor, der 1768 das Gesuch um die Nobilitierung Wöllners, als er ein Kanonikat in Halberstadt erhalten hatte, mit der Bemerkung abwies: „Das geht nicht an; der Wöllner ist ein betrügerischer und intriganter Pfaffe". Nach dem Ausscheiden aus dem Pfarramt hat W. mit großem Eifer sich auf das Studium der Landwirtschaft und der Nationalökonomie geworfen und durch praktische Versuche wie durch litterarische Arbeiten sich um deren Hebung bemüht. Seinen Kenntnissen und Beziehungen verdankte er mehrfache Verwendung in Kommissorien, aber sie öffneten ihm nicht den Weg zu einem Staatsamt. Doch wurde er 1770 von dem Bruder des Königs, dem Prinzen Heinrich, als Kammerrat bei seiner Domänenverwaltung angestellt und nahm von da an seinen Wohnsitz in Berlin. Diese Thätigkeit ließ ihm Zeit für die Pflege seiner Nebeninteressen. Jahre lang war es der Freimaurerorden, der seinen Ehrgeiz wie seine mystischen Neigungen fesselte, von 1765—1780 dauerte diese Periode. Es war dieselbe Zeit, in der er in der Allgemeinen deutschen Bibliothek von Fr. Nicolai die meisten Recensionen über landwirtschaftliche Schriften lieferte. Unterdessen aber war er mit den Rosenkreuzern bekannt und in deren Orden aufgenommen worden. Dieser Geheimbund gehörte zu den in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts sich ausbreitenden mystisch-theosophischen Gesellschaften, die durch allerlei geheime Künste und durch angeblichen Verkehr mit himmlischen Geistern den Weg zu den tiefsten Geheimnissen der Natur und des Geisterreichs zu eröffnen und ihren Mitgliedern die durch den Sündenfall verlorene Herrschaft über die Natur wiederzugeben versprachen. Von den Berliner Freimaurern und Aufklärern zog sich W. seit dieser Zeit mehr und mehr zurück und gründete dafür in Berlin eine Rosenkreuzerloge. Sie fand in den vornehmsten Kreisen Anhänger und in W. selbst, der den Namen Heliconus oder Chrysophiron führte, einen überaus geschickten und betriebsamen Leiter. Für den Rosenkreuzerorden wie für W. selbst war es ein Ereignis von weittragender Bedeutung, daß der damalige Kronprinz Friedrich Wilhelm in den Rosenkreuzerorden unter dem Ordensnamen Ormesus am 8. August 1781, eintrat. Insbesondere durch sein schlaues und gewandtes, den Neigungen und Wünschen des Prinzen klug sich anschmiegendes Wesen wußte W. einen immer größeren Einfluß auf diesen zu gewinnen, ja dieser betrachtete ihn als sein Orakel in allen Fragen der Staatsverwaltung und ließ sich von ihm in den folgenden Jahren (1784 ff.) regelmäßige Vorträge über verschiedene Zweige der Regierungskunst halten; eigenhändige Reinschriften dieser Vorträge wurden von Wöllner dem Prinzen überreicht. Als die wichtigste aller dieser für den Kronprinzen ausgearbeiteten Denkschriften bezeichnet Wöllner selbst eine 17 Bogen starke „Abhandlung von der Religion", die den Prinzen über die traurige Lage der christlichen Religion in den preußischen Staaten informieren und ihm zum Voraus die Maßregeln bezeichnen sollte durch die der „Krieg gegen die Aufklärer" zu führen wäre. Diese Abhandlung enthält also das ganze Programm der späteren Wöllnerschen Kirchenpolitik und ist die wichtigste Vorarbeit für das spätere Religionsedikt.

So war alles vorbereitet. Der Kampf wider die Aufklärer unter Wöllners „Generalkommando" konnte beginnen, sobald König Friedrich d. Gr. am 17. August 1786 die Augen geschlossen, und der Ormesus Magnus des christlichen Gold- und Rosenkreuzerordens, d. h. König Friedrich Wilhelm II., den Thron der Hohenzollern bestiegen hatte. Ihm lag es gleich von seinem Regierungsantritt an ernstlich am Herzen, der in seinem Lande herrschend gewordenen Aufklärung einen Damm zu setzen und „seine Unterthanen in dem Glauben ihrer Väter zu schützen". In seiner Jugend war er von einem ehrwürdigen, aufrichtig orthodoxen Geistlichen der reformierten Kirche, dem Hofprediger August Fr. W. Sack mit großer Gewissenhaftigkeit in der christlichen Religion unterrichtet und zur Konfirmation vorbereitet worden. Dieser Unterricht, der nicht das Gepräge konfessioneller Kirchlichkeit getragen hatte, sondern biblisch, praktisch und sittlich ernst gehalten war, übte auf den Prinzen einen nicht geringen Einfluß aus, auch gehörte die Lektüre religiöser Schriften, heterodoxer wie orthodoxer, später zu seinen Liebhabereien. Freilich war dieser Glaube nicht im stande den sittlichen Charakter des gutmütigen, aber schwachen Prinzen zu festigen und seinen starken sinnlichen Neigungen Widerstand zu leisten. Infolge dessen geriet er in Abhängigkeit von seiner Umgebung, und wurde zugänglich für schwärmerische Gefühlserregungen und falsch-religiöse Gewissensbetäubungen, wie sie ihm jene mystisch-theosophischen und aufklärungsfeindlichen Geheimbünde zu bieten versprachen. Seine nächsten Vertrauten waren Bischoffswerder und Wöllner.

Jetzt begann bei Wöllner die Zeit, die ihm in der Geschichte des preußischen Staats wie in der Kirchengeschichte einen Platz verschafft hat. Schon 1786 wurde er in den Adelstand erhoben, zum Geh. Oberfinanzrat und Chef des Baudepartements ernannt und mit der Aufsicht über die kgl. Dispositionskasse betraut. Wöllners anfänglicher Wunsch, Finanzminister zu werden, war von dem König unberücksichtigt geblieben (1786): sein eigentliches Ziel aber ging auf das geistliche Departement, da er sich selbst für den geeignetsten Mann hielt, „in dem Krieg gegen die Aufklärer das Generalkommando zu übernehmen und der Religion im Lande wieder emporzuhelfen". Zu diesem Zweck galt es zunächst, den Minister Zedlitz, der unter Friedrich II. seit 1771 Chef des geistlichen Departements und Hauptförderer der Aufklärung gewesen, der aber nach Wöllners Ansicht ein ausgesprochener „Naturalist und Christusleugner" war, von der Leitung der Kirchen- und Schulangelegenheiten zu verdrängen.

Zugleich wurde die Aufsicht über das Schulwesen der Provinz Schlesien dem Minister Zedlitz und der von ihm eingesetzten Generalschulkommission entzogen. Als seine Wirksamkeit auf dem Gebiete der Schule mehr und mehr eingeschränkt und gehemmt wurde, bat Zedlitz um seine Entlassung, blieb zwar im Ministerium, wurde aber von der Leitung des geistlichen Departements entbunden und ausschließlich mit Justizsachen beschäftigt. Dagegen wurde am 3. Juli 1788 Wöllner zum wirklichen Geheimen Staats- und dirigierenden Minister ernannt und demselben „aus besonderem Vertrauen das geistliche Departement konferiert".

Wenige Tage, nachdem der neue Minister sein Amt angetreten, erschien d. d. Potsdam 9. Juli 1788 ein königliches „Edikt, die Religionsverfassung in den preußischen Staaten betreffend" (C. L. H. Rabe, Sammlung preußischer Gesetze und Verordnungen 1. Bd 7. Abt., Halle 1823, S. 726 ff.). Daß dieses Edikt, obwohl im Namen des Königs ergangen und von den drei Ministern der Justiz und des geistlichen Departements, von Carmer, von Dörnberg und von Wöllner kontrasigniert, den letzteren zum Konzipienten hat, war schon damals die allgemeine Annahme, wurde später von Wöllner selbst ausdrücklich zugegeben und ergiebt sich auch aufs klarste aus einer Vergleichung seines Wortlautes mit jener handschriftlich noch vorhandenen Denkschrift Wöllners „von der Religion". Das Edikt beginnt mit der Erklärung des Königs: Schon lange vor seiner Thronbesteigung habe er eingesehen und bemerkt, wie nötig es sein dürfte, nach dem Exempel seiner Vorfahren, besonders seines Großvaters, des Königs Friedrich Wilhelm I., darauf bedacht zu sein, daß in den preußischen Landen die christliche Religion in ihrer ursprünglichen Reinheit und Echtheit erhalten und wiederhergestellt werde, auch dem Unglauben wie dem Aberglauben und der daraus entstehenden Zügellosigkeit der Sitten Einhalt geschehe. Demnach sollen (§ 1) alle drei Hauptkonfessionen, die reformierte, lutherische und römisch-katholische, in ihrer bisherigen Verfassung verbleiben, erhalten und geschützt werden. Daneben aber soll (§ 2) die den preußischen Staaten von jeher eigentümlich gewesene Toleranz aufrecht erhalten und niemand der mindeste Gewissenszwang zu keiner Zeit angethan werden, solange ein jeder ruhig als guter Bürger des Staats seine Pflichten erfüllt, seine jedesmalige besondere Meinung aber für sich behält und sich sorgfältig hütet, solche auszubreiten oder andere in ihrem Glauben irre oder wankend zu machen. Als „öffentlich geduldete Sekten", die unter landesherrlichem Schutz ihre gottesdienstlichen Zusammenkünfte halten dürfen, werden insbesondere genannt: „außer der jüdischen Nation die Herrnhuter, Mennoniten und Böhmischen Brüder". Dagegen werden andere, der christlichen Religion und dem Staate schädliche Conventicula und insbesondere die Proselytenmacherei, auch seitens der katholischen Geistlichkeit, verboten und ein gutes Vernehmen zwischen den verschiedenen Religionsparteien empfohlen (§ 3. 4. 5). Bei der reformierten sowohl als lutherischen Kirche sollen die alten Kirchenagenden und Liturgien ferner beibehalten, jedoch sprachliche Änderungen gestattet werden, aber so, daß im wesentlichen des alten Lehrbegriffes keine Abänderung geschehe (§ 6). Diese Anordnung erscheint um so nötiger, da „Wir bereits einige Jahre vor Unserer Thronbesteigung mit Leidwesen bemerkt haben, daß manche Geistliche der protestantischen Kirche sich ganz zügellose Freiheiten in Absicht des Lehrbegriffs ihrer Konfession erlauben, wesentliche Stücke und Grundwahrheiten der protestantischen Kirche und der christlichen Religion überhaupt wegleugnen und in ihrer Lehrart einen Modeton annehmen der dem Geist des wahren Christentums völlig zuwider ist. Man entblödet sich nicht, die elenden, längst widerlegten Irrtümer der Socinianer, Deisten, Naturalisten und anderer Sekten mehr wiederum aufzuwärmen und solche mit vieler Dreistigkeit und Unverschämtheit durch den äußerst gemißbrauchten Namen „der Aufklärung" unter das Volk

auszubreiten, das Ansehen der Bibel als des geoffenbarten Wortes Gottes herabzuwürdigen, diese göttliche Urkunde zu verfälschen, zu verdrehen oder wegzuwerfen, den Glauben an die Geheimnisse der geoffenbarten Religion überhaupt, namentlich das Geheimnis des Versöhnungswerks und der Genugthuung des Welterlösers den Leuten verdächtig zu machen und auf diese Weise dem Christentum Hohn zu bieten". Diesem Unwesen will der König in seinen Landen schlechterdings gesteuert wissen, da er es für eine der ersten Pflichten eines christlichen Regenten hält, die christliche Religion bei ihrer hohen Würde und ursprünglichen Reinheit zu schützen und aufrecht zu erhalten, damit die arme Volksmenge nicht den Vorspiegelungen der Modelehrer preisgegeben und dadurch den Millionen guter Unterthanen die Ruhe ihres Lebens und ihr Trost auf dem Sterbebette nicht geraubt und sie dadurch unglücklich gemacht werden (§ 7). „Als Landesherr und als alleiniger Gesetzgeber in unseren Staaten befehlen und ordnen wir also, daß hinfüro kein Geistlicher, Prediger oder Schullehrer, bei unausbleiblicher Kassation und nach Befinden noch härterer Strafe und Ahndung, sich der angezeigten oder noch mehrerer Irrtümer insofern schuldig machen soll, daß er solche bei Führung seines Amts oder auf andere Weise öffentlich oder heimlich auszubreiten sich unterfange. Es muß vielmehr eine allgemeine Richtschnur, Norm und Regel der kirchlichen Lehre unwandelbar feststehen — und auf die Festhaltung dieser unabänderlichen Ordnung ist Unser ernster Wille gerichtet, — ob wir schon den Geistlichen gleiche Gewissensfreiheit mit unseren übrigen Unterthanen gern zugestehen und weit entfernt sind, ihnen bei ihrer inneren Überzeugung den mindesten Zwang anzuthun. Welcher Lehrer der christlichen Religion eine andere Überzeugung hat, der kann diese auf seine Gefahr sicher behalten, denn wir wollen uns keine Herrschaft über sein Gewissen anmaßen. Allein selbst nach seinem Gewissen müßte er aufhören ein Lehrer der Kirche zu sein, müßte ein Amt niederlegen, wozu er sich selbst untüchtig fühlt. — Indessen wollen wir aus Liebe zur Gewissensfreiheit anjetzt insofern nachgeben, daß die bereits im Amt stehenden Geistlichen, von denen es bekannt sein möchte, daß sie leider von den gemeldten Irrtümern mehr oder weniger angesteckt sind, in ihrem Amt ruhig gelassen werden. Nur muß die Vorschrift des Lehrbegriffs ihnen bei dem Unterricht ihrer Gemeinden stets heilig und unverletzbar bleiben; wenn sie dem zuwiderhandeln und den Lehrbegriff ihrer Konfession nicht treu und gründlich, sondern wohl gar das Gegenteil vortragen, so soll solcher vorsätzlicher Ungehorsam mit Kassation oder noch härter bestraft werden" (§ 8). Endlich werden die Chefs der beiden geistlichen Departements ernstlich angewiesen, ihre vornehmste Sorge dahin zu richten, daß die Besetzung der Pfarren sowohl als der theologischen Lehrstühle und Schulämter durch solche Subjekte geschehe, an deren innerer Überzeugung von dem, was sie öffentlich lehren sollen, man nicht zu zweifeln Ursache habe, alle übrigen Kandidaten und Aspiranten sollen zurückgewiesen werden (§ 10).

Kein Wunder, daß dieses „Preußische Religionsedikt" durch seinen Inhalt, seine Form und seine Motivierung das allgemeinste und fast überall innerhalb und außerhalb Preußens das peinlichste Aufsehen erregte. Nicht als ob eine Reaktion gegen die Aufklärungstheologie oder ein obrigkeitliches Einschreiten gegen die Willkür und Roheit einzelner neologischer Prediger, die durch Lehre und Leben bei ihrer Gemeinde Anstoß gegeben hatten, als etwas Unstatthaftes oder Unzeitgemäßes erschienen wäre, vielmehr stand in dieser Beziehung das preußische Edikt keineswegs als etwas Neues oder Vereinzeltes da. So war die kursächsische Regierung unter dem Ministerium Burgsdorf wiederholt durch Verordnungen, Zensur und Konfiskation gegen die Neuerer eingeschritten. Ein hessischer Theolog, J. R. A. Piderit, Professor am Kollegium Karolinum in Kassel, hatte 1776 das Corpus evang. in Regensburg aufgefordert, Vorkehrungen zu treffen gegen die jetzigen Neuerungen und den zu befürchtenden gänzlichen Umsturz der protestantischen Religion. In Württemberg war unter dem katholischen Herzog Karl Eugen am 12. Februar 1780 ein Generalreskript ergangen betr. die Ausbreitung pelagianischer und socinianischer Grundsätze, das dem Wöllnerschen Edikt offenbar als Vorlage gedient hat (Württemb. Kirchengesetze, herausg. von Eisenlohr I, 640 ff.). Ähnliche Verordnungen ergingen damals in der Markgrafschaft Brandenburg-Bayreuth (19. Juli 1780), in der Reichsstadt Ulm (14. November 1787) und anderwärts. In Mecklenburg fand gegen den Propst zu Waren, J. A. Hermes, den Bruder des nachmaligen Mitglieds der Immediatkommission, eine Inquisition wegen dogmatischer Irrlehren statt, deren Folgen er nur durch eine Berufung ins Preußische entging. Eines Eingriffes in die Rechte der Kirchen glaubten nach der damals geltenden kirchenrechtlichen Doktrin weder die Fürsten noch ihre Ratgeber durch solche Vorschriften über die Ausübung des kirchlichen Lehramts sich

schuldig zu machen. Sie wollten nur das Recht circa sacra ausüben und beabsichtigten nicht die Einführung eines neuen, sondern den Schutz des vorhandenen kirchlichen Bekenntnisstandes. Daß aber im Lande Friedrichs d. Gr., in der Metropole der Aufklärung, und nach einer fast fünfzigjährigen Herrschaft der gerade entgegengesetzten Anschauungen und Regierungsmaximen, ohne Beachtung des kirchlichen Gewohnheitsrechtes und des Rechtes der geschichtlichen Entwickelung, ohne Anhörung der kirchlichen Behörden und der Verwalter des kirchlichen und theologischen Lehramts, durch königliche Kabinettsordre und zwar unter Androhung von „Kassation und noch stärkeren Strafen" nicht bloß den Predigern und Lehrern für ihre amtlichen und außeramtlichen Meinungsäußerungen eine bestimmte Norm vorgeschrieben, sondern sogar von jedem „guten Bürger" verlangt wurde, daß er seine besonderen Meinungen für sich behalte und sich sorgfältig hüte, sie auszubreiten oder andere zu überreden (§ 2), wurde von weiten Kreisen als unerhörter Übergriff empfunden. Dazu kam noch der schreiende Kontrast, den die Strenge dieses kirchlichen Lehrgesetzes wie sein bald schulmeisterlicher, bald pastoral-salbungsvoller Ton zu dem sittlichen Leben des Fürsten, dessen Namen dieses Religionsedikt an der Stirne trug, bildete. Mehr als hundert Flugschriften erschienen über das Religionsedikt und die daran sich anschließenden weiteren Verordnungen des Wöllnerschen Kirchenregiments (H. Ph. C. Henke, Beurteilung aller Schriften, welche durch das kgl. preußische Religionsedikt und durch andere damit zusammenhängende Religionsverfügungen veranlaßt sind, Kiel 1793, 8°). Die überwiegende Mehrheit bekämpfte das Edikt, aber es fand auch günstige Beurteilung. Geradezu Sensation erregte es, daß Semler in Halle durch „die Verteidigung des Kirchenedikts wider die freimütigen Betrachtungen eines Ungenannten" (Halle 1788) sich auf die Seite Wöllners stellte (vgl. d. A. Semler Bd XVIII S. 203). Auch einige Zeitschriften ergriffen für das Religionsedikt und die weiteren preußischen Maßregeln das Wort, so das „Journal von und für Deutschland" (Berlin) und die von Prof. Köster in Gießen herausgegebenen „Neuesten Religionsbegebenheiten" (Jahrg. 1788, S. 628; 1791, S. 11 ff.). Unter sämtlichen gegen das Religionsedikt gerichteten Erklärungen und Bedenken sind ihrem Inhalt und der amtlichen wie persönlichen Stellung ihrer Verfasser nach wichtigsten die Gegenvorstellungen, die gleich nach der Publikation des Edikts (im Juli bis September 1788) von den Mitgliedern der Oberkirchenbehörde in Berlin, den fünf Oberkonsistorialräten J. J. Spalding, A. F. Büsching, W. A. Teller, J. S. Diterich, F. S. G. Sack (der sechste, Silberschlag, hatte sich ausgeschlossen), teils einzeln, teils in corpore an Minister und König gerichtet wurden, um eine Zurücknahme oder wenigstens eine „Erläuterung" des Edikts zu bewirken. Ihre Ausstellungen und Wünsche blieben nicht bloß unberücksichtigt, sondern erfuhren durch eine vom König ernannte, aus dem Großkanzler von Carmer und den beiden Ministern für reformierte und lutherische Kirchensachen, Dörnberg und Wöllner, zusammengesetzte Kommission unter dem 24. November eine scharfe Zurückweisung, die insbesondere dem Vorwurf entgegentritt, als ob in dem Edikt die symbolischen Bücher der hl. Schrift gleichgestellt und als ob darin etwas enthalten sei, was dem wahren Geist des Protestantismus entgegen wäre (die auf diese Verhandlungen bezüglichen authentischen Aktenstücke ZhTh 1859, S. 59 ff.).

Die Durchführung des Edikts führte zu einer ganzen Reihe von neuen Verordnungen und Veranstaltungen. Zunächst kam es zum gerichtlichen Einschreiten gegen einige wider das Edikt erschienene „aufrührerische Scharteken". Die im August 1788 zu Berlin erschienenen „Fragmente über Aufklärung" trugen ihrem Verfasser A. Riem, reformiertem Prediger am Waisenhaus, einen Verweis ein; ein in Berlin sich aufhaltender Hamburger namens Wutzer, wurde wegen seiner zu Leipzig gedruckten „Bemerkungen über das Religionsedikt" zu sechswöchentlicher Gefängnisstrafe verurteilt; der berüchtigte Hallenser K. Fr. Bahrdt wurde wegen seines, den König wie den Minister Wöllner in schamloser Weise infamierenden Lustspiels (Das Religionsedikt. Lustspiel in fünf Aufzügen. Eine Skizze von Nicolai dem Jüngeren, Thenakel 1789) zu zweijährigem Gefängnis verurteilt, von dem persönlich noblen und mitleidigen Wöllner übrigens im Gefängnis wiederholt mit Geldgeschenken bedacht und dem König zum teilweisen Strafnachlaß empfohlen. Auch außerhalb Preußens kam es zu Preßprozessen. —

Wichtiger aber als diese Repressivmaßregeln waren die positiven Versuche Wöllners zur Ausführung des im Religionsedikt aufgestellten Programms: die Einführung eines neuen Katechismus, der sog. „Ersten Anfangsgründe der christlichen Lehre"; das Reskript an die theologische Fakultät zu Halle betr. Ausarbeitung eines neuen theologischen Lehrbuchs über die Dogmatik der lutherischen Kirche für sämtliche preußische Universitäten, in dem aber die Sätze der Neologen vermieden, die alte Orthodoxie streng beobachtet werden müsse

(d. d. 21. März 1791); insbesondere aber der Entwurf einer neuen Prüfungsordnung für die Kandidaten des Predigtamts vom 9. Dezember 1790, und das für diesen Zweck aufgestellte Schema examinis candidatorum s. s. ministerii rite instituendi (in ZhTh 1862, S. 430 ff.), und die zur Durchführung dieser neuen Prüfungsordnung wie der übrigen beabsichtigten Reformen am 14. Mai 1791 ernannte „immediate Examinationskommission" bei dem Berliner Oberkonsistorium, eine mit diesem verbundene, aber von ihm unabhängige, unmittelbar unter dem Departementschef stehende geistliche Prüfungs- und Aufsichtsbehörde. Ihre Mitglieder waren: 1. der Oberkonsistorialrat und Oberbaudirektor Johann Esaias Silberschlag, Prediger an der Dreifaltigkeitskirche in Berlin; 2. Konsistorialrat Hermann Daniel Hermes in Berlin; 3. der Berliner Prediger an der Georgenkirche K. G. Woltersdorf und 4. der Geheimerat Gottlob Friedrich Hilmer. Nach dem Tode Silberschlags 1791 trat an dessen Stelle als Mitglied der Kommission Andreas Hecker, Prediger an der Dreifaltigkeitskirche in Berlin (gest. 1819). Was diesen Männern von Anfang an ihre Wirksamkeit erschwerte, war einerseits ihre Namenlosigkeit in der Gelehrtenwelt, und andererseits der Mangel eines Rückhaltes und thatkräftiger Unterstützung von seiten der Gemeinden. Wöllner selbst hatte in den höheren Beamten- und Juristenkreisen wie unter dem Adel wenig Freunde, aber viele offene und versteckte Gegner. Seine Vertrauensmänner und Werkzeuge aber besaßen auch wenig Geschick und wenig Autorität. Der alte Silberschlag hatte sich mehr durch seine Wasser- und Deichbauten als durch seine Predigten und theologischen Schriften einen Namen gemacht. Hermes und Woltersdorf, wie der später eingetretene Hecker, waren nur als Prediger bekannt, von Hilmer wußte man gar nichts, als daß er seine Bildung in der Brüdergemeinde erhalten. Das einzige theologische Spezimen, das von der Immediatkommission ausging, das von Hermes verfaßte Schema Examinis trug zwar keineswegs den Typus streng lutherischer Orthodoxie, zeigte vielmehr eher, besonders in der Betonung der Lehren von der Sünde und Bekehrung, den Typus des späteren Halleschen Pietismus, war aber im ganzen nach Inhalt und Form ein sehr schwaches Produkt. Es behandelte die Lehren von der Gottheit Christi und der Versöhnung in der traditionellen kirchlichen Formulierung, hat andere wichtige Lehrstücke, wie die von der Kirche, den Sakramenten, der Schrift, ja sogar die lutherische Rechtfertigungslehre zurückgestellt oder ganz übergangen, und überdies war die erste Redaktion des Schemas ziemlich übereilt und daher nicht bloß durch grobe Druckfehler, sondern auch durch eine Anzahl von grammatischen und lexikalischen Fehlern entstellt; eine zweite Auflage hat diese Fehler nur teilweise verbessert (ZhTh 1862, S. 430 ff.).

Der Wirkungskreis der „immediaten Examinationskommission" wurde durch eine von dem König eigenhändig unterzeichnete „Instruktion" vom 31. August 1791 näher festgestellt: „Da das Religionsedikt die Basis aller ihrer Arbeiten sein müsse, so habe sie dahin zu sehen, daß selbiges nach allen seinen Punkten, die die Aufrechthaltung der reinen christlichen Lehre betreffen, allenthalben in Ausübung gebracht werde; sie hat daher eine Instruktion zu entwerfen für alle Consistoria in den preußischen Landen wegen Beobachtung des Religionsedikts; ferner habe sie teils selbst, teils durch Unterkommissionen in den Provinzen eine möglichst zuverlässige Kenntnis sich zu verschaffen von den guten und schlechten Predigern und Schullehrern im ganzen Lande. Zu diesem Zwecke hat sie eine doppelte Liste zu entwerfen; in der einen werden alle guten Prediger und Schullehrer aufgeführt nach ihrer Rechtschaffenheit, Geschicklichkeit und namentlich ihrer Orthodoxie; in die andere kommen alle Neologen und die ganze Rotte der sog. Aufklärer, sowie die durch ihren Lebenswandel anrüchigen, um auf die ersteren ein wachsames Auge zu haben, an den letzteren, wenn die admonitiones unwirksam bleiben, die Kassation zu vollziehen. Das zweite Hauptgeschäft der Kommission besteht in der Beteiligung an den Kandidatenprüfungen, wobei ihre Aufgabe die doppelte ist, fürs erste alle Kandidaten vor den gewöhnlichen tentaminibus über ihr Glaubensbekenntnis zu explorieren und ob sie auch nicht von den schädlichen Irrtümern der jetzigen Neologen und Aufklärer angesteckt seien, fürs andere aber den vom Oberconsistorio vollzogenen examinibus beizuwohnen, um denselben durch ihre Gegenwart desto mehr Gewicht wie auch Regelmäßigkeit zu geben". Das Ziel dieser Instruktion wird schließlich dahin bestimmt, „daß unter Gottes Beistand den Irrlehrern und Verführern Einhalt gethan und das Volk nicht mehr, wie bisher vielfältig geschehen, von der reinen alten wahren Religion Jesu abgeführt werde". Durch eine kgl. Instruktion für sämtliche lutherische Konsistorien vom 10. Nov./9. Dez. 1791 wurden dann auch für die einzelnen Provinzen zwölf der Berliner Immediatkommission untergeordnete Unterkommissionen eingesetzt, die unter dem Präsidium von ortho-

doxen Predigern die Konduitenlisten zu führen und das examen orthodoxiae mit den Kandidaten anzustellen hatten.

Noch weitere Anordnungen folgten: betr. Prüfung der Prediger bei Amtsascensionen; betr. die Predigten am Himmelfahrtsfest (12. Mai 1793); 1794 eine von der Immediat-
5 kommission erlassene „Umständliche Anweisung für die evangelisch-lutherischen Prediger in den preußischen Landen", worin die Prediger ebenso väterlich als ernstlich angewiesen werden, die Grundlehren des Christentums auf echt biblische Art den Zuhörern vorzutragen; ferner wurden Reverse angeordnet für alle Geistlichen, Gymnasial- und Universitätslehrer, sich in allen Stücken genau nach dem Religionsedikt zu richten; ein weiteres Reskript
10 befahl, die 1793 erschienene Schrift von G. A. Baumgarten-Crusius, Stiftssuperintendenten in Merseburg, „Schrift und Vernunft für denkende Leser" aus den Kirchenärarien anzuschaffen, damit die Geistlichen sich daraus belehren lassen „über die abscheuliche Accommodationshypothese und über die freche Behauptung der Neologen, es sei nicht alles wahr, was die Schrift lehrt, sondern die Vernunft müsse die biblischen Aussagen
15 erst sichten". Endlich ergingen zwei kgl. Reskripte an den Großkanzler von Carmer (vom 12. April 1794), „die Fiskale anzuhalten, daß sie bei den Untersuchungen gegen Neologen und Übertreter des Religionsedikt weder saumselig noch nachlässig sein sollen, wofern sie nicht selbst kassiert sein wollen", zur Abkürzung des Verfahrens aber wird angeordnet: jeder Prediger, der dem Religionsedikt zuwider handelt, soll vom Konsistorium
20 sofort durch Dekret seines Amtes entsetzt werden; „ich befehle Euch demnach, unter Androhung meiner Ungnade, mehr Strenge anzuwenden, und strafende Exempel zu statuieren". Auch dies waren freilich mehr Schreckschüsse, als konsequent durchgeführte oder durchführbare Anordnungen.

Bald zeigte sich, wie wenig Erfolg mit allen diesen Maßregeln zu erzielen war.
25 „Man hält uns für mächtig", äußerte Hermes gegen Niemeyer in Halle, „aber nicht einen einzigen neologischen Prediger haben wir abzusetzen vermocht: so arbeitet uns alles entgegen". Nicht wegen heterodoxer Lehre, sondern wegen grober Unsittlichkeit erfolgte 1792 die Amtsentsetzung eines Predigers Stork in Berlin; und nur durch Eingreifen der Kabinettsjustiz kam es nach langen Verhandlungen 1793 zur Absetzung des sog. „Zopf-
30 schultzen und Aufklärungsdragoners", des Predigers Johann Heinrich Schulz zu Gielsdorf bei Berlin, der mit unglaublicher Unvorsichtigkeit und Roheit gegen verschiedene kirchliche Dogmen gepredigt und überdies durch seine moderne Haarfrisur Anstoß erregt hatte. Noch weniger gelang es, bei den Universitäten etwas durchzusetzen. Zwar fehlte es nicht an Versuchen, die Lehrfreiheit zu beschränken oder doch heterodoxe Dozenten unschädlich zu
35 machen. Die theologische Fakultät in Halle, der damals Nösselt, Schulz, Knapp, Niemeyer angehörten — Semler war 1791 gestorben — hatte Wöllner dadurch gereizt, daß sie die ihr aufgetragene Bearbeitung eines dogmatischen Lehrbuchs zuerst unter allerlei Vorwänden verzögert, zuletzt unter dem 11. August 1792 ganz abgelehnt hatte. Wöllner ordnete nun durch Rundschreiben an alle theologischen Fakultäten (11. Dez. 1792) an,
40 daß sofort, in Ermangelung eines besseren, des kürzlich verstorbenen Leipziger Theologen S. F. N. Morus Epitome religionis christianae die Grundlage der dogmatischen Vorlesungen bilden solle. Zugleich wurde verfügt, daß jeder Studiosus der Theologie, „wenn er um die licentia concionandi nachsucht, ein schriftliches Zeugnis seines Beichtvaters beibringen müsse, ob und wie er sich während seiner akademischen Zeit ad sacra ge-
45 halten habe". Als bald darauf die Immediatexaminationskommission bei Wöllner anzeigte, daß die „populäre und praktische Theologie" Niemeyers dem Religionsedikt zuwiderlaufe und beantragte, ihm den Gebrauch dieses Buchs bei seinen Vorlesungen zu untersagen (20. Juli 1792), entsprach Wöllner diesem Antrag. Niemeyer gab darauf seine dogmatischen Vorlesungen ganz auf und trug Homiletik vor. Als Spion und Gegen-
50 gewicht wurde ihm der Mecklenburger J. H. Tieftrunk zur Seite gesetzt (vgl. d. Art. Bd XIX S. 763 ff.). Am 3. April 1794 erging an Nösselt und Niemeyer auf Veranlassung der Immediatkommission ein gleichlautendes Reskript. Der König selbst habe mit Mißfallen gehört, daß sie in ihren Vorlesungen noch immer „durch neologische Prinzipia ihre Zuhörer von der reinen christlichen Glaubenslehre abführen und verirren;
55 sie werden daher ermahnt, davon abzustehen und eine andere Lehrart anzunehmen, widrigenfalls Ihr es Euch selbst werdet zuzuschreiben haben, wenn bei nicht bald erfolgter Besserung mit unvermeidlicher Kassation gegen Euch verfahren werden wird". Die beiden Bedrohten antworteten in einem an den König unmittelbar gerichteten Schreiben (30. April 1794): „Die fernere Beurteilung unserer Lehrart müßten wir, da eine andere anzunehmen
60 uns unmöglich, anheimstellen und die Folgen davon von der Gerechtigkeit Seiner Majestät

erwarten". Bald darauf (Ende Mai 1794) trafen die beiden Oberkirchenräte Hilmer und Hermes in Halle ein mit dem Auftrag, den Religionsunterricht in den Schulen und Gymnasien des Herzogtums Magdeburg und Halberstadt, vornehmlich aber auf dem unter Niemeyers Inspektion stehenden Halleschen Pädagogio zu visitieren und dabei zugleich die theologische Fakultät in Halle scharf ins Auge zu fassen. Von einem aufgeregten Studentenhaufen mit unangenehmen Demonstrationen bedroht, verließen sie aber schon am folgenden Morgen schleunigst die Stadt, ohne den Professoren ihre Eröffnungen gemacht zu haben. Als eine kategorische Aufforderung an die einzelnen Mitglieder der theologischen Fakultät in Halle erging, zu erklären ob sie eine andere Lehrart anzunehmen sich entschließen wollten oder nicht, wandte sich die Fakultät mit einer ausführlichen, in würdigem Tone gehaltenen, von Nösselt verfaßten Beschwerdeschrift an den Staatsrat als die höchste Rekursinstanz. Die von allen Ministern, mit Ausnahme Wöllners, unterzeichnete Antwort des Staatsrats enthielt die ehrenvollsten Anerkennung ihres Verhaltens. So scheiterten die Angriffe auf die akademische Lehrfreiheit an dem Freimute der Halleschen Fakultät und an der Charakterfestigkeit und dem Gerechtigkeitssinne des altpreußischen Beamtentums. Ähnliche Versuche des Einschreitens gegen den Professor Steinbart in Frankfurt a/O., wie gegen die Königsberger Hasse und Kant, blieben ebenso erfolglos.

Gleich nach dem Regierungsantritt König Friedrich Wilhelms III. (16. November 1797) traten die bisherigen Maßregeln außer Kraft. Die Examinationskommissionen wurden (27. Dezember 1797) aufgehoben; das Oberkonsistorium in seine früheren Rechte wieder eingesetzt, die vorgeschriebenen Reverse erlassen, die Einsendung der Visitationspredigten abgestellt, das Examinationsschema abgeschafft und eine neue Instruktion für die theologischen Prüfungen erlassen. Wöllner behauptete sich nur noch kurze Zeit in seinem Amt. Noch im Jahre 1797 machte er einen Versuch, das zwar niemals förmlich aufgehobene, aber faktisch fast schon vergessene Religionsedikt in Erneuerung zu bringen. Darauf empfing Wöllner am 12. Januar 1798 eine höchst ungnädige Kabinettsordre (Tellers Mg für Prediger VIII, 369), und wenige Wochen darauf, am 11. März 1798, seine Entlassung ohne Pension, er zog sich auf sein Gut Großriez bei Beeskow in der Mark Brandenburg zurück, um sich aufs neue den landwirtschaftlichen Interessen zu widmen. Wiederholte Bitten um Rückgabe der dem vorigen Monarchen als Prinzen von Preußen übergebenen Handschriften seiner Vorlesungen und ebenso ein Gesuch um einen Gnadengehalt in seiner bedrängten Lage blieben vergeblich. Er starb den 10. September 1800 nicht ohne Achtung und Anerkennung seines Talents wie auch seines Charakters bei denen seiner Gegner, die ihm näher gestanden hatten.

Die Beurteilung der kirchenpolitischen Wirksamkeit Wöllners, um die es sich hier allein handelt, hängt von dem Urteil über das Religionsedikt und den damit zusammenhängenden Maßregeln ab. Mag man nun die durch die Aufklärung hervorgerufenen kirchlichen Mißstände noch so hoch einschätzen, in der Art, wie ihre Abstellung erreicht werden sollte, ging Wöllner von falschen und nicht zu verwirklichenden Voraussetzungen aus und die weiteren Schritte waren eine Kette von Mißgriffen. Es war eine Thorheit, den Kampf mit einer die ganze europäische Kulturwelt durchwogenden Geistesbewegung durch Polizeidekrete aufnehmen zu wollen, und es war eine starke Verkennung des Wesens der evangelischen Kirche, daß die Bekenntnisschriften fortan nach Analogie eines bürgerlichen Gesetzbuchs gehandhabt werden sollten. Unter kirchenrechtlichem Gesichtspunkt hat Rieker (s. o.) dem Religionsedikt mit der Begründung eine bahnbrechende Bedeutung zugewiesen, daß es durch die Gleichstellung der drei Hauptkonfessionen der christlichen Religion" zum erstenmal in der Geschichte der Gesetzgebung die Exklusivität des alten Landeskirchentums durchbrochen hat und daß „gerade das, was vom Religionsedikt epochemachend war, in der Hauptsache vom Allgemeinen Landrecht aufgenommen" worden ist. Aber die Berücksichtigung der Entstehungsgeschichte des Landrechts, das allerdings erst am 5. Februar 1794 publiziert worden ist, wie der in ihm wie in dem Religionsedikt herrschenden Rechtsanschauungen zeigt (vgl. Förster a. a. O.), daß es vielmehr ein „Rückschlag gegen die im Landrecht kodifizierten naturrechtlichen Theorien von Staat und Kirche gewesen ist".

Wagenmann † (**C. Mirbt**).

Wohlthätigkeitsanstalten. — Chastel, Etudes historiques sur l'influence de la charité durant les prémiers siècles chrétiens, Paris 1853; Ratzinger, Geschichte der kirchl. Armenpflege, 2. Aufl. Freiburg 1884; Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit, 3 Teile, Stuttg. 1882 bis 1890; dänische Bearbeitung dieses Werks mit Zusätzen aus der Gesch. der dänischen Kirche De Kristne Kaerligheds Gerninger von Chr. Obelitz, Kopenhagen 1885; Lallemand, Histoire de la charité, 3 Bde, Paris 1902—06; Hering, Die Liebesthätigkeit der deutschen Reforma-

tion, ThStK 1883 und 1884; Robbe, Die Armenpflege im 16. Jahrh. nach d. evang. KKOO Deutschlands, ZKG X, 1889, S. 569; Bossert, Die Liebesthätigkeit der evang. Kirche Württembergs bis 1650 in d. Württ. JB. für Statistik und Landeskunde 1905; E. v. Möller, Die Elendenbrüderschaften, Leipz. 1906; Statistik der öffentl. Armenpflege i. J. 1885 in Statistik d. Deutsch. Reichs, NF XXIX, Berlin 1887; Hoffmann und Simon, Wohlfahrtspflege in Rheinland und Westfalen, Düsseldorf 1902; Singer, Soziale Fürsorge, München 1904. Für die Wohlthätigkeitsanstalten in den größeren deutschen Städten findet man — freilich sehr ungleichmäßige — Nachweise im Statistischen Jahrbuch deutscher Städte, Breslau 1890 ff.; zu vgl. ist auch Böhmert, Das Armenwesen in 77 deutschen Städten, Dresden 1886; Klumker, Armenstatistik einiger deutscher Städte für 1896/97, Jena 102; Alberdingk Thijm, De Gestichten van Liefdadigheid in Belgie van Karel d. Gr. tot aan de XVI^{e} eeuw in den Mémoirs couronnés, publiés par l'academie royale, Bd XLV, Brüssel 1883; ders., Les hôpitaux en Belgique en moyen-age, Löwen 1883; deutsche Bearbeitung, Geschichte der Wohlthätigkeitsanstalten in Belgien, Freiburg 1887; Loth, La charité cath. en France avant la révolution, Tours 1896; Du Camp, Die Wohlthätigkeitsanstalten der chr. Barmherzigkeit in Paris, 2. Aufl., Mainz 1887; Legrand, Les maisons-Dieu, leurs statuts au XIII^{e} siècle, Rev. des quest. hist. 60, 1896, S. 95 ff., leur régime intérieur au moyen age 63, 1898, S. 99 ff.; Aschrott, D. englische Armenwesen, in Schmoller, Staats- und sozialwissenschaftl. Forschungen V, Leipz. 1886; ders. in den JBB f. Gesetzgebung 2c. XXII, 1898, S. 107 ff.; Hedqvist, Den kristna Kärleksverksamheten i Sverige under Medeltiden, Strengnäs 1893; Emminghaus, D. Armenwesen und die Armengesetzgebung der Europ. Staaten, Berlin 1870; Böhmert, Die Armenpflege, Gotha 1890, S. 97 ein umfängliches Litteraturverzeichnis; Löning in Schönbergs Handbuch der politischen Oekonomie III^{3}, Tübingen 1891, S. 963 ff.; Brückner, Reorganisation der Anstaltspflege in den JBB f. Gesetzgebung 2c. XX, 1896, S. 1325 ff.

Die vorchristliche Welt kennt keine Wohlthätigkeitsanstalten. Das AT fordert Barmherzigkeit und Mildthätigkeit und enthält auch einzelne Ordnungen zur Versorgung der Armen (Armenzehnten Dt 14, 28. 29; 26, 12 ff.), aber eine organisierte Armenpflege und Wohlthätigkeitsanstalten gab es in Israel nicht. Sie waren auch kein Bedürfnis, da die Agrarverfassung bei dem Fehlen einer ausgedehnteren Industrie keine Armut in größerem Maßstabe aufkommen ließ. Das nachexilische Judentum legte zwar großes und, je stärker der gesetzliche Zug wurde, immer größeres Gewicht auf das Almosengeben (vgl. die Apokryphen: Tob 4, 8; 12, 8; Si 3, 3; 29, 12 u. a. v. a. O. und die Aussprüche des Talmud, in dem Almosengeben ein großes Gebot heißt. Eisenmenger, Entdecktes Judentum II, 287; Pirke Aboth V, 10. 13), aber so eifrig sich die Juden, namentlich in der Diaspora, gegenseitig unterstützten, eigentliche Wohlthätigkeitsanstalten finden wir nicht, die hat erst das moderne Judentum in Nachahmung des Christentums geschaffen. Auch in der griechisch-römischen Welt fehlten sie. Was man wohl als Wohlthätigkeitsanstalten angeführt hat, um die alte Welt von dem Vorwurf zu befreien, es fehle ihr an solchen, trägt einen anderen Charakter. Sowohl die Unterstützung hilfsbedürftiger Bürger in Athen (Boeckh, Staatshaushalt der Athener I, 260 ff.) als die Getreidespenden in Rom (Hirschfeld, Die Getreidelieferung in der Röm. Kaiserzeit, Göttingen 1869; Marquardt, Römische Staatsverwaltung II^{2}, 1884, S. 114 ff.) waren nicht Wohlthätigkeitsakte, sondern politische Einrichtungen. Auch die Alimentationen zur Erziehung armer Kinder, die uns seit Nerva in Rom begegnen, und die später von Trajan und Septimius Severus besonders gefördert, über ganz Italien und darüber hinaus sich erstreckten, hatten vorwiegend politischen Charakter und verfolgten politische Zwecke, obwohl dabei, namentlich als auch Privatleute anfingen, derartige Stiftungen zu machen, Humanitätsrücksichten schon stärker mitwirkten (Marquardt S. 141 ff.; Lallemand I, S. 158). Am nächsten kommt christlicher Wohlthätigkeit noch, was in den Collegien (Mommsen, De collegiis et sodaliciis Romanorum; Boissier, La Religion Romaine II, 277 f.) zur Unterstützung ihrer Mitglieder geschah. Die Collegia tenuiorum waren Sterbekassen. Aus monatlichen Beiträgen der Mitglieder (stips) wurde eine Kasse (arca) gebildet, welche dann die Kosten des Begräbnisses bestritt. Auch in den übrigen, in der späteren Kaiserzeit sehr zahlreichen und mannigfaltigen Kollegien wurden häufig Spenden (sportulae) an Brot, Wein oder Geld verteilt, und sehr weit verbreitet war die Sitte, durch Legate Spenden am Todestage zu stiften, die Vorläufer der Spenden bei den christlichen Seelenmessen. Auch in Krankheitsfällen oder bei Reisen und bei sonstigen Ereignissen, die Kosten verursachten (z. B. beim Militär das Aufrücken in eine höhere Charge), zahlten manche Kollegien eine Unterstützung. Das reich entwickelte griechische Vereinswesen war ohne jede Beziehung zu dem ganzen Gebiet der Wohlthätigkeit: es kannte weder Versicherungsgesellschaften, noch Krankenkassen, noch Begräbnisvereine (s. Ziebarth, Das griech. Vereinswesen, Leipz. 1896, S. 16 f.).

Eine wirkliche Liebesthätigkeit entfaltete sich erst in den christlichen Gemeinden (vgl. d. A. Armenpflege Bd II S. 92), aber auch hier finden sich Wohlthätigkeitsanstalten in den ersten Jahrhunderten nicht. Der Grund liegt nicht bloß darin, daß der Kirche, so lange sie vom Staate noch nicht anerkannt war, die freie Bewegung fehlte, welche die Gründung von Anstalten ermöglicht hätte. So viel freie Bewegung hätte die Kirche in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts wohl besessen, und so gut wir schon Kirchengebäude und Kirchengut finden, wären auch Wohlthätigkeitsanstalten möglich gewesen. Die Hauptsache ist, man bedurfte ihrer nicht. Die kleinen Gemeinden konnten den Pflichten, welche ihnen die Liebe zu den Brüdern auflegte, auch ohne Anstalten genügen. Die fremden Brüder, welche kamen, die wenig zahlreichen Notleidenden fanden im Hause des Bischofs oder anderer Gemeindeglieder ein Unterkommen. Besonders darf man nicht übersehen, daß der auch von der Kirche nicht angefochtene Bestand der Sklaverei die Zahl der dauernd Hilfsbedürftigen verminderte: der alte und kranke Sklave wurde von dem Herrn versorgt, ohne Zweifel oft schlecht genug, aber einer etwaigen anstaltlichen Versorgung war er dadurch entzogen.

Diese Verhältnisse änderten sich seit dem 4. Jahrhundert, einerseits durch das nun beginnende Einströmen der großen Masse in die Kirche, andererseits durch die Verschlechterung der wirtschaftlichen Verhältnisse des Reichs und die dadurch bedingte Zunahme der Verarmung. Infolgedessen wuchs die Zahl der Unterstützungsbedürftigen unverhältnismäßig. Die gemeindliche Armenpflege suchte die größeren Aufgaben, die ihr dadurch gestellt wurden, zu lösen und die reicheren Mittel, über die die Gemeinden seit Konstantin verfügten, machten es möglich, ihre Thätigkeit sehr bedeutend auszudehnen (s. Bd II S. 93, 42 ff.). Zu den Mitteln, die verwandt wurden, um den wachsenden Anforderungen zu genügen, gehörte die Begründung von Wohlthätigkeitsanstalten. Uhlhorn hat in der 2. Aufl. dieses Werkes daran erinnert, daß wir nicht wissen, wann und wo die ersten Wohlthätigkeitsanstalten entstanden, Bd XVII S. 301; doch hält er es für sicher, daß ihre Heimat der Orient war und daß ihr Ursprung in die Regierungszeit Konstantins d. Gr. fällt (so auch Lallemand, II, S. 126: um 325). Das erstere ist richtig; aber gegen das letztere erheben sich gewichtige Bedenken. Uhlhorn entnahm seinen Beleg aus Ratzinger, der seine Annahme auf Sozom., H. e. V, 16 stützte. Aber bei Sozomenos steht nicht ein Wort von „bereits weit verbreiteten und in großem Segen wirkenden christlichen Anstalten". Sozom. erzählt vielmehr, daß Julian im Wetteifer mit der Gastfreundschaft der Christen es unternahm *καταγωγίοις ξένων καὶ πτωχῶν καὶ τῇ ἄλλῃ τῇ περὶ τοὺς δεομένους φιλανθρωπίᾳ τὸ Ἑλληνικὸν δόγμα σεμνῦναι.* Dieser Bericht ist gegründet auf den Brief Julians an Arsakios, in dem der Kaiser jedoch nichts von Wohlthätigkeits a n s t a l t e n der Christen sagt, sondern im Blick auf ihre Wohlthätigkeits ü b u n g gebietet, *ξενοδοχεῖα καθ' ἑκάστην πόλιν κατάστησον πυκνά, ἵν' ἀπολαύσωσιν οἱ ξένοι τῆς παρ' ἡμῶν φιλανθρωπίας* (S. 489 und 492 der Ausgabe von Hussey). Man könnte von der Stelle des Sozomenos aus zu der Vorstellung kommen, daß Julian die Beherbergung der Fremden in Christenhäusern überbieten wollte durch die Herstellung eigener Fremdenherbergen. Das wäre aber unrichtig. Es gab in der That schon vor Julian christliche Wohlthätigkeitsanstalten. Der Beweis liegt in dem Bericht des Epiphanius über Aerius, haer. 75, 1, S. 116, Ausg. v. Öhler. Hiernach übertrug Eusthatius von Sebaste nach seiner Wahl zum Bischof (um 356, s. Bd V S. 628, 55) dem Aerius die Leitung des *ξενοδοχεῖον, ὅπερ ἐν τῷ Πόντῳ καλεῖται πτωχοτροφεῖον.* Epiphanius fügt erklärend hinzu: *τοιαῦτα γάρ τινα κατασκευάζουσι κατὰ φιλοξενίαν καὶ τοὺς λελωβημένους καὶ ἀδυνάτους ἐκεῖσε ποιοῦντες καταμένειν ἐπιχορηγοῦσι κατὰ δύναμιν οἱ τῶν ἐκκλησιῶν προστάται.* Die Stelle beweist nicht nur, daß Julian christliche Wohlthätigkeitsanstalten gekannt haben kann, sondern auch, daß diese in der Regel von den Bischöfen, den Leitern der kirchlichen Armenpflege, eingerichtet wurden, also kirchliche Anstalten im eigentlichen Sinn des Wortes waren. Die erklärende Notiz des Epiphanius läßt vermuten, daß solche Anstalten noch zu seiner Zeit nicht überall bekannt waren. Dann wird man aber ihren Ursprung schwerlich über die Mitte des 4. Jahrhunderts hinausrücken dürfen. Dem entspricht es, daß sich die Mitteilungen über Xenodochien erst nach Julian mehren. Es scheint mir nicht unmöglich, daß seine Anordnung den Eifer der Bischöfe geradezu anspornte. Nun gründete Basilius nicht weit von Cäsarea eine große Wohlthätigkeitsanstalt für Kranke, besonders auch Aussätzige, und für Fremde. Gregor von Nazianz sagt rhetorisch: eine neue Stadt vor der Stadt *ἐν ᾗ νόσος φιλοσοφεῖται καὶ συμφορὰ μακαρίζεται* (Orat. 43, 63, S. 817, Mauriner-Ausg.). Aber daß Basilius sich über dieses Unternehmen rechtfertigen mußte (ep. II,

94 MSG 32, S. 488), zeigt einleuchtend, wie ungewohnt das Ganze noch war. Auch von ein Paar *πτωχοτροφεῖα* in kleineren Orten seiner Diöcese erfährt man durch seine Briefe; an der Spitze standen Landbischöfe. Basilius suchte diesen Anstalten Freiheit von Abgaben zu verschaffen (ep. II, 142 und 143, S. 591 ff.). In Antiochia bestanden zur Zeit der dortigen Thätigkeit des Chrysostomus um das Jahr 380 ein *ξενῶν* für Kranke aller Art und ein *καταγώγιον τῶν πτωχῶν* vor der Stadt; in letzterem befanden sich die an Elephantiasis und Krebs Leidenden, denen das Betreten der Stadt verwehrt war (ad Stagir. III, 13, S. 273, Ausg. von Montfaucon; vgl. In Matth. hom. 66, 3, S. 741). In Konstantinopel gab es unter Theodosius I. *ξενῶνες τῶν ἐκκλησιῶν*, in denen Kranke verpflegt wurden (Theod. H. e. V, 19, S. 441 Ausg. von Gaisford). Chrysostomus erwähnt eine kirchliche Fremdenherberge: *ἔστιν οἴκημα κοινὸν ἡ ἐκκλησία, ὃν ξενῶνα καλοῦμεν.* Wir erfahren zugleich, daß der nötige Aufwand von der Kirche getragen wurde: *μὴ τὸ ἀπὸ τῶν κοινῶν τῆς ἐκκλησίας τρέφεσθαι χρημάτων αὐτούς, τοῦτο ὑμᾶς ὠφελῆσαι δύναται* (In Acta hom. 45, 4, S. 383 f.). Auch ein *νοσοκομεῖον* fand Chrysostomus nach Palladius (V. Chrys. 5, S. 21) in Konstantinopel vor; es genügte aber dem Bedürfnis nicht: *περισσούσης τῆς χρείας, κτίζει πλείονα νοσοκομεῖα, προκαταστήσας δύο τῶν εὐλαβῶν πρεσβυτέρων, ἔτι μὴν καὶ ἰατροὺς καὶ μαγείρους καὶ χρηστοὺς τῶν ἀγάμων ἐργάτας τούτοις εἰς ὑπηρεσίαν, ὥστε τοὺς ἐπιχωριάζοντας ξένους καὶ ὑπὸ νόσου ληφθέντας τυγχάνειν ἐπιμελείας* (a. a. O., von 2 Hospitälern, wie Uhlhorn Liebesthätigkeit S. 320 angiebt, ist, wie man sieht, keine Rede). Dagegen verdankt das in neueren Werken mehrfach erwähnte von Ephräm in Edessa gegründete „Krankenhaus mit 300 Betten“ nur einem Mißverständnisse seine Entstehung. Nach dem Berichte des Sozom., H. e. III, 16 handelte es sich um eine vorübergehende Hilfsaktion anläßlich einer ungewöhnlichen Theuerung.

Das sind die Anfänge der Wohlthätigkeitsanstalten. Die Annahme, daß sich ihre Zahl im 5. und 6. Jahrhundert mehrte, ist ohne Zweifel richtig. Schon die Anerkennung, die sie fanden, mußte dazu führen. Von Wichtigkeit für die Vermehrung war ohne Zweifel auch die wachsende Verbreitung des Mönchtums. Denn aus Johannes Cassianus ist zu entnehmen, daß die orientalischen Mönchsgesellschaften regelmäßig Xenodochien unterhielten (vgl. Inst. IV, 7, S. 52 Ausg. v. Petschenig). Aber sichere Kenntnis fehlt uns. Denn ob man aus dem 8. Kanon von Chalcedon (*οἱ κληρικοὶ τῶν πτωχείων καὶ μοναστηρίων καὶ μαρτυρίων ὑπὸ τῶν ἐν ἑκάστῃ πόλει ἐπισκόπων τὴν ἐξουσίαν . . . διαμενέτωσαν*, vgl. c. 10) folgern darf, daß Armenhäuser im 5. Jahrhundert eine allgemein verbreitete und regelmäßig vorhandene Institution gewesen seien (Uhlhorn, Liebesthätigk. S. 321), ist mindestens fraglich und handgreiflich übertrieben war es, wenn Ratzinger schon im 4. Jahrhundert in Kappadozien „fast in jeder Stadt, in jedem Flecken“ ein Hospital errichtet sein ließ (S. 143). Wir kennen weder die Progression, in der die Zahl der Anstalten stieg, noch das Ergebnis. Der 75. der arabischen, angeblich nicänischen Kanones (Mansi II, S. 1006) beweist bei der Jugend dieser Fälschung nichts. Daß mit der wachsenden Zahl der Anstalten eine Teilung der Arbeit eintrat, liegt so sehr in der Natur der Sache, daß man es vermuten müßte, auch wenn es nicht überliefert wäre. Die Stiftung des Basilius war zugleich Fremdenherberge, Armenanstalt, Beschäftigungsstätte, Krankenhaus und Asyl für Unheilbare. Diese Verbindung war für die Dauer undurchführbar. In welchem Maße die Zerlegung der Aufgaben durchgeführt wurde, lehrt der Wortschatz des Cod. Justin.; man hört von xenones . . . vel ptochotrophia vel brephotrophia vel orphanotrophia vel gerontocomia (I, 2, 22, S. 16 der Ausg. von Krüger). Daß das Krankenhaus, nosocomium, an dieser Stelle nicht genannt ist, ist wohl zufällig (vgl. unten S. 440, 11). Von der Anlage der Xenodochien gewähren die Entdeckungen des Grafen Vogué in Syrien eine Vorstellung (Pandocheion in Deïr Seman nach der Inschrift aus dem Jahre 479; Syrie centrale II, pl. CXIV, S. 128; Pandocheion in Turmanin, 6. Jahrh., pl. CXXX und CXXXI S. 138 f.).

Das Gesagte gilt von der orientalischen Kirche. Das Abendland folgte ihrem Vorgang etwas später nach. Bis gegen Ende des 4. Jahrhunderts scheinen Wohlthätigkeitsanstalten hier noch unbekannt gewesen zu sein: man findet sie bei Ambrosius nicht erwähnt. Auch Augustin predigte von der Hospitalität in einer Weise, die deutlich zeigt, daß die Aufnahme Fremder in Privathäusern noch Bedürfnis war (z. B. serm. 111, 2, S. 392; 179, 3 S. 595 Maurinerausg.). Aber gerade von ihm wissen wir, daß er durch einen seiner Presbyter ein Xenodochium erbauen ließ (serm. 356, 10, S. 968). In und bei Rom gingen die ersten Stiftungen von dem Kreise der von Hieronymus angeregten

Männer und Frauen aus (Hier. ep. 66, 11, S. 401 und 77, 6, S. 461, Ausgabe von Vallarsi). Jüngere Stiftungen werden im Papstbuche dem Papste Symmachus (S. 124, Aug. von Mommsen: ad b. Petr. et ad b. Paul. ap. et ad s. Laurentium m. pauperibus habitacula construxit), dem Feldherrn Justinians, Belisar (Vit. Vigil. S. 149: xenodochium in via Lata) und Pelagius II. (S. 160: Domum suam fecit ptochium pauperum senum) zugeschrieben. In den Briefen Gregors I. sind mehrfach Xenodochien erwähnt: in Rom ep. IX, 63, S. 84 und 66, S. 86, auf Sizilien II, 38, S. 136; IX, 35, S. 65 und Sardinien IV, 24, S. 258. Außer den Xenodochien kennt Gregor d. Gr. auch kleinere Anstalten der Art, Diakonien genannt, d. h. Häuser, in denen die Diakonen die Armen ihres Bezirks versorgten. Er erwähnt solche in Rom XI, 17, S. 279, Pesaro V, 25, S. 306, Neapel X, 8, S. 243. Ihre Aufgabe ist angedeutet durch die Worte quod ad mensas pauperum vel diaconiae exhibitionem percepisti (XI, 17). Man findet sie auch im Liber diurnus genannt (vgl. Nr. 88, S. 116, Nr. 95, S. 123f., Nr. 98, S. 129).

Was Gallien anlangt, so ist Sulpicius Severus, der Biograph Martins von Tours, der erste, von dem wir wissen, daß er eine Wohlthätigkeitsanstalt gründete: er gestaltete sein eigenes Haus zu einer „hospitium domus" (Paul. Nol. ep. 24, 3 ad Sever. S. 203f. Ausg. von Hartel; Uhlhorns Angabe, die Bezeichnung hospitium sei jünger als das latinisierte Xenodochium, ist demnach schwerlich richtig, Liebesthätigkeit S. 321). Johannes Cassianus, der in seinen Schriften da und dort der orientalischen Xenodochien Erwähnung thut (s. oben S. 438, 38 u. vgl. Coll. 14, 4, 2, S. 401; 18, 7, 6, S. 515), gab also seinen Landsleuten nicht Kunde von einer ihnen unbekannten Institution. Und Cäsarius von Arles, dem Franzosen und Deutsche das Verdienst zugeschrieben haben, daß er das erste Hospital in Gallien stiftete (s. Arnold, Cäsar. S. 395), muß auf diesen Ruhm verzichten (über sein Haus für Sieche s. Vita Caes. I, 20, MG SRM III, S. 464). Wie schnell und wie weit sich das Anstaltswesen in Gallien verbreitete, wissen wir nicht. Denn aus den sog. Statuta eccl. antiq., die man wohl herbeigezogen hat, läßt sich zur Beantwortung dieser Frage nichts entnehmen. Wird hier geboten, ut episcopus non longe ab ecclesia hospitiolum habeat (c. 14 S. 143, Bruns), so beweisen die folgenden cc., daß dabei an die Wohnung des Bischofs, nicht an eine Fremdenherberge gedacht ist.

Wie sich aus dem Gesagten ergiebt, waren die Wohlthätigkeitsanstalten entweder Stiftungen der Kirche oder sie waren von Privaten gegründet. Im ersteren, dem häufigeren, Falle befanden sie sich im Eigentum der Kirche und wurden aus ihren Einkünften erhalten, im letzteren statteten die Stifter sie mit den nötigen Gütern aus. Wurden sie nicht durch Schenkung oder Vermächtnis der Kirche zugewandt, so blieben sie im Besitze der Stifter. Ein Beispiel hierfür ist Sulpicius Severus (vgl. a. a. O. ep. 24, 1, S. 202 u. 3, S. 204). Die Kirche hat wohl auch die Mittel für eine solche Anstalt durch Sammlungen bei den Gemeindegliedern zusammengebracht (Aug. serm. 356, 10, S. 968: Pecunia, quae data erat ecclesiae propter xenodochium). Uhlhorn hat in der 2. Aufl. dieses Werks, die Vermutung ausgesprochen, daß eine Zeit lang auch der Staat sich bei der Unterhaltung der Anstalten beteiligt habe; wenigstens rechne eine Verordnung des Kaisers Gratian 382 das „publicis vel sacris aedibus construendis atque reparandis hospitalium domorum curae subjici" zu den munera sordida (c. 15. Cod. Theod. de extraord. sive sordidis muneribus XI, 16, S. 1095, Ausg. von Hänel). Es habe den Xeniparochi obgelegen, deren Verpflichtung ein munus personale war (vgl. Arcadius im liber de muneribus in der lex 18. § 20. Dig. de muneribus et honoribus L. 4). Aber schon im Jahre 390 werde in einem Gesetze Valentinians diese cura hospitalium domorum nicht mehr dazu gerechnet (c. 18. Cod. Theod. cit., S. 1097), daher auch in der Wiederholung des c. 15 im justinianischen Codex (in c. 12 de excusationibus munerum XLVIII, S. 421, Ausg. von Krüger) fortgelassen. Ich bezweifle aber, ob dieses Verständnis der angeführten Stellen richtig ist; es scheint sich vielmehr um Verpflegung von Gesandten u. dgl. zu handeln. Sicher ist, daß späterhin die Xenodochien und die verwandten Anstalten ganz der Fürsorge und Leitung der Kirche überlassen blieben; der Staat beschränkte sich darauf, sie zu schützen und zu fördern. Er erkannte die kirchlichen Vorschriften über die Prinzipien der Verwaltung an und fügte seinerseits sichernde Normen hinzu, erteilte auch den Anstalten Privilegien, welche die Kirche dann auch in ihre Gesetzgebung aufnahm. Die römischen Kaiser approbierten im ganzen die bischöfliche Administration der Wohlthätigkeitsanstalten, wie des übrigen Kirchenguts, und legten den Bischöfen die Pflicht wie das Recht auf, für die zu Gunsten der-

selben ergangenen letztwilligen Verfügungen zu sorgen. So verordnet Kaiser Zeno (c. 15. Cod. de sacrosanctis ecclesiis I, 2, S. 14): „Eadem (wie bei Legaten zum Bau eines Oratoriums) omnimodo valeant in xenodochiis quae dicuntur, vel nosocomiis vel ptochiis . . .", und ausführlicher Justinian im Jahre 530 (c. 45 de episcopis et clericis I, 3, S. 31), daß wenn ein Erblasser *ξενῶνος ποίησιν* angeordnet habe, dies in Jahresfrist ausgeführt werden solle, mit dem Hinzufügen: *Εἰ δὲ παρέλθοι ὁ εἰρημένος χρόνος καὶ μήτε . . . ὁ ξενῶν οἰκοδομηθείη μήτε ξενοδοχοίη ὁ τοῦτο ἐπιτεταγμένος, τηνικαῦτα αὐτοὺς τοὺς . . . ἐπισκόπους ἀπαιτεῖν τὰ ὑπὲρ τούτου καταλελειμμένα καὶ εἰς τοῦτο προσηκόντως ἐπιζητουμένα καὶ ποιεῖσθαι . . . τὴν τῶν ξενώνων ἢ γεροντοκομείων ἢ ὀρφανοτροφείων κατασκευὴν ἢ πτωχοτροφείων ἢ νοσοκομείων ποίησιν, . . . προβάλλεσθαι δὲ τοὺς ταῦτα διοικήσοντας ξενοδόχους ἢ ὀρφανοτρόφους ἢ βρεφοτρόφους ἢ γεροντοκόσμους ἢ ἁπλῶς τῶν εὐσεβῶν πράξεων διοικητάς τε καὶ ἐπιμελητάς, οὐκέτι δυναμένων μετὰ τὴν τοῦ εἰρημένου χρόνου διαδρομὴν καὶ τὴν εἰρημένην ἀγνωμοσύνην τῶν τοῦτο μὴ ποιησάντων ἐμβάλλειν ἑαυτοὺς εἰς τὴν τῶν εἰρημένων πραγμάτων διοίκησιν ἢ τοὺς . . . ἐπισκόπους ἀφιστᾶν τῆς αὐτῶν διοικήσεως.* Es fallen also die in der letztwilligen Verfügung vom Stifter in Bezug auf die Mitwirkung der Erben bei der Ausführung und der Teilnahme an der Verwaltung getroffenen Dispositionen fort, wenn nicht innerhalb eines Jahres von dem Beauftragten die nötigen Schritte geschehen. Aber auch abgesehen hiervon bleibt dem Bischofe das eigentliche Verwaltungsrecht, wie die Anstellung der Beamten, die Inspektion (Rechnungslegung u. s. w.), die Jurisdiktion u. s. w., indem der vom Fundator bestimmte Erbe und dessen Nachfolger, so ausgedehnt auch nach der Fundation ihre Rechte an der Stiftung sein mögen, doch nie die gesetzlich feststehenden Rechte des Bischofs aufheben können. Dies ergiebt sich aus den übrigen Festsetzungen des römischen Rechts, welche hier noch angeführt werden müssen (c. 32. § 4 S. 23, de episcopis et clericis I, 3. Novella VII, c. 1, 2, S. 51, CXX, c. 6, S. 582, CXXIII, c. 23, S. 612, CXXXI c. 10, S. 658 u. a.).

Das römische Recht betrachtete demnach die Wohlthätigkeitsanstalten als kirchliche Institute und gewährte ihnen und ihren Verwaltern diejenigen Gerechtsame und Privilegien, welche die Kirche im allgemeinen besaß. Leo und Anthemius bestimmten darüber im Jahre 472 (c. 34, S. 23, C. de episcopis et clericis I, 3): Omnia privilegia, quae a retro principibus, aut a nostra serenitate, vel iudiciariis dispositionibus, aut liberalitatibus . . . praestita sunt orphanotrophio, sive asceteriis, vel ecclesiis, aut ptochiis, seu xenodochiis, aut monasteriis . . . per hanc pragmaticam sanctionem firma illibataque in perpetuum custodiri decernimus. Valde etenim hoc videtur esse necessarium, cum exinde sustentatio vel educatio orphanis atque egenis, et usibus ecclesiasticis ac ptochiis vel asceteriis comparetur —. Von denselben Kaisern werden die besonderen Immunitäten der Kleriker auch auf die ptochotrophi, xenodochi u. s. w. übertragen (c. 32. § 7, S. 23. C. tit. cit. verb. die Vorschriften Justinians in c. 22 und 23, S. 16f. C. de sacros. ecclesiis. I, 2 vom J. 529f. Novella VII u. a.).

Über die innere Einrichtung und namentlich über das Pflegepersonal in den Xenodochien sind wir nur sehr unvollkommen unterrichtet. Die Verwaltung führten vom Bischof ernannte Beamte, die Xenodochi, Ptochotrophi, Orphanotrophi u. s. w. An den eigentlichen Krankenhäusern gab es Ärzte und eine große Zahl von Dienern, die zum Teil gegen Lohn angenommen wurden. Ein Beispiel bieten wahrscheinlich die alexandrinischen Parabolanen, s. d. A. Bd XIV S. 675. Häufiger scheint es gewesen zu sein, daß die Pfleger aus dem Kreise der Asketen genommen wurden (vgl. oben S. 438, 18 über Chrysostomus). Sie lebten nach der Art der Mönche. Das scheint besonders im Abendland der Fall gewesen zu sein. Gregor d. Gr. verfügte, daß nur „religiosi" zu Vorstehern der Xenodochien auf Sardinien erwählt werden sollen (Ep. IV, 24, S. 258). Bei einem Xenodochium in Augustodunum heißt der Vorsteher Abt, die Pfleger monachi, und es wird bestimmt, daß der König mit deren Zustimmung den Abt ernennen soll (Gregorii M. ep. XIII, 11, S. 376). Man begreift, daß die Begriffe monasterium und xenodochium ineinander fließen, vgl. Vita patr. Jurens. 21, MG SRM III, S. 164, wo von dem Abt Eugendus erzählt wird: Distructis mansionum ediculis uno secum cunctos xenodochio quiescere fecit.

Unter den politischen Stürmen, die die römische Welt seit der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts erschütterten und unter denen schließlich das abendländische Reich zusammenbrach, ist natürlich eine große Zahl von Wohlthätigkeitsanstalten zu Grunde ge-

gangen. Aber die Institution als solche bestand in Ost und West fort. Für das mittelalterliche Konstantinopel zählt Du Cange (Constantin. christ. IV, 9, Bd III, S. 163) 35 Xenodochien auf. Sie waren bestimmt für *παίδων τροφαὶ καὶ παιδεία κατὰ νόμον Χριστιανοῖς πάτριον καὶ ξένων ὑποδοχαὶ καὶ θεραπεῖαι ἀνδρῶν*. Was das Abendland anlangt, so ward nicht nur das erwähnte Hospital des Cäsarius bereits unter gotischer Herrschaft gegründet, sondern auch die 3 Spitäler des Symmachus wurden gebaut, während Theoderich d. Gr. über Rom herrschte. Im fränkischen Reiche gründeten Childebert und seine Gemahlin Ulthrogota in Lyon ein großes Xenodochium (Conc. Aurel. V v. 549 c. 15, S. 105); das von Gregor I. erwähnte Hospital in Autun (ep. XIII, 7, S. 372, vgl. 11, S. 376) war eine Stiftung der Königin Brunichilde und des Bischofs Syagrius. Auch abgesehen von diesen großen Anstalten kann es nicht ganz an Xenodochien im Lande gefehlt haben. Denn die Synoden zu Orléans 549 (c. 13, S. 104) und zu Chalon s. S. 639—654 (c. 7, S. 210) schirmen den Besitz derselben ebenso wie den der Kirchen und Klöster. In der Sammlung Markulfs findet sich ein Formular für die Gründungsurkunde eines Xenodochiums oder eines Klosters (II, 1, S. 70). Für Rom hat der Liber diurnus (7.—8. Jahrh.) 2 Formeln de concedendo xenodochio (Nr. 66f., S. 62 Ausgabe von Sickel). Auch wissen wir von einer ziemlich großen Anzahl von Anstalten: Gregor von Tours kennt ein Leprosenhaus bei Chalon s. S. (In glor. conf. 85, S. 803); in Athies, Dep. Somme, gründete die Königin Radegunde ein Haus für arme Frauen (Vit. Radeg. I, 4, S. 366); in St. Denis führte man die Errichtung des dortigen Xenodochiums auf König Dagobert zurück (Gesta Dagob. 29, S. 411); in Verdun, Metz, Mastricht gab es im Jahre 636 Leprosenhäuser (Test. Grim. MRh. UB. I, S. 6f.); noch andere Beispiele KG. D.s I², S. 236, Anm. 6. Am verbreitetsten scheinen im fränkischen Reich die kleinen Armenhäuser bei den einzelnen Kirchen, die sog. matriculae, gewesen zu sein.

Doch ist diese Bedeutung der matriculae nicht unbestritten. H. Schäfer vertritt die Anschauung, daß die matricularii die niederen Kirchendiener seien (Pfarrkirche und Stift im deutschen MA. S. 90ff.). Dem Worte nach ist beides möglich: die matricularii können ebenso die in die Matrikel der Kirchendiener wie die in die Matrikel der Armen Eingetragenen sein. Unbestritten ist auch, daß im späteren MA. matricularius den niederen Kirchendiener, wohl auch den Ministranten bedeutet (Syn. von Lüttich 1287, c. 10, 48, Hartzheim III, S. 698; Syn. von Trier 1310, c. 19, Hartzheim IV, S. 133). Darf man diesen Sprachgebrauch schon für das frühere MA. annehmen, so ist die matricula im übertragenen Sinn Korporation der niederen Kirchendiener, bezw. das Haus, in dem sie gemeinsam lebten, und hat mit den Wohlthätigkeitsanstalten nichts zu thun. Aber Schäfers Anschauung ist gegenüber dem Sprachgebrauch bei Gregor von Tours und den Schriftstellern der nächsten Zeit undurchführbar. Gregor schildert z. B. die Zustände in der matricula bei St. Martin in Tours folgendermaßen: Cum ad matricolam illam . . . cotidie a fidelibus necessaria tribuantur, consuetudinem benedicti pauperes habent, ut cum multi ex his per loca discesserint, custodem inibi derelinquant, qui quod fuerit oblatum accipiat (de virt. s. Mart. I, 31, S. 603). Soll man wirklich glauben, daß das niedere Kirchenpersonal von St. Martin sich täglich in die benachbarten Orte — dem Zusammenhang nach: zu Bettelfahrten — zerstreute? Oder spricht die Schilderung nicht vielmehr klar die Thatsache aus, daß die matricularii Arme waren? Demgemäß spricht Gregor auch sonst; er nimmt zusammen: Nonnulli matriculariorum et reliquorum pauperum (Hist. Franc. VII, 29, S. 310, 13). Die gleiche Zusammenstellung findet man bei Späteren, Vita Arnulfi 14, S. 438: Et matricularii seu ceteri pauperes; Vita Eparch. 10, S. 556: Collectis infirmis et matricolis. In den Statuten Adalhards für Corbie sind die niederen Kirchendiener und die matricularii nebeneinander genannt. Die ersteren gehören zu den Klerikern, die letzteren zu den Laien (c. 1 bei d'Achery Spicileg. 1, S. 587); sie werden mit den dienenden Laien zusammengestellt (c. 6, S. 589: Famulorum nostrorum vel matriculariorum, qui semper aequaliter habendi sunt). Die Gesta Dagoberts erzählen von diesem König: Et matricolam et senodochium ceteraque diversa loca ad hoc ibidem (in St. Denis) instituit, ut pauperes utriusque sexus sive etiam qui sanctorum ope sanitate donari digni fuissent in reliquum ipsius elemosinis sustentati qui vellent in servitio ecclesiae acsi pro gratiarum actione permanerent (c. 29, S. 411). Hiernach konnte man aus der matricula in den niederen Kirchendienst übertreten, aber der matricularius war nicht als solcher Kirchendiener. Demgemäß unterscheidet noch Hinkmar in dem von ihm gefälschten Testament des Remi-

gius die subdiaconi, lectores, ostiarii et iuniores, d. h. das niedere Kirchenpersonal von den pauperes in matricola positi, indem er diesen verschiedenen Klassen eigene Legate erteilen läßt (Vita Remig. 32, S. 337, 16 und 339, 12) und stellt der Interpolator seines Testaments zusammen: in ptochiis, cenobiis, martiriis, diaconiis, xenodochiis omnibusque matriculis (S. 341, 28).

Auf Grund dieses Sachverhalts scheint es mir sicher, daß vom 6.—9. Jahrhundert im fränkischen Reiche jedermann gewußt hat, daß die matricularii Armenhäusler, nicht aber niedere Kleriker waren. Schäfer würde auf seine Ansicht schwerlich gekommen sein, wenn er seine Untersuchung nicht lediglich auf die Regula Chrodegangi aufgebaut hätte. Aber ist es wirklich auffällig, daß Chrodegang, der im Prolog eine Ordnung für seinen Klerus ankündigt, dann auch Bestimmungen für die Insassen der matriculae bringt, da doch jede matricula Appendix einer Kirche war? Und ist es wirklich sicher, daß er an klerikale Rangordnungen gedacht hat, wenn er vorschreibt: Omnes in ecclesia in domo veniant mane prima expectantes in ordinibus suis, da er doch auch von den pueri parvi vel adulescentes verlangte, daß sie in oratione vel ad mensas ordines suos custodiant (c. 2, S. 4 der Ausg. von Schmitz)? Vollends belanglos sind die seelsorgerlichen Anordnungen; denn sie waren am Platze, mochten die matricularii Arme sein, die in der Pflege der Kirche standen, oder Dienstleute, die für sie arbeiteten. Entscheidend dafür, daß auch in der Reg. Chrod. die matricularii Arme und nicht Kirchendiener sind, ist endlich die Schilderung, die Chrodegang von ihnen entwirft: Non secundum institutionem antique ecclesie eorum esse conversatio sed sub magno quodam periculo et neglegentiam et, ut ita dixerim, absque praedicatione et confessione erant in quadam securitate positi, neque ad domum in stacionem publicam ad audiendum verbum Dei veniebant neque in reliquis stacionibus, sed erant omnes sedentes unusquisque in loca sua (c. 34, S. 24). Hier sind nicht niedere Kleriker gezeichnet, die schon ihr Dienst täglich in die Kirche rief, sondern vernachlässigte Armenhäusler.

Man muß demnach daran festhalten, daß die matriculae der fränkischen Zeit zu den Wohlthätigkeitsanstalten gehörten. Richtig ist, daß sie sich, soweit sie nicht eingingen, im weiteren Verlaufe in Genossenschaften von niederen Kirchendienern umgestalteten. Den Weg, auf dem dies geschah, läßt die oben S. 441,51 angeführte Stelle der Gesta Dagob. vermuten: man verlangte als Gegenleistung für das Almosen von den Armen, so weit sie arbeitsfähig waren, kleine kirchliche Dienste. Eine Illustration zu dieser Umbildung bietet das Güterverzeichnis von Prüm. Hier heißt es von der domus hospitalis, es sollten in ihr XII pauperes fratres et prebendarii nostri sich aufhalten, qui de reditibus sibi assignatis omnibus diebus vite sue sustentabuntur inibi. Prefati enim pauperes continue permanebunt in obsequio ecclesie, campanas debent pulsare, claustrum quolibet sabbato scopare et ad omnia, ubi necesse fuerit nobis et ecclesie obsequium prestare (MRhein. UB. I, S. 146, Nr. 135, 2). Lehrreich ist endlich der Vergleich von Form. Andec. 49, S. 21 aus dem 6. Jahrhundert mit Form. Tur. 11, S. 141 aus dem 8. Jahrhundert. In der Formel von Angers heißt es: Nos fratris qui ad matricola sancti illius resedire videmur, quos nobis ibidem omnipotens Deus de conlata christianorum pascere videtur, invenimus ibidem infantolo; hier sind die matricularii nur Insassen eines Armenhauses. Dagegen erzählen die von Tours: Dum matutinis horis ad hostia ipsius ecclesiae observanda convenissemus, ibique infantulo invenimus; hier leisten sie einen kirchlichen Dienst.

Die Matrikeln der fränkischen Zeit scheinen ursprünglich regelmäßig zu Kirchen oder Klöstern gehört zu haben. Aus der Regel Chrodegangs sieht man, daß bischöfliche Kirchen auch Matrikeln auf dem Lande besaßen. Die Entwickelung des kirchlichen Güterrechts in der fränkischen Zeit machte es möglich, daß einzelne Matrikeln sich zu selbstständigen Anstalten unter einem Vorsteher (primicerius, martyrarius) entwickelten. Sie konnten eigenes Vermögen erwerben und — natürlich unter Aufsicht des Bischofs — darüber verfügen (vgl. das Testam. Grimos, MRhein. UB. I, S. 6). Versorgt wurden in den Matrikeln, so weit wir sehen, in der Regel erwachsene männliche Arme; doch vgl. über Frauen S. 441, 19 u. 55. Wenn Uhlhorn (RE. XVII², S. 304 und Liebesth. II, S. 26) aus den eben angeführten Formeln folgerte, daß die Findelkinder in ihnen versorgt wurden, so war das unberechtigt. Die matricularii von Angers erzählen vielmehr, daß sie das gefundene Kind verkauften, und die von Tours vermeiden zwar das Wort venundare, aber die Sache war nicht besser. Denn auch sie quittieren: pro quo pretium accepimus id quod nobis

bene complacuit valentem soledos tantos. Eine entsprechende Formel für die römischen Xenodochien hat der Liber diurnus S. 28, Nr. 38. Hier schenkt der Papst einem Dritten pro fideli servitio nobis exhibito einen Knaben ex iure xenodochii illius als Sklaven; vgl. auch Vita Goar. 7 MG SRM IV, S. 417. Hier überall handelte es sich nicht um Versorgung der Findelkinder, sondern um das Eigentumsrecht der Korporation an dem Findling, den sie aufnahm.

Obgleich somit die aus der alten Kirche überkommenen Wohlthätigkeitsanstalten im fränkischen Reiche fortbestanden, ja ihre Zahl sich vielleicht noch vermehrte, war seit der Völkerwanderung die Zeit der Anstalten vorbei. Der Grund lag in dem großen Umschwung der wirtschaftlichen Verhältnisse Europas. Da der ehemalige Weltverkehr stockte, so hörte die fluktuierende Bevölkerung auf. Da die Industrie erlahmte, die städtische Bevölkerung sank und die Stadtbürger zum Ackerbau übergingen, verschwand das städtische Proletariat: es fehlten die Elemente, um Anstalten wie die des Basilius zu bevölkern. Bauerndörfer und Städtlein von Ackerbürgern bedürfen keiner Armenhäuser. Die einzigen wirklichen Bedürfnisse, die blieben, waren Asyle für die Aussätzigen und Hospize auf den Pässen. Aus diesen Verhältnissen erklärt sich der Rückgang der Wohlthätigkeitsanstalten und ihre Umwandlung zur Erreichung anderer Zwecke. Den letzten Stoß gab ihnen vermutlich die unter Karl Martell und seinen Söhnen in ausgedehntem Maße betriebene Entfremdung von Kirchengut (s. d. A. Liftinae Bd XI S. 485, 2 ff.). Das vermag ich nicht direkt zu beweisen. Denn in den Erlassen Karlmanns und Pippins ist nur von Kirchengut im allgemeinen die Rede (MG CRFr. I, c. 10, 1, S. 25, 11, 2, S. 28, 12, 3, S. 29). Aber es ist wahrscheinlich, da diesseits der Alpen das selbstständige Xenodochium zunächst fast ganz verschwindet. In keinem Kapitulare und keiner Urkunde Karls d. Gr. werden solche erwähnt. Was Uhlhorn, Liebesthätigkeit II, S. 66 ff. und RE. XVII², S. 304 angiebt, ist unbrauchbar; denn er hat übersehen, daß alle Stellen, die er benützt, sich auf Italien beziehen. Für Italien ist es leicht, den Fortbestand der Xenodochien nachzuweisen; es gab hospitales, per calles Alpium siti, pro peregrinorum susceptione (Cod. Carol. 87, S. 623), ferner solche in den Bistümern Modena, Arezzo, Aquileja (Dipl. Kar. 1, S. 199, 204, 235). Sie standen zum Teil im Besitz der Bistümer (s. die angef. Urkk.), zum Teil waren sie in den Besitz des Königs (Dipl. Kar. I, S. 115 ff., Nr. 81, Capit. I, S. 189, Nr. 89, 5; S. 195, Nr. 92, 3 u. ö.) oder der Grundherren (Capit. I, S. 192, Nr. 91, 3; S. 201, c. 95, 6; S. 328, Nr. 164, 7) gekommen. Daß ihr Zweck die Versorgung der Armen und die Aufnahme der Fremden war, war unvergessen (vgl. die a. Kap. Nr. 92 u. 164 u. S. 200, Nr. 95, 1; S. 210, Nr. 102, 9). Aber vielfach wurde das Einkommen nicht für diesen Zweck verwandt (vgl. I, S. 316, Nr. 157, 1; S. 328, Nr. 164, 7; II, S. 121, Nr. 228, 15), oder die Anstalten waren verfallen (S. 191, Nr. 90, 12; S. 195, Nr. 92, 3). Das Bestreben der Fürsten war auf ihre Wiederherstellung und die Verwendung der Mittel für den stiftungsmäßigen Zweck gerichtet (s. die angef. Stellen, ferner I, S. 328, Nr. 164, 4; S. 332, Nr. 166, 3; II, S. 63, Nr. 202, 1; S. 94, Nr. 217, 5, vgl. die röm. Syn. von 826 c. 23, S. 374). Aber der Erfolg war nicht durchgreifend; das zeigen die vielen Wiederholungen dieser Vorschriften. Wenn Uhlhorn, Liebesthät. II, S. 68, Lothar I. sich damit begnügen ließ, daß 1/5 der Einkünfte derjenigen Xenodochien, deren ordnungsmäßige Herstellung nicht zu erreichen war, für die Armen verwendet werde, so war das nicht ganz zutreffend. Lothars Vorschrift lautet: Ut in senodochiis rationabiliter dispositis et adhuc in pristino statu manentibus testatoris omnino conscripta serventur. In his vero, quae ab initio iustae rationis dispositione caruerunt, volumus ut quinta pars fructuum pauperibus detur; similiter in illis quae rationabilem dispositionem habuerunt et tamen qualibet negligentia pristini status ordinatione carent, volumus ut conditio suprascripta servetur, quousque per bonorum ordinatorum providentiam et temporum habundantiam ad priorem valeant ascendere dispositionem (Cap. I, S. 332, Nr. 166, 3 von 825 (?). Lothar hatte weitergehende Absichten; aber sie führten nicht zum Ziel. Ein Kapitulare Kaiser Ludwigs II. von 865 bestätigt den übeln Zustand vieler Xenodochien, beweist aber zugleich ihren Fortbestand (Cap. II, S. 94, Nr. 217, 5; vgl. auch S. 82, Nr. 210, 7 von 845—850). Man kann demnach nicht an einen vollständigen Untergang der altkirchlichen Wohlthätigkeitsanstalten in Italien denken. Dort ist die Kontinuität der historischen Entwickelung nie ganz abgerissen: das mittelalterliche Hospital schloß sich dort an das altkirchliche Xenodochium an.

Anders war es diesseits der Alpen. Daß unter Karl d. Gr. Xenodochien nicht er-

wähnt werden, habe ich eben bemerkt. Unter seinen Nachfolgern findet man einige Erwähnungen. In einer Eingabe der Bischöfe an Ludwig d. Fr. (nach 816) wird gesagt: Qualiter senodochiorum ordo servetur, promulgata ab auctoribus eorum testamenta fatentur; nam si levitatis aut fortasse simplicitatis erroribus obvoluta
5 rationabili statu caruerint, catholici provisoris arbitrium prestolentur (Cap. I, S. 369, Nr. 179, 6). Hiernach suchte der Episkopat die Reform der ihrem Zwecke entfremdeten Anstalten sich selbst vorzubehalten. Etwa ein Jahrzehnt später werden sie in einer Verfügung, die die Entfremdung von Kirchengut verbietet, neben Kirchen und Klöstern genannt (Cap. I, S. 310, Nr. 153). Aber der Erlaß ist ein Exzerpt aus den Novellen
10 Justinians; es läßt sich also aus ihm nichts über den wirklichen Bestand von Xenodochien in dieser Zeit entnehmen. Ferner gedenkt ihrer die Synode von Meaux 845 in einer Eingabe an König Karl II. Hier heißt es: Admonenda est regia magnitudo de hospitalibus, quae tempore praedecessorum suorum et ordinata et exculta fuerunt et modo ad nichilum sunt redacta. Sed et hospitalia Scothorum quae
15 s. homines gentis illius in hoc regno construxerunt, . . . ab eodem hospitalitatis officio funditus sunt alienata (Cap. II, S. 408, Nr. 293, 40). Die hier ausgesprochene Behauptung, daß es im Westfränk. Reich kaum mehr Xenodochien gebe, wird von der Synode zu Quierzy Nov. 858 bestätigt (Cap. II, S. 434 Nr. 297, 10). Was das ostfränkische Reich anlangt, so klagt Victor von Chur in einer Eingabe an Ludwig
20 d. Fr. von 823 in Bezug auf sein Bistum: Distructa sunt synodochia vel pauperum susceptiones (MG EE V, S. 309, Nr. 7). Es wird schwerlich anderwärts viel besser gewesen sein. Ob es in der angelsächsischen Kirche des frühen MA. Wohlthätigkeitsanstalten gab, vermag ich nicht festzustellen. Bonifatius hat das Wort xenodochium nicht; Alkuin regt in einem Briefe an Eanbald von York die Gründung von
25 Hospizen an, muß aber das Wort erklären: Consideret tua pietas, ubi xenodochia i. e. hospitalia fieri iubeas, in quibus sit cotidiana pauperum et peregrinorum susceptio (ep. 114, S. 169). Die Wahrscheinlichkeit ist also nicht groß. Es ist durch diese Aeußerungen nicht ausgeschlossen, daß die eine oder die andere Wohlthätigkeitsanstalt auch diesseits der Alpen das 8. und 9. Jahrhundert überdauerte (vgl. das Hospiz auf
30 dem Septimer B.M. 864); aber sie zeigen doch sehr bestimmt, daß das Anstaltswesen als solches nichts mehr bedeutete.

In die Lücke trat zunächst die klösterliche Wohlthätigkeit. Schon die Benediktinerregel hat den Brüdern die Sorge für Fremde und Arme zur Pflicht gemacht (c. 53). War darin in den wüsten Zeiten des 8. Jahrhunderts viel versäumt, so gehörte zu der
35 Reform der Klöster, die Karl d. Gr. anstrebte und Ludwig d. Fr. weiter führte, auch die Herstellung der klösterlichen Wohlthätigkeit. Karl hat auf deren Übung, die gastfreie Aufnahme Fremder und die Versorgung Armer, großes Gewicht gelegt (s. Cap. I, S. 62, Nr. 23, 9 von 789 „sicut regula continet", vgl. Pippin für Italien S. 210, Nr. 102, 9). Freilich wird die Durchführung dieser Vorschriften unvollkommen gewesen
40 sein (vgl. d. Libell. suppl. der Fuldischen Mönche 13f., MG EE IV, S. 550) und gerieten die Klöster in den letzten Zeiten der Karolinger von neuem in tiefen Verfall. Aber ganz vergeblich waren die Bestrebungen Karls nicht. Die Statuten von Corbie (c. 4 d'Achery, Spicil. I, S. 587), das Güterverzeichnis von Prüm (Mittelrhein. UB. I, S. 146, Nr. 135, 2) und andere Quellen (s. KG. Deutschls. II, S. 277, Anm. 4)
45 zeigen, daß es da und dort Klöster gab, in denen Fremde und Arme Zuflucht und Unterstützung fanden. Nur muß man sich hüten, die Bedeutung der klösterlichen Pflegehäuser für die Allgemeinheit zu überschätzen. Dauernd versorgt wurden in Corbie wie in Prüm nur 12 Arme oder Gebrechliche. War das Hospital in Farfa 60 Fuß lang und 10 Fuß breit (Consuet. Farf. II, 1 S. 138), so ergiebt eine einfache Rechnung, daß man darin
50 ebenfalls etwa 12 Betten stellen konnte. Diese Zahl war häufig, wenn auch nicht geradezu Regel (s. KG. D.s IV, S. 54, Anm. 1). Legt man sie zu Grunde, so ergiebt sich, daß im Beginn des 10. Jahrhunderts im ganzen Erzbistum Trier, einem Gebiet ungefähr so groß wie das jetzige Königreich Württemberg, 84 Gebrechliche dauernd Verpflegung fanden; denn das EB. hatte damals 7 Klöster. Das ist keine „ausgedehnte Wohlthätigkeits-
55 übung" (Uhlhorn S. 305), sondern der einleuchtende Beweis dafür, daß die Wohlthätigkeitsanstalt im Beginne des MA. ihre Bedeutung verloren hatte. Ausgedehnter war die Übung der Gastfreundschaft in den Klöstern; aber bei ihrer Beurteilung darf man nicht vergessen, daß sie zum geringsten Teil Wohlthätigkeit war. Sie wurde zumeist an Besitzenden geübt und von ihnen ohne Zweifel reichlich gelohnt (vgl. Cap. Aquisgr. 27
60 (cod. 5), S. 345; Consuet. Farf. II, 43ff., S. 176ff., Sublac. 45f., S. 214 der

Ausgabe von Albers). Die Klosterreform des 10. und 11. Jahrhunderts und die Gründung der neuen Orden hatte ohne Zweifel einen Aufschwung der klösterlichen Liebesthätigkeit zur Folge. Bei jedem wohleingerichteten Kloster fand sich jetzt außer dem Krankenhaus für die Mönche, der infirmaria, ein Hospital (hospitale pauperum, eleemosynaria), in dem teils eine Anzahl Armer dauernden Unterhalt fanden, teils be- 5 dürftige Reisende aufgenommen und verpflegt wurden, während für vermögliche Fremde, für Geistliche und Mönche in einem besonderen Hospiz gesorgt war. Aber auch jetzt fiel das Gewicht durchaus auf die Verpflegung Vorüberziehender und die Spenden an Bettler, während die Sorge für dauernd Bedürftige ganz geringfügig war. Über Clugni macht Ulrich von Zell einmal die Mitteilung, daß in der Fastenzeit 1085 (intrante quadra- 10 gesima, diese Zeitbestimmung ist, da es sich um eleemosyna et benedictio de carne handelt, sehr auffällig. Sollte quadragesima für quinquagesima verschrieben sein?) 17000 Arme gespeist wurden (Consuet. Clun. III, 11, MSL 149, S. 753); aber dauernd unterstützte Arme (pauperes praebendarii) gab es in der eleemosynaria des fürstlich reichen Klosters nur 18 (c. 24, S. 766 C). 15

Zu den klösterlichen Spitälern kamen dann die stiftischen hinzu. Der Kanon 141 der Aachener Regel, die das gemeinsame Leben auch auf die Geistlichen übertrug, schrieb ausdrücklich vor, daß jedes Stift auch ein Hospital zur Aufnahme Armer haben solle. Aus dem Vermögen der Kirche sind die dazu nötigen Mittel bereit zu halten, und die Kanoniker haben von ihren Einkünften zur Unterhaltung des Spitals den Zehnten bei- 20 zusteuern (MG CC II, S. 416). Ähnliche Bestimmungen traf das Konzil bezüglich der Kanonissen (c. 28 S. 455). Mögen diese Vorschriften auch nicht bei allen Stiftskirchen inne gehalten sein, so finden wir doch von jetzt an bei sehr vielen ein Armenspital, und zahlreiche namentlich städtische Spitäler, z. B. das Hotel Dieu in Paris, das Hospital in Rheims, St. Johannis in Hildesheim, St. Gereon in Köln, St. Leonhard in Basel 25 u. v. a. sind ihrem ersten Ursprunge nach stiftische. Die Pflegearbeit in diesen Spitälern wurde anfangs von Mitgliedern des Klosters bezw. des Stifts selbst wahrgenommen oder doch geleitet; später legte man sie in die Hände der den Klöstern und Stiftern in großer Zahl zuströmenden Laien, der Konverse-Brüder und Schwestern. Diese bildeten einen Konvent für sich, gestalteten sich immer mehr ordensartig aus, nahmen eine Regel, meist 30 die sog. Regel Augustins, an und erhielten einen Meister und eine Meisterin. So entwickelte sich aus dem klösterlichen Spital das Haus der Hospitalbruderschaft (vgl. KG. D.s IV, S. 54). Auch in dieser Gestalt blieben viele Spitäler im Besitz und unter der Aufsicht des Klosters oder Stifts, dem sie angehörten, andere erlangten Selbstständigkeit, wurden wieder zu Mutterhäusern neuer Spitäler, die mit ihnen zu einem Verbande vereinigt 35 waren. Es entstanden Spitalorden, Mönchsgenossenschaften, deren Hauptaufgabe der Spitaldienst war. Bei einzelnen derselben ist dieser Ursprung noch urkundlich nachzuweisen. So ist z. B. der Orden des hl. Antonius aus der Eleemosynaria des Klosters Mons major in der Diöcese Vienne hervorgewachsen (s. Uhlhorn, Liebesthätigkeit II, S. 178 ff.), ebenso der Orden der Kreuzträger mit dem roten Stern aus dem Klosterspital des hl. 40 Franz in Prag (s. Bd XI S. 97, 27).

Die berühmtesten Spitalorden sind die ritterlichen (vgl. die AA. Johanniter Bd IX S. 330 und Deutschorden Bd IV S. 589). Als bei ihnen die Spitalpflege, wenn sie auch nie ganz aufgegeben wurde, doch hinter den Waffendienst mehr und mehr zurücktrat und den Halbbrüdern und Halbschwestern des Ordens überlassen wurde, nahmen die 45 bürgerlichen Spitalorden die Arbeit auf. Es sind, um von den fast zahllosen Orden nur die am weitesten verbreiteten zu nennen, die Kreuzträger (cruciferi), die vorzugsweise in Italien verbreitet waren (vgl. Bd XI S. 96), die Kreuzträger mit dem roten Stern in Böhmen und Schlesien (vgl. Bd XI S. 97, 27), die Antoniusherren, die sich besonders der von der Krankheit des heiligen Feuers Befallenen annahmen (vgl. oben Z. 38 50 und Bd I S. 606 f.), und der von Guido von Montpellier in dieser Stadt gestiftete, dann von Innocenz III. 1204 nach Rom verpflanzte Orden des heiligen Geistes (vgl. Bd VI S. 457), der von seinem Mutterhause in Rom (S. Spiritus in Sassia) aus sich in allen Ländern verbreitete und zur Hebung des Spitalwesens ungemein viel beitrug.

Die Häuser der Spitalorden und Spitalbruderschaften bildeten den Übergang vom 55 kirchlichen zum städtischen Spital. Erst damit erlangten diese Anstalten wieder allgemeinere Bedeutung für die Hebung der sozialen Zustände. Zu den städtischen Spitälern gehörten die meisten der seit dem 13. Jahrhundert hin und her in Deutschland gestifteten „Heiligengeistspitäler“. Sie wurden zum Teil von Privaten, zum Teil von der städtischen Verwaltung begründet, um dem bei dem raschen Anwachsen der Städte entstehenden Bedürfnis 60

nach Pflegeanstalten abzuhelfen; denn Heilanstalten im Sinne der späteren Krankenhäuser waren sie zum geringsten Teile. Die Verwaltung und Pflege wurde in der Regel von einer ordensartigen Korporation, Brüdern und Schwestern, die in ordensartiger Tracht und nach einer bestimmten Regel unter einem Meister und einer Meisterin lebten, wahrgenommen, während andere unter direkter Verwaltung des Rates standen, der die Spitalbeamten einsetzte und in jedem Falle die Vermögensverwaltung überwachte. Die Insassen kauften sich für ihr Alter ein oder wurden durch die Güte derer, die über die Pfründen verfügten, aufgenommen. Daneben fanden in ihnen auch Fremde, Reisende, Kranke und Arme eine zeitweilige Zuflucht. Eigentliche Krankenhäuser gab es wenige, und selbst solche Spitäler, die ursprünglich ausdrücklich zu Krankenhäusern bestimmt waren, wurden mit der Zeit Versorgungs- oder Siechenhäuser.

Auch nach anderen Seiten hin entfaltete sich seit dem Aufblühen der Städte die Liebesthätigkeit in reichstem Maße und rief eine Fülle von Wohlthätigkeitsanstalten hervor, wie keine frühere Zeit sie gesehen. Viele Städte hatten neben dem Spital oder den Spitälern ein Aussätzigenhaus vor dem Thore (meist St. Georg, auch St. Lazarus oder St. Hiob genannt), in dem die armen Siechen, die „guten Leute" (deshalb auch „gute Leute Haus") als eine Art klösterlicher Genossenschaft lebten. In Schweden wurden die Aussätzigen der ganzen ED. Upsala im Spital zu Upsala vereinigt (Hedqvist S. 140). In Frankreich zählte man schon 1225 zweitausend Leprosenhäuser (Lallemand III, S. 240); für England werden 115 angegeben (ebd. S. 241). Zur Pflege der Aussätzigen wurde ein eigener Orden gestiftet, der Orden der Brüder vom Aussätzigenhause des hl. Lazarus in Jerusalem oder, wie sie sich später nennen, der Ritterschaft des hl. Lazarus. Seine Geschichte ist noch wenig aufgeklärt; er artete bald aus (vgl. Heimbucher, Orden und Kongr. II², S. 257). Dann gab es Pilgerhäuser zur Aufnahme der zahlreichen Gläubigen, die nach diesem oder jenem Heiligtum pilgerten, zahlreiche Hospize in den Alpen und wo sonst schwierige Gebirgsübergänge waren. Seit dem Ende des 13. Jahrhunderts entstanden in vielen Städten Deutschlands Elendengilden, die arme Reisende, besonders arme Pilger unterstützten und für das christliche Begräbnis der Verstorbenen sorgten; häufiger waren die Elendenhäuser, in denen die armen Fremden Quartier und oft daneben ein Abendbrot oder einen Zehrpfennig erhielten (vgl. E. v. Möller, Die Elendenbrüderschaften, Leipzig 1906). Waisen und Findelkinder fanden in den Spitälern Aufnahme, besondere Findelhäuser waren in den romanischen Ländern zahlreich, in Deutschland selten. Im 14. und 15. Jahrhundert bestanden solche in Ulm, Freiburg i. Br., Augsburg u. a. (Uhlhorn, Liebesthät. II, S. 295; Lallemand III, S. 135 ff.). In London war das Elsingspittel für Blinde bestimmt, in Paris stiftete Ludwig der Heilige eine Anstalt für 300 Blinde, die aber nur kümmerlich versorgt ihr Brot in den Straßen erbetteln mußten (Uhlhorn S. 296). Anstalten für Geisteskranke kommen erst gegen Ende des Mittelalters vor, waren aber mehr Zuchthäuser als Heilanstalten. Gefallene Mädchen fanden in den Häusern der Magdalenerinnen, Reuerinnen, Schwestern von der Buße, sorores de poenitentia (s. Bd XII S. 53 u. vgl. KG. D.s IV, S. 407, Anm. 1) ein Asyl. Daß die Zahl der Wohlthätigkeitsanstalten in den Städten am Ausgang des MA. verhältnismäßig sehr groß war, dafür bietet Nürnberg ein Beispiel. Die Stadt hatte bei rund 20000 Einwohnern 10 Pflegeanstalten: das alte Spital bei den Deutschherrn seit Anfang des 13. Jahrh. (s. Reg. imp. V, Nr. 270 und 875), das Collegium dominarum leprosarum bei St. Johannis, Anf. des 14. Jahrh. (s. Städtechr. III, S. 155, Anm. 3), das Siechenhaus bei St. Leonhard, 14. Jahrh. (ebenda), das Hl. Geistspital in der Pfarrei St. Sebald, gestiftet 1331 (Mon. Zoll. II, Nr. 679 und Städtechr. I, S. 348 und 419, das „Hospital oder Bilgramhaus für frembde Bilgram" z. hl. Kreuz, gestiftet 1360 (Städtechr. III, S. 154); das Reichenalmosenhaus auf St. Sebalds Kirchhof, seit 1388 (ebend. X, S. 134 und 211), das Sondersiechenhaus auf dem Neubau, seit 1446 (ebenda X, S. 167), das Siechenhaus bei St. Peter (Städtechr. II, S. 272), dessen Ursprung ich nicht nachweisen kann, das Zwölfbrüderhaus, gestiftet 1380 und das Landauer Brüderhaus, gestiftet 1510 (Vogt, Gesch. des Landauer Zwölfbrüderhauses, Nürnberg 1900).

War im Mittelalter die Armenpflege zuerst eine kirchliche Angelegenheit, so bahnt sich, wie bemerkt, mit dem Aufblühen der Städte beginnend, auch auf diesem Gebiete ein Umschwung an, der im 15. Jahrhundert immer stärker hervortritt. Es zeigen sich die Anfänge der bürgerlichen, kommunalen Armenpflege. Diese setzte gerade bei den Spitälern ein. Bei den mit städtischen Mitteln oder durch das Zusammenwirken der Bürger gegründeten Spitälern nahm natürlich der Rat die Aufsicht und Verwaltung in Anspruch, die er gewöhnlich durch einige Bevollmächtigte aus seiner Mitte (Provisoren) übte. Damit

begnügten sich aber die städtischen Obrigkeiten nicht. Sie erstrebten auch die Oberaufsicht und einen möglichst großen Einfluß bei der Verwaltung der ursprünglich rein kirchlichen Anstalten, der klösterlichen und stiftischen Spitäler, und in sehr vielen Fällen gelang es ihnen, das Ziel zu erreichen. Durch Vertrag gingen zahlreiche Spitäler in städtische Verwaltung über, ja in manchen Städten nahm der Rat die Aufsicht über die Spitäler als ihm generell und ohne Rücksicht auf deren Stiftung zustehend in Anspruch. Im Jahre 1510 ließ z. B. der Rat von Köln das städtische Wappen an alle Hospitäler anbringen, indem er erklärte, „die Herren vom Rat erkennen niemand anders als sich selbst als die Oberen aller Hospitäler binnen ihrer Stadt" (Ennen, Gesch. von Köln III, S. 818). Von Nürnberg berichtet 1516 Christoph Scheurl: Einer ieden kirchen, clostern und spitaln in und ausserhalb der stadt würt ein besonder rathsherr zu einem pfleger oder vorsteer zugeben, welche allzeit als sonderpare beschützer dieselben pei einem erbaren rath vertreten und ire sachen außrichten (Städtechron. XI, S. 800). Ähnlich war es in Belgien. In Antwerpen standen schon im 14. Jahrhundert wenigstens 8 Spitäler unter weltlicher Aufsicht, und auch sonst greifen hier die weltlichen Behörden immer stärker in die Verwaltung ein (Beispiele s. bei Alberdingk Thijm, De gestichten van Liefdadigheit in Belgie S. 213 ff.). Auch in England nahmen die Könige eine weitgehende Aufsicht über die Hospitäler in Anspruch, während sich dieselbe Entwickelung in Frankreich erst nach der Reformation vollzog.

Ein derartiges Eingreifen der weltlichen Obrigkeit wurde um so mehr nötig, je mehr die Spitäler und Spitalorden im 15. Jahrhundert verfielen. Zwar ist auch dieses Jahrhundert noch sehr reich an Spitalstiftungen und an Pflegekräften fehlte es nicht. Tertiarier und Tertiarierinnen, Beginen und Begarden, namentlich aber die Celliten oder Alexianer (s. d. A. Bd I S. 359) übten an vielen Orten eine opferfreudige Thätigkeit. Aber innerlich zeigt sich doch steigender Verfall. Die Mitglieder der Spitalorden waren große Herren geworden, die ein üppiges Leben führten. Die für die Armen bestimmten Mittel wurden zum großen Teil eine Beute der Finanzkünste der Kurie oder flossen vornehmen Geistlichen als behagliche Pfründen zu. Die von den Orden angestellten Sammlungen arteten vielfach geradezu in Betrügereien aus und überall klagte man über die Stationierer, die das Volk aussogen. Selbst die Kommission, die Paul III. 1537 zu einem Gutachten über die Reformation der Kirche aufforderte, sagt von ihnen: Alius abusus est in quaestuariis s. Spiritus, s. Antonii, aliisque huius generis, qui decipiunt rusticos et simplices eosque innumeris superstitionibus implicant; tollendos hos quaestuarios censemus (bei Le Plat, Monum. ad hist. conc. Trid. ampl. coll. II, S. 603; deutsch Luthers WW EA XXV², S. 273). An Versuchen, die Spitalorden zu reformieren, fehlte es zwar nicht, aber sie hatten ebensowenig ein dauerndes Ergebnis wie die gleichzeitigen Klosterreformationen. Es zeigte sich auch hier, daß das Mittelalter sich ausgelebt hatte. Der massenhafte Bettel und die Armut, deren man trotz der zahlreichen Wohlthätigkeitsanstalten nicht Herr wurde, lieferten den Beweis, daß die mittelalterliche Armenpflege nicht mehr genügte, und daß auch auf diesem Gebiete ein Neues gepflügt werden mußte. Es kam durch die Reformation.

Zwar scheint der Einfluß der Reformation auf die Liebesthätigkeit und die Wohlthätigkeitsanstalten zunächst mehr zerstörend als aufbauend zu sein. Die alten Motive, aus denen heraus man Jahrhunderte lang Almosen gegeben, Hospitäler gestiftet, Spenden ausgeteilt, in den Spitälern den Kranken und Aussätzigen gedient hatte, waren mit einem Schlage außer Kraft gesetzt, während die neuen Motive sich nicht so rasch auswirken konnten. Demnach war das Ergebnis bei sehr vielen zunächst nur das negative, daß man aus den alten Motiven nichts mehr gab und that, und aus den neuen auch nichts. Andererseits aber ist unverkennbar, daß die Reformation der Liebesthätigkeit ein neues und ungleich höheres Ziel steckte als das Mittelalter. Im Mittelalter hatte man eigentlich nur die Absicht, möglichst viel Almosen zu geben, möglichst viel Liebeswerke zu thun, um damit sein Seelenheil zu schaffen, eine regelmäßige Versorgung aller Armen durch eine einheitlich organisierte Armenpflege kannte man nicht. Dagegen stellte Luther schon in der Schrift an den Adel das Programm einer wirklichen Armenversorgung auf. Jede Gemeinde ist verpflichtet, alle ihre wirklich armen und notleidenden Glieder zu versorgen, Bettel soll als eines Christen unwürdig nicht geduldet werden. Das ist die große That der Reformationszeit, deren Segen auch über die Länder gekommen ist, welche die Reformation nicht annahmen; sie hat den Gedanken, der im Mittelalter stark verdeckt, wenn nicht ganz abhanden gekommen war, wieder wachgerufen, daß der Liebespflicht gegen den Nächsten nicht mit noch so viel vereinzelten Almosen und Liebeswerken, sondern nur

damit genügt wird, daß die Gemeinschaft alle ihre arbeitsunfähigen und auf fremde Hilfe angewiesenen Armen ausreichend versorgt: die Reformation hat den Gedanken der Gemeindearmenpflege wieder ins Leben gerufen (vgl. d. A. Armenpflege Bd II S. 95, 33 ff.). Das Anstaltliche tritt daneben stark zurück. War es doch auch zu tief mit der „Möncherei“ verquickt, als daß man es hätte unverändert hinübernehmen können. Die schon vor der Reformation begonnene Unterstellung der Spitalverwaltung unter die Aufsicht der weltlichen Behörden sollte jetzt überall durchgeführt, die alten Spitäler sollten reorganisiert oder der Gemeindepflege eingegliedert oder auch ganz neue Spitäler, jetzt eigentliche Krankenhäuser, errichtet werden.

So fruchtbar die Gedanken der Reformation waren, so kann man sich dem Geständnis doch nicht entziehen, daß ihre Durchführung nur mangelhaft, und das Ergebnis zunächst ziemlich kümmerlich war (vgl. d. A. Armenpflege Bd II S. 96, 34 ff.). Wohl hat es auch im 16. und 17. Jahrhundert an Liebesthätigkeit nicht gefehlt, auch in den evangelischen Städten kamen neue Stiftungen zu den alten hinzu, z. B. 1533—42 die 4 hessischen Landesspitäler in Merrhausen, Haina, Hofheim und Gronau (s. Hassenkamp, Hess. KG. I, Marb. 1852, S. 129 f.), 1554 das Haus Seefahrt in Bremen (Duntze, Gesch. der fr. Stadt Bremen III, Bremen 1848, S. 250), in Hamburg 1597—1604 das Waisenhaus, 1606 das Pesthaus, 1612 die Armenschule, 1612—16 das Werkhaus a. d. Alster (Rehlsen, Hamb. Gesch. I, Hamb. 1897, S. 108 f.), in Bremen 1596 das rote Armenhaus, 1677 das Armenhaus für alte Männer, das sog. Mannhaus, 1685 das blaue Waisenhaus, 1690 das Krankenhaus, 1692 das St. Petri Waisenhaus, 1696—98 das Armenhaus (v. Bippen, Gesch. d. St. Bremen III, Halle 1904, S. 211). Aber die Hauptsache, die die Reformation angestrebt hatte, eine einheitliche Organisation der Armenpflege, die ausreichende Versorgung aller Armen in der Gemeinde und die Unterdrückung des Bettels erreichte man nicht. Der Armenkasten wurde auch nur wieder eine Almosenspende neben anderen und eine oft recht kümmerliche. Vielleicht hätte man bei ruhiger Entwickelung mit der Zeit mehr erreicht. An Anläufen dazu fehlte es nicht, die zahlreichen neuen Armenordnungen beweisen, daß man sich der Mängel bewußt war und zu bessern suchte; aber alle diese Keime und Ansätze gingen bald genug im Elend des 30jährigen Krieges unter.

Mehr wurde in der reformierten Kirche erreicht. In Zürich wie in Genf wurde die Armenpflege Sache der Stadt (Uhlhorn III, S. 146 f., 149). Anderwärts, namentlich in den Niederlanden und in Frankreich, gelang es den reformierten Kirchen, durch Herstellung des Diakonenamtes eine in vielen Beziehungen musterhafte kirchliche Armenpflege ins Leben zu rufen (s. Bd II S. 97, 3 ff.). Die Niederlande zeichneten sich zugleich durch die Begründung zahlreicher neuer Wohlthätigkeitsanstalten aus, namentlich entstanden hier trefflich geleitete Waisenhäuser. Mehr als einmal hat die lutherische Kirche von den Niederlanden her einen Anstoß empfangen zu erneuter Liebesthätigkeit. In Hamburg, einer für die Entwickelung der Armenpflege in Deutschland besonders wichtigen Stadt, sind es aus Niederland eingewanderte Kaufleute, die auf eine Reorganisation des Armenwesens bringen und 1597 das Waisenhaus stiften. A. H. Francke und im 19. Jahrhundert Fliedner standen in lebhafter Verbindung mit den Niederlanden. In England wurde die mittelalterliche kirchliche Armenpflege durch eine gemeindliche, aber staatlich autorisierte Armenfürsorge ersetzt; vgl. was darüber Bd II S. 97, 20 ff. gesagt ist. Hier ist hervorzuheben, daß seit dem Ausgang des 17. Jahrhunderts das Workhouse-Prinzip herrscht, damit die Bevorzugung der geschlossenen vor der offenen Armenpflege. Das erste Workhouse in Bristol wurde 1697 errichtet; es folgten 1703 Worcester, 1707 Plymouth u. a. 1723 bestimmte ein Gesetz Georgs I., daß kein Armer, der die Aufnahme in ein solches Haus ablehnt, Anspruch auf anderweitige Unterstützung haben solle (Aschrott, D. engl. Armenwesen S. 23 f.). Das Workhouse-Prinzip hat sich in England bis jetzt behauptet. Doch ist es vervollkommt worden durch die Begründung von Spezialanstalten besonders für arme Kinder (District und Parochial Schools) und für arme Kranke (Workhouse Infirmaries und Convalescent Homes) und ist es gemildert worden durch die Gewährung von Unterstützung an Arbeitsfähige außerhalb des Werkhauses. Welche Ausdehnung die letztere gewonnen hat zeigen die Zahlen für 1897: es wurden unterstützt In door paupers 214 382, Out door paupers 600 505 (Aschrott in d. JBB f. Gesetzgebung 2c. 1898, S. 146).

Was die römisch-katholische Kirche anlangt, so begnügte sich das Konzil von Trient damit, die mittelalterlichen Bestimmungen über die Hospitäler in Erinnerung zu bringen und den Satz einzuschärfen, daß die Aufsicht über dieselben den Bischöfen gebühre; die Pro-

vinzialsynoden thaten kaum etwas anderes als diesen Satz zu wiederholen. Zur Herstellung einer Gemeindearmenpflege geschah so gut wie nichts. So behielt denn in den katholischen Ländern die Armenpflege im wesentlichen den mittelalterlichen Charakter, d. h. sie blieb vorwiegend anstaltlich. Zwar wurden die Hospitäler in Frankreich insofern säkularisiert, als ein von Franz I. am 19. Dezember 1543 erlassenes Edikt sie der Aufsicht weltlicher Behörden unterstellte, aber hier sowohl wie in Italien und Spanien blieben doch die Spitäler, die Spitalorden (bis auf einzelne, die ganz unterdrückt oder umgewandelt wurden) und ihre Häuser bestehen und bildeten nach wie vor den Mittelpunkt der Armenpflege. Man muß es der katholischen Kirche zum Ruhm nachsagen, daß sie auch nach der Reformationszeit auf diesem Gebiete viel geleistet hat, am wenigsten freilich in Deutschland. Zu den alten Spitälern kamen neue, zu den alten Pflegeorden neue hinzu. Könige und Päpste haben neue große und reich ausgestattete Anstalten ins Leben gerufen. In Frankreich hat namentlich Ludwig XIV. viel gethan. Fast für jede Art Hilfsbedürftiger, für verschämte Arme, Findelkinder, Rekonvalescenten, Obdachlose u. s. w. wurde in Paris ein neues Hospital gegründet, und zu allen schon vorhandenen kam dann noch das Hôpital général hinzu, das 6—7000 Arme versorgte, und dessen Einkünfte in der Revolutionszeit auf über $3^1/_2$ Millionen Livres berechnet wurden. Das Comité de mendicité, welches die Constituante niedersetzte, zählte in Frankreich überhaupt 2185 Hospitäler mit 38 Millionen Livres Einkommen. In Rom gründete Sixtus V. das Ospizio di Ponte Sisto, Innocenz XI. das Ospizio apostolico, Pius VII. das Ospizio di Santa Maria degli Angeli, lauter großartige Anstalten. Auch in Spanien, wo schon zahlreiche Hospitäler vorhanden waren, entstanden noch neue. So z. B. 1567 ein großes Findelhaus in Madrid, dann ein Hospital für erwerbsunfähige Greise, ein Haus für reuige Mädchen, ein Beschäftigungshaus für Arbeitslose u. a. m. Neben großer Opferwilligkeit und gesegnetem Liebesdienst zeigt sich freilich auch viel Verfall. Ein großer Teil des Einkommens der Anstalten wurde vergeudet oder floß als Benefizium reichen Prälaten oder auch dem Adel zu, und was die Hauptsache ist, zu einer ausreichenden Armenpflege konnte es schon deshalb nicht kommen, weil die Einheit fehlte. Die über das Land ungleich verteilten Hospitäler arbeiteten jedes für sich, jedes nach seinen unendlich verschiedenen Statuten und unter den mannigfaltigsten Bedingungen. Fanden auch Tausende von Waisen- und Findelkindern in den Spitälern Aufnahme, so wurden andere Tausende völlig verwahrlost; fanden auch Tausende von Armen und Kranken in den Spitälern oft recht reichliche, um nicht zu sagen üppige Versorgung, so blieben andere Tausende völlig hilflos und waren aufs Betteln angewiesen. Wurde man in den protestantischen Ländern der Armut und des Bettels nicht Herr, in den katholischen, trotzdem dort ungleich reichere aus alter Zeit überkommene Mittel zu Gebote standen, noch viel weniger.

Für die lutherische Kirche gab der Pietismus einen neuen Anstoß. Das Waisenhaus in Halle, August Hermann Franckes Glaubenswerk, regte zu vielen ähnlichen Stiftungen an (vor 1701 bereits Königsberg, Stargard, Bautzen, Zittau, Erfurt, Lemgo, Pyrmont Wildungen s. Kramer, A. H. Franke II, S. 494). Aber der Eifer ist bald erlahmt. Dazu kommt, daß gerade jetzt, und eben unter Mitwirkung des Pietismus und des von ihm ausgehenden Territorialismus, der Staat das ganze Gebiet der Armenversorgung in Beschlag nimmt. Die Kirchenordnungen hatten die Armenpflege und die Wohlthätigkeitsanstalten, ohne zwischen Kirche und Staat klar zu sondern, als eine Angelegenheit gemischter Natur behandelt, manche auch Hospitäler und ähnliche Anstalten der Aufsicht der Konsistorien unterstellt und als kirchliche Anstalten anerkannt. Noch entschiedener war das den früheren kanonistischen Bestimmungen gemäß von den älteren Kirchenrechtslehrern Reinking, Bened. Carpzov, Brunnemann u. a. (vgl. J. H. Böhmer, Jus eccles. Protest. l. III, Tit. XXXVI, § XLIII) geschehen. Dagegen nimmt bereits Böhmer (a. a. O. § XLIV) das Recht der Aufsicht über die Wohlthätigkeitsanstalten für den Staat in Anspruch, und seit der Mitte des 18. Jahrhunderts kommen diese Anschauungen zum Vollzuge. Die Kirche wird vielfach aus der Direktion der Wohlthätigkeitsanstalten verdrängt und dieselbe dem Staate überwiesen. So wurde in Preußen durch einen Erlaß vom 30. Juli 1774 den Regierungen die Aufsicht über die pia corpora und alle milden Stiftungen, insbesondere Hospitäler, Waisenhäuser, Armenanstalten überwiesen, und in dieser Richtung auch die Gesetzgebung über die Wohlthätigkeitsanstalten fortgeführt, wie sie sich im Preußischen Landrecht Tl. II, Tit. XIX „Von Armenanstalten und anderen milden Stiftungen" und ähnlich in anderen Partikularrechten findet. Infolge dieser Entwickelung haben dann zahlreiche Armen- und Krankenstiftungen, zahlreiche Wohlthätig-

keitsanstalten ihre Beziehung zur Kirche eingebüßt und sind in weltliche Stiftungen umgewandelt.

Wenn demnach der Pietismus direkt auf die Gestaltung der Liebesthätigkeit nicht allzutief eingewirkt hat, so ist er dennoch auf diesem Gebiete für den Protestantismus epochemachend geworden; denn die ganze Entwickelung der Wohlthätigkeitsübung, der Armenpflege und der Wohlthätigkeitsanstalten in unserer Zeit hat das praktisch-religiöse Interesse, welches der Pietismus mächtig geweckt hat, zur Grundlage. Zunächst freilich trat Christentum und Kirche im Volksleben stark zurück. In den Kreisen der Aufklärung, die den Pietismus ablöste, war nicht christliche Liebe, sondern Humanität das Losungswort, aber gerade diese Kreise waren es, in denen der Gedanke einer rationellen Armenpflege zuerst auftauchte und verwirklicht wurde. In den patriotischen und moralischen Wochenschriften, wie sie im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts in allen größeren Städten Deutschlands herausgegeben wurden, bildete Wohlthätigkeit und Armenpflege ein stehendes Thema der Besprechung (vgl. Biedermann, Culturgeschichte des 18. Jahrh. II, 1, 439; Prutz, Litterarisches Taschenbuch VI, 377; Kawerau, Die kritischen und moralischen Wochenschriften, Magdeburger Geschichtsblätter f. St. u. L., Magdeburg 1884, 3, 4) und die Männer, die in diesen Zeitschriften das Interesse der Humanität pflegten, schritten auch zuerst zur That. In Hamburg riefen Voght und Büsch, Männer, die mit Reimarus befreundet waren, 1788 die allgemeine Armenanstalt ins Leben (von Melle, Die Entwickelung des öffentlichen Armenwesens in Hamburg, Hamburg 1883, S. 64 ff.), eine Anstalt, die weithin als Muster galt. Der Kaiser berief Voght nach Wien, um das dortige Armenwesen nach diesem Vorbilde zu reorganisieren, Napoleon I. zog Voght zu Rate, als es sich um das Armenwesen in Frankreich handelte, und auch für England wurde eine seiner Schriften übersetzt. Eine ganze Anzahl von deutschen Städten ahmte Hamburg nach. In Braunschweig wirkte Leisewitz, der Freund Lessings, in diesem Sinne, in Bremen der Syndikus von Post. Die Städte gingen voran, die Staaten folgten nach. In einer Reihe von deutschen Staaten kam in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts eine neue Armengesetzgebung zu stande.

War hier überall mehr der Gedanke der Humanität als spezifisches Christentum die treibende Macht, so fingen gleichzeitig auch die christlichen Kreise, in denen der Pietismus nachwirkte, an, sich zu regen. Ich erinnere nur an die 1780 von Urlsperger gegründete Baseler Christentumsgesellschaft die nicht bloß Bibel- und Traktatverabreichung, sondern auch Armen- und Krankenpflege, Erziehungsanstalten u. dgl. (die Anstalt in Beuggen 1820) pflegte (s. Bd III S. 822 f.). Die Notzeit der französischen Gewaltherrschaft, der Aufschwung der Freiheitskriege wirkten vertiefend und befruchtend. Die Kriegsnot selbst rief vielerlei Veranstaltungen zur Bekämpfung der Not ins Leben und mit dem Wiedererwachen des christlichen Sinnes, mit der fortgehenden Kräftigung des kirchlichen Lebens ging auch ein Wiedererwachen der Liebesthätigkeit Hand in Hand, welches eine Fülle von Anstalten aller Art ins Dasein rief, die noch täglich sich mehrend, teils bestimmt sind die Arbeiter und Arbeiterinnen auf dem Gebiete der Liebesthätigkeit auszubilden (Diakonen- und Diakonissenhäuser), teils der Rettung sittlich Gefährdeter oder Verkommener dienen (Rettungshäuser, Magdalenenasyle, Trinkerasyle, Arbeiterkolonien u. s. w.), den Notleidenden aller Art eine Zuflucht bieten (Krankenhäuser, Siechenhäuser, Anstalten für Blinde, Taubstumme, Epilektiker u. s. w.). Ich gebe die Zahlen für das Ende des 19. Jahrhunderts nach der Statistik der Inneren Mission, Berlin 1899:

Krippen 102 mit 3091 Plätzen,
Kleinkinderschulen 2700 mit 187 817 Kindern,
Kinderhorte 332 mit 22 878 Plätzen,
Rettungshäuser für Nichtkonfirmierte 320 mit 14 636 Plätzen,
" für Konfirmierte 22 mit 758 Plätzen,
Waisenhäuser 251 mit 10 677 Plätzen,
Konfirmandenanstalten 32 mit 900 Plätzen,
Herbergen zur Heimat 465 mit 16 899 Betten,
Arbeiterkolonien 24 mit 3129 Plätzen,
Mägdeherbergen 89 mit 1658 Betten,
Krankenhäuser 359 mit 16 870 Plätzen,
Siechen- und Altenhäuser 375 mit 7929 Plätzen,
Blödenanstalten 33 mit 5557 Plätzen,
Erholungshäuser 68 mit 3042 Plätzen,
Kinderheilstätten 59 mit 3977 Plätzen,

Magdalenenasyle 39 mit 1101 Plätzen,
Frauenheime 7 mit 363 Plätzen,
Trinkerheilstätten 15 mit 281 Plätzen,
Diakonenanstalten 17 mit 2019 Brüdern,
Diakonissenhäuser 49 mit 10291 Schwestern,
„ 12 mit 553 „

Im Gebiete der römisch-katholischen Kirche läßt sich im ganzen derselbe Gang verfolgen. Auch hier ist in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts Humanität das alles beherrschende Schlagwort. Der Humanitätsgedanke rief in Spanien 1778 die „allgemeine Junta der Liebe“ hervor, welche eine Hausarmenpflege zu schaffen bemüht war, aber in den Kriegs- und Revolutionsstürmen bald wieder unterging, und aus dem Humanitätsgedanken waren die schwärmerischen Beschlüsse des französischen Konvents geboren, die mit einem Schlage aller Armut, allem Bettelwesen, „diesem Aussatz der Monarchie und ihrer wandelnden Anklage“ ein Ende machen sollten. Es sollte ein Buch der nationalen Wohlthätigkeit angelegt und in dieses die Namen der Greise, der Arbeitsunfähigen, der Witwen u. s. w. eingetragen werden. Jeder der Eingetragenen sollte aus Staatsmitteln eine Pension erhalten, die an dem der Verherrlichung des Unglücks gewidmeten nationalen Festtage zur Verteilung kommen sollte. Dagegen wurden durch ein Gesetz vom 23. Messidor II. alle liegenden Güter und alles sonstige Aktivvermögen der Hospitäler eingezogen. Die Schwärmerei dauerte nicht lange. Schon am 16. Vendémiaire V. war man genötigt, die Hospitalverwaltungen zu rekonstruieren. So weit ihre Güter noch nicht verkauft waren, wurden sie zurückgegeben, durch Gesetz vom 13. Brumaire IX. kamen Entschädigungen aus den Domainen hinzu, und wurden zur Unterhaltung der Spitäler neue Einnahmen aus den Octrois angewiesen. Für die Verwaltung wurden besondere Kommissionen bestellt, die als selbstständige Organe den lokalen Behörden koordiniert waren. Obwohl die lokale Armenpflege seitdem in manchen Stücken weiter entwickelt ist, fällt doch auch heute noch das Schwergewicht auf die Hospitäler. Die Zahl derselben hat sich beständig durch neue Stiftungen vermehrt. 1847 gab es im ganzen 1273 Anstalten, darunter 337 hôpitaux (Krankenhäuser), 199 hospices (Versorgungshäuser für Alte u. s. w.) und 744 hôpitaux-hospices (Anstalten, die beides vereinigen), dagegen 1877: 360 hôpitaux, 415 hospices und 762 hôpitaux-hospices. Dazu kommen dann auch hier eine große Zahl von Privatanstalten für die verschiedensten Zweige der Barmherzigkeitsübung (Dupanloup, Die christliche Nächstenliebe und ihre Werke; Die Aufsätze von Maxime du Camp in der Revue des deux mondes, Bd 56—58. Übersetzt von Mensching, Hannover, 1883). Auch im katholischen Deutschland sind im 19. Jahrh. zahlreiche Anstalten aller Art entstanden. Besonders eifrig wirkte der Bischof Ketteler von Mainz für dieselben. Die zahlreichsten Wohlthätigkeitsanstalten hat wohl Italien. Hier zählte man 1867 im ganzen 17718 Armenanstalten aller Art mit einem Vermögen von 981 309 000 Frcs. und einem jährlichen Einkommen von 69 987 000 Frcs. Charakteristisch ist dabei, daß die Zahl der Anstalten, welche Besserung und Bewahrung zum Zwecke haben, auffallend gering ist verglichen mit der Zahl derer, die auf Versorgung von Armen durch Krankenpflege, Almosen u. s. w. abzielen. So zählt Piemont auf insgesamt 1825 Anstalten, 149 Hospitäler, 636 Stiftungen behufs Almosenausteilung, 131 Stiftungen zu Aussteuern, dagegen nur 2 Besserungsanstalten für verwahrloste Knaben und 1 Krippe, die Lombardei auf insgesamt 2902 Anstalten 209 Hospitäler, 312 Almosenstiftungen, 479 Stiftungen für Aussteuern, dagegen nur 4 Besserungsanstalten und 8 Krippen. Die staatliche Aufsicht über die Wohlthätigkeitsanstalten ist durch das Gesetz vom 3. August 1862 (legge delle opere pie) geregelt.

In Deutschland fehlt eine Statistik der Wohlthätigkeitsanstalten. Eine solche der Heilanstalten Preußens giebt das statistische Handbuch für den preußischen Staat II, 1893, S. 409. Danach gab es im genannten Jahre in Preußen 1441 allgemeine Heilanstalten mit 75224 Betten. Davon waren Staatsanstalten 91, Anstalten der Provinz-Verbände 16, der Bezirksverbände 8, der Kreise 83, der polit. Gemeinden 524, der relig. Gemeinden 176, der relig. Genossenschaften 183, des vaterl. Frauenvereins 24, milder Stiftungen 191, Knappschaftsanstalten 18, Fabrikarbeiteranstalten 17, private 110. Mindestens ebenso zahlreich wie die Heilanstalten sind die verschiedenartigen Pflegeanstalten. Eine Vorstellung von den Zahlen, die hier in Betracht kommen, giebt die auf 10 größere Städte Deutschlands bezügliche Statistik von 1889. Nach ihr gab es in denselben

Armenhäuser . . .	34	davon staatlich	1	städtisch	25	übrige	8
Altersversorgungshäuser	33	„	—	„	8	„	25

Siechenhäuser . . .	18	davon	staatlich	—	städtisch	12	übrige	6
Häuser für Obdachlose	16		„	—	„	13	„	3
Waisenhäuser . . .	34		„	1	„	13	„	20
Kinderpflegen . . .	9		„	—	„	9	„	—
Besserungsanstalten . .	9		„	1	„	4	„	4
Sonstige Pfleganstalten	2		„	—	„	1	„	1
Allgem. Heilanstalten .	168	öffentliche, fast ausnahmslos städtische						
Irrenanstalten . .	20		staatlich	6	städtisch	9	privat	5
Augenheilanstalten .	29		öffentliche	9	„	—	„	20
Entbindungsanstalten	11		„	11				

(Stat. Jahrb. deutsch. Städte II, S. 265 ff.).

Geradezu überraschend ist das Übergewicht, das die kommunalen Anstalten, sowohl über die staatlichen, wie über die kirchlichen und Stiftungsanstalten haben. Hier hat sich der reformatorische Gedanke völlig durchgesetzt. Die Bedeutung, die die Wohlthätigkeitsanstalten überhaupt für die Armenpflege haben, lehrt die Statistik über die öffentliche Armenpflege des Deutschen Reichs i. J. 1885 (Statistik des Deutschen Reichs, NF, XXIX, 1887); denn nach ihr wurden im genannten Jahr unterstützt

in geschlossener Pflege, d. h. in Anstalten	270 038	Personen,
in offener Pflege	616 533	„ ;

demnach wurde im Reiche fast der dritte Teil aller Unterstützten in Anstalten versorgt. Die Verhältniszahlen für die größeren Staaten sind folgende:

Preußen	geschlossene Pflege	165 562	offene Pflege	362 695
Bayern	„ „	13 267	„	72 831
Sachsen	„ „	20 146	„	33 044
Württemberg	„ „	12 718	„	25 077
Baden	„ „	9 856	„	29 652
Hessen	„ „	4 201	„	12 090
Elsaß-Lothringen	„ „	10 833	„	21 178.

Wie man sieht, ist das Verhältnis in den verschiedenen Staaten sehr verschieden. Noch größer ist die Verschiedenheit, wenn man lediglich die Städte in Betracht zieht; denn während 1885 in Köln 61,6% aller Unterstützten sich in geschlossener Pflege befand, war dies in Hamburg nur bei 16,7% der Fall (s. Statist. JB. der deutschen Städte I, 1890, S. 174). Sicher ist nach den gegebenen Zahlen, daß jetzt schon die Wohlthätigkeitsanstalt die feste Basis für die öffentliche Armenpflege ist. Man kann vermuten, daß sie das je länger je mehr sein wird. **(Uhlhorn †) Hauck.**

Wolfenbüttler Fragmente s. Fragmente Bd VI S. 136.

Wolff, Christian (gest. 1754) und die Wolffische Theologie. — Quellen: Gesamtausgabe fehlt. Die wichtigsten Werke sind in der biographischen Skizze genannt (Verzeichnis sämtlicher Schriften in Gottscheds Historischer Lobschrift, Beilagen S. 103 ff.). Die kleinen philosophischen Schriften in sechs Teilen 1736—40, gesammelt und teilweise ins Deutsche übersetzt von Hagen. Briefwechsel zwischen Leibniz und Wolff aus den Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Hannover herausgegeben von Gerhardt 1860 (dazu Bodemann, Der Briefwechsel des G. W. Leibniz in der Kgl. Bibliothek zu Hannover 1880, S. 391—95). Briefe von Chr. Wolff aus den Jahren 1719—53, ed. von der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg als Beitrag zu deren Geschichte, 1860. — Litteratur. 1. Allgemeines: Die kultur- und litteraturgeschichtlichen Werke über das 18. Jahrh. von B. Bauer (I, 237 ff.), K. Biedermann (II, 394 ff. 429 ff.), Hettner (III, 1. Abt.[4] 199—248); Lamprechts Deutsche Geschichte (VII, 128 ff., VIII, 305 ff.); Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz 1873; K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie III[4], 1902, S. 627—38; Windelband, Ueberweg-Heinze (Litteraturangaben!), Erdmann, Falckenberg, Vorländer; die Geschichten der Psychologie von Sommer und Dessoir; Harnacks Geschichte der kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften 1900 u. a. Für die verschiedenen Wolffianer vgl. die gelehrten-geschichtlichen Sammelwerke wie die AdB, Schlichtegrolls Nekrolog, Strodtmanns Neues gelehrtes Europa, Mosers Beitrag zu einem Lexiko der jetzt lebenden Theologen, Strieders Grundlage zu einer hessischen Gelehrten- und Schriftstellergeschichte, Meusels Lexikon der vom Jahr 1750—1800 verstorbenen teutschen Schriftsteller, die Universitätsgeschichten, Leichenreden u. s. w. Theologisches: Geschichte der prot. Theologie und Dogmatik von G. Frank (II, 384 ff.), Gaß (II, 160 ff.), Dorner (687 ff.), Pfleiderer (Geschichte der Religionsphilosophie seit Spinoza); von Troeltsch besonders der Aufsatz über Religionswissenschaft und Theologie des 18. Jahrhunderts, Preuß. Jahrb. Oktober 1903, sowie oben die Artikel über Aufklärung und Idealis-

mus; Tholuck, Geschichte des Rationalismus I, 119ff.; Luthardt, Geschichte der christlichen Ethik II, 220f., 371ff. — 2. Spezielles: a) Zur Biographie: Wolffs eigne Bemerkungen dazu herausgegeben von Wuttke unter dem irreführenden Titel „Chr. Wolffs Lebensbeschreibung" 1841; Baumeister, Vita, fata et scripta Wolffii philosophi 1739; Gottsched, Historische Lobschrift des Freiherrn von Wolff 1755; Büsching, Beiträge zu der Lebensgeschichte gelehrter Männer 1783, I, 1, S. 1—138; Schrader, Geschichte der Friedrichs-Universität zu Halle 1894, I, 168ff.; E. Zeller, Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts I, 1865, 108ff.; Cäsar, Chr. Wolff in Marburg, 1879. b) Aeltere, als Stoffsammlungen unentbehrliche Werke: Ludovici, Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie (3 Bde, 1737f.), Sammlung und Auszüge der sämtlichen Streitschriften wegen der Wolffischen Philosophie (2 Bde, 1737f.), Neueste Merkwürdigkeiten der Leibniz-Wolffischen Weltweisheit (1738); Hartmann, Historie der Leibniz-Wolffischen Philosophie (1737); Schröckh, Christliche Kirchengeschichte seit der Reformation VI, 100ff., VIII, 26ff.; Schlegel, Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts (Forts. Mosheims), 2. Bd 1. Abt. S. 99ff. c) Neueres: Zart, Einfluß der englischen Philosophen seit Bacon auf die deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts 1881, S. 17—30; Arnsperger, Chr. Wolffs Verhältnis zu Leibniz, 1897; Heilemann, Die Gotteslehre des Chr. Wolff, 1907; Danzel, Gottsched und seine Zeit, 1848; B. Erdmann, M. Knutzen und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der Wolffischen Schule und insbesondere zur Entwickelungsgeschichte Kants, 1876; Weber, Die Philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie, 1907; Reinhard, Die Prinzipienlehre der lutherischen Dogmatik von 1700—1750, 1906; Willareth, Die Lehre vom Uebel bei Leibniz und seiner Schule in Deutschland und bei Kant, 1898; Seitz, Die Freiheitslehre der lutherischen Kirche in ihrer Beziehung zum Leibniz-Wolffschen Determinismus (Philos. Jahrbuch XI. Bd 1898, S. 147ff. 285ff. Katholisch!).

Während die katholische Bildung Frankreichs wie die protestantische Englands und Hollands einen mächtigen Aufschwung erlebte, war die deutsche im 17. Jahrhundert einer tiefen Ohnmacht verfallen. Wirtschaftlicher und sittlicher Rückgang herrschte überall. Weder die protestantischen Kirchen noch die Wissenschaft erwiesen sich kräftig genug, den traurigen Zustand zu überwinden. Beide waren in einer fruchtlosen Neuscholastik befangen, die nur mühsam das Erbe der Väter bewahrte. Da erhob sich von zwei Seiten her der Versuch einer Fortbildung. Die besten Kräfte der evangelischen Kirchen sammelten sich, vielfach im Kampfe wider das konfessionelle Kirchentum, dafür aber verstärkt durch wechselseitige Berührung sowie durch den Einfluß der still fortwirkenden täuferischen Reste und der außerdeutschen Entwickelung des Protestantismus, in der pietistischen Bewegung zu einem gewaltigen Vorstoß. Verinnerlichung, Enthusiasmierung und Individualisierung der Religion, Betonung des Gefühls und des sittlichen Willens, mehr Verwirklichung des allgemeinen Priestertums, religiöse Aktivität, Sammlung um die Bibel, Ansätze zu einer neuen mehr evangelischen Theologie, das waren die wichtigsten Fortschritte, die der Pietismus trotz seines besonders auf ethischem Gebiete hervortretenden reaktionären Einschlags dem deutschen Christentum brachte. Die andere Linie der Fortbildung, die Aufklärung, die gerade ethisch, wissenschaftlich und kulturell vorwärts strebte, aber durch ihre positive Wertung der Welt die Religion auch direkt bereichern konnte, offenbart sich mit einem plötzlichen Vorstoß in der Persönlichkeit und Wirksamkeit des genialen Leibniz. In ihm erweist die deutsche Bildung sich zum ersten Male wieder fähig, die höchsten wissenschaftlichen Ergebnisse der außerdeutschen und außerlutherischen Entwickelung zu übernehmen, und so einen neuen Anfang für die deutsche Geistesgeschichte zu schaffen. Noch war freilich die deutsche Bildung im allgemeinen zu niedrig und eng, um seine Gedanken zu verstehen und weiterzubilden. Es fragte sich, ob Männer aufstehen würden, die sie der innerdeutschen Entwickelung organisch einfügen könnten. Die Antwort auf diese, für die Zukunft des Christentums, ja des geistigen Lebens in Deutschland entscheidende Frage gab am besten Wolff.

1. Sein Leben. Geboren wurde Christian Wolff (zuweilen schreibt er Wolf) am 24. Januar 1679 in Breslau. Der Vater erzog ihn sorgfältig zu Frömmigkeit und Wissenseifer. Auf dem Gymnasium erhielt er durch mehrere Lehrer, vor allem durch den Religionslehrer Neumann eine gute Kenntnis der Dogmatik und starke Anregung zu philosophischen Studien. Der in Breslau naheliegende Vergleich zwischen Luthertum und Katholicismus weckte in ihm früh das Streben, durch Auffindung einer zuverlässigen Methode den Dogmen unumstößliche Gewißheit zu verleihen. 1699 ging er nach Jena, um Theologie zu studieren. Da er aber theologisch wenig Neues zu lernen fand, warf er sich desto eifriger auf die Mathematik, die ihm wegen der Sicherheit ihrer Methode vorbildlich für alle Wissenschaften erschien. In der Philosophie wurde ihm zunächst besonders die Medicina mentis Tschirnhausens (1687; gest. 1708; über ihn

vgl. Kunze im Neuen Lausitzer Magazin von 1866, Bd 43; Verweyen, Tschirnhaus als Philosoph 1906) zur Führerin. Ohne den Gedanken an eine theologische Laufbahn ganz aufzugeben — er predigte mehrfach, zuletzt in Leipzig 1706, dank seinen klaren Auslegungen, Dispositionen und Definitionen mit großem Erfolg, und erwog nochmals 1709 den Plan eines theologischen Lehramts in Helmstedt — unterzog er sich 1702 in Leipzig der Magisterprüfung, studierte dann noch ein Jahr in Jena Philosophie und habilitierte sich 1703 in Leipzig mit der Schrift „De philosophia practica universali methodo mathematica conscripta". Sie brachte ihm nicht nur die Mitarbeit an den wichtigen Acta eruditorum, sondern auch seit 1704 einen förderlichen Briefwechsel mit Leibniz ein. Obwohl nun dieser den jungen Philosophen zur fachmäßigen Vertiefung in die Mathematik hinlenken wollte, las Wolff mit Vorliebe auch über Philosophie und suchte vor allem ein geschlossenes System der Wissenschaften zu schmieden. Als er 1706 nach Gießen und Halle berufen wurde, zog er Halle vor und begann hier Anfang 1707 seine Vorlesungen über Mathematik, seit 1709 auch über Physik, dann allmählich über die andern Zweige der Philosophie. Sein Lehrerfolg war außerordentlich und wurde bald durch den Eindruck seiner Schriften ergänzt. Von den zahlreichen Abhandlungen und Büchern seiner ersten Halleschen Periode (1707—23; Gottsched zählt hier etwa 67 auf) sind als besonders wichtig zu nennen: 1707 Methodus demonstrandi veritatem religionis christianae, 1712 Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit (seine Logik), 1718 Ratio praelectionum Wolfianarum in Mathesin et philosophiam universam, 1719 Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch von allen Dingen überhaupt, (auf dem Titel 1720; Erläuterungen dazu 1724 und 27. ⁹1741!), 1720 Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen zu Beförderung ihrer Glückseligkeit (jenes seine Metaphysik, dieses seine Ethik), 1721 Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen zur Beförderung der Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts (seine Staatslehre), 1723 Vernünftige Gedanken von den Wirkungen der Natur, I. und II. Teil (III. Teil 1725; seine Kosmographie), Vernünftige Gedanken von den Absichten der natürlichen Dinge (1724; seine Teleologie). Inzwischen hatte sein Ruhm sich über Deutschland und das gebildete Europa verbreitet; Wittenberg, Weimar, Marburg, Wien, Petersburg, London, Paris zeichneten ihn durch Berufungen oder Ernennungen aus; König und Regierung erwiesen ihm Wohlwollen. Auch gelehrte Schüler sammelten sich bereits um seine Philosophie. Allein in Halle selbst stellten sich ihm die Pietisten und Thomasius, der ältere, anders geartete Aufklärer, feindlich gegenüber. Nach einigen unangenehmen Reibungen führte die Rede De Sinarum philosophia practica, die Wolff 1721 bei der Übergabe seines Prorektorats an den Pietisten Lange hielt, zum vollen Bruch. Man fand darin eine schlimme Verherrlichung der Konfuzianischen Moral und schloß daraus, daß Wolff die Entbehrlichkeit der christlichen Offenbarung für die menschliche Glückseligkeit lehre (vgl. den Druck von 1726). Die Beschwerde der theologischen und eines Teils der philosophischen Fakultät bei der Regierung erzielte zwar nur eine Mahnung zum Frieden; aber Wolff selbst rief nunmehr, erbittert durch die Angriffe seines ehemaligen Schülers Strähler, gegen akademische Sitte die Entscheidung der Regierung an. Die Pietisten jedoch gewannen das Ohr des Königs; man legte ihm nahe, daß der Determinismus Wolffs jeden Deserteur als bloßes Opfer des Verhängnisses straffrei machen werde. Ohne Anhörung der Minister verfügte der König am 8. November 1723 die Absetzung Wolffs; binnen 48 Stunden solle er bei Strafe des Stranges die königlichen Länder verlassen; sein Schüler Thümmig in Halle wurde durch Langes Sohn ersetzt und 1725 G. Fischer in Königsberg verbannt. Atheistische Bücher und akademische Behandlung Wolffscher Schriften wurden 1727 mit Karrenstrafe bedroht. Wolff wies stolz alle Vermittelungsvorschläge zurück und nahm den bereits vorher empfangenen Ruf nach Marburg an. Die Halleschen Theologen erschraken über die unerwartete Härte des königlichen Urteils, begrüßten es aber zugleich als eine göttliche Fügung.

In Marburg erlebte Wolff 1723—40 die glänzendste und glücklichste Periode seiner Wirksamkeit. Während der Kampf um seine Philosophie heftig entbrannte, gewann er beständig an philosophischen Anhängern und studentischem Zulauf und erntete immer reichere Ehren. Die Schriften dieser Zeit (Gottsched nennt ca. 36) stehen an Bedeutung hinter den früheren zurück. Sie boten sachlich nichts Neues, sondern breiteten nur in dicken lateinischen Bänden und weitschweifiger Sprache sein System in den gelehrten

Kreisen auch außerhalb Deutschlands aus: Phil. rationalis s. Logica 1728, Phil. prima s. Ontologia 1729, Psychologia empirica 1732, Psych. rationalis 1734, Theologia naturalis 1736 f., Cosmologia generalis 1731, Phil. practica universalis 1738 f., alle natürlich methodo scientifica pertractatae. Inzwischen besserte sich die Lage in Preußen. Propst Reinbeck in Berlin wirkte für ihn, der König änderte allmählich seine Meinung, befahl den Kandidaten das Studium seiner Schriften und hätte ihn schon 1733 gern nach Preußen zurückberufen. Er starb während neuer Verhandlungen. Erst Friedrich II., der Wolff schon 1736 als den größten Philosophen der Gegenwart bezeichnet hatte, brachte den Entschluß zur Ausführung. Da Wolff eine Stellung in der Berliner Akademie verschmähte, wurde er als Geheimer Rat und Vizekanzler mit ungewöhnlichem Gehalt nach Halle berufen. Ende 1740 hielt er seinen fast fürstlichen Einzug und söhnte sich persönlich mit J. Lange aus. Voll von Hoffnungen — er fühlte sich als professor generis humani — erlebte er jedoch eine arge Enttäuschung. Da er wieder nur seine längst bekannte Philosophie vortragen konnte, verlor er alle Zugkraft an jüngere Schüler, z. B. die beiden Baumgarten, die wenigstens neue Anwendungen gaben. Er hielt sich schadlos durch Werke von solcher Breite, daß selbst sein Gönner Friedrich II. zur Kürze mahnte. Zu nennen sind besonders das achtbändige Jus naturae methodo scientifica pertractatum, die Philosophia moralis und Oeconomica. Äußere Ehren wurden ihm noch viel zu teil, z. B. 1745 die Würde des Reichsfreiherrn. Doch seine Verstimmung blieb. Er starb 1754, als der Charakter des deutschen Geisteslebens sich bereits stark zu ändern begonnen hatte. Im Vergleich mit den Helden des jungen Geschlechts, einem Lessing, Klopstock und bald auch Kant, war er nach der ganzen Anlage seiner Persönlichkeit das Gestirn einer untergehenden, auf tiefere Stufen der geistigen Schichtung herabsinkenden Welt. Universal gebildet und sittlich-religiös fest gegründet, aber zugleich in einen engen Zuschnitt des geistigen Lebens gespannt, trivial, pedantisch, ohne griechische oder französische Feinheit, war er einerseits ein typischer Vertreter seiner Zeit, erhob sich aber anderseits durch die Klarheit seines Denkens und durch das energische Streben nach einheitlicher Zusammenfassung alles Wissens über sie und wurde so ihr Lehrer. Was man von seiner eitlen Einbildung sagt, ist teils übertrieben teils eine natürliche Wirkung der außergewöhnlichen Ehren, die er genoß.

2. Seine Philosophie. Wolff war kein großer schaffender Geist, aber der Philosoph, in dem die wissenschaftlichen Bestrebungen der Zeit sich sammelten und verbunden auf die Zukunft wirkten. Er wollte durch Übertragung der mathematisch-syllogistischen Methode allen Wissenschaften gleiche formale Sicherheit geben und so ein allgemeines System des menschlichen Wissens ermöglichen. Damit führte er das Streben der altprotestantischen Scholastik auf einen neuen, natürlich-rationalen Boden hinüber und erhob die Philosophie zur methoden- und aufgabensetzenden Herrscherin des wissenschaftlichen Betriebs. Was schon Erhard Weigel in Jena seit 1653 versucht, was Pufendorf gelegentlich gewünscht (vgl. Schröckh, Kirchengeschichte 7. Bd 564), was Neumann, der Lehrer Wolffs, gefordert (vgl. Guhrauer, Leben und Verdienste K. Neumanns, Schlesische Provinzialblätter 1863; Grätzer, E. Halley und K. Neumann, Breslau 1883) und Tschirnhausen angebahnt hatte, das verwirklichte Wolff. Daraus ergiebt sich seine eigentümliche Stellung zu Leibniz. Es ist ungerecht, ihn schlechtweg als dessen verwässernden und systematisierenden Popularisator aufzufassen. Allerdings hat er die Tiefen der Leibnizschen Metaphysik nicht verstanden. Aber er konnte sie auch nicht völlig verstehen, weil ihm wichtige Schriften von Leibniz zur Zeit seines Werdens unbekannt waren. Und er strebte nicht, sie zu verstehen, weil er ihrer für sein System nicht bedurfte. Er verfuhr durchaus eklektisch und entnahm jedem Philosophen lediglich die Gedanken, die seinem Gesamtgebäude dienten. Vor allem knüpfte er vielfach direkt an die Engländer an, die er trefflich kannte. Leibniz schuf, um die Lücken und scheinbaren Widersprüche des Welterkennens zu erklären, hinter der wirklichen Welt sein geniales Monadengebäude, zusammengehalten durch die prästabilierte Harmonie und durch die auf Allbeseelung hinzielende Gleichartigkeit der Monaden. Wolff bedurfte für seine flachere Auffassung der Welt solcher metaphysischen Hintergründe nirgend. Ihm genügte zur einheitlichen Verknüpfung der Wissensgebiete und zur Ausgleichung der Gegensätze die demonstrativische, syllogistische Methode, die mit der Herstellung der logischen Denkbarkeit auch die Wirklichkeit selbst widerspruchslos zu machen schien. Wohl aber konnte er der Monadologie den Gedanken entnehmen, daß alles aus einfachen Wesen mit einer besonderen Kraft zusammengesetzt sei, von denen freilich — ganz anders als bei Leibniz — nur die des Bewußtseins fähigen Seelen eigentliche Vorstellungskraft besitzen; ferner konnte er den Ge-

danken der prästabilierten Harmonie wenigstens für das schwierige Verhältnis von Leib und Seele brauchen, das bei Leibniz nur ein besonders deutliches Beispiel des allgemeinen Grundsatzes gebildet hatte. Den bei Leibniz überwundenen Dualismus von Leib und Seele behielt er bei und machte ihn zu einem festen Bestandteil der deutschen Bildung, bis die Auferstehung des echten Leibniz (seit ca. 1765) ihn allmählich verdrängte. So konnte er mit einem gewissen Recht an Manteuffel schreiben: das System des Leibniz fängt erst da an, wo meines aufhört.

Die Philosophie ist ihm die Wissenschaft des Denkbaren oder Möglichen, das ohne weiteres als der Kern des Wirklichen erscheint. Durch deutliche Begriffe, Deduktionen, methodische Beweise soll sie sicher und nützlich zur Glückseligkeit der Menschen werden. Auf dem Verhältnis des oberen, vernünftigen und des unteren, sinnlichen Seelenvermögens erbaut sich der Unterschied der rationalen und empirischen Erkenntnis. Diese wird zwar weit höher als bisher gewertet; denn sie giebt jener den Stoff. Aber da sie verworren bleibt, führt sie doch nicht zu den eigentlichen Höhen der Erkenntnis. Die sachliche Ordnung der Wissenschaften gründet sich wiederum auf die Psychologie, auf die Unterscheidung des Erkennens und Begehrens. Auf der einen Seite steht die theoretische, auf der anderen die praktische Philosophie, für die Leibniz keine Anregungen bot. Aus der Kreuzung der beiden Gesichtspunkte ergiebt sich nun das System. Die Logik leitet als eine Art Propädeutik das Ganze ein. Dann folgen: 1. a) die rationalen theoretischen Wissenschaften (Metaphysik): Ontologie (erste Philosophie), sodann nach den drei Hauptobjekten Welt, Seele und Gott geordnet, Kosmologie, rationale Psychologie, natürliche Theologie. Die rationalen praktischen Wissenschaften 1. b) beginnen mit allgemeiner praktischer Philosophie und Naturrecht und betrachten dann gut aristotelisch den Menschen nacheinander als Einzelwesen (Ethik), Bürger (Politik), Familienglied (Ökonomik). Weniger ausgeführt sind die empirischen Wissenschaften: 2. a) empirisch-theoretische (empirische Psychologie, Teleologie = empirische Theologie, dogmatische Physik), b) empirisch-praktische (Technologie, Experimentalphysik). Bezeichnenderweise fehlt in dem System die Ästhetik.

Am wichtigsten für die Theologie ist die Betonung der natürlichen Religion. Wolff gab ihr einen festen Platz im philosophischen System und damit den Nimbus unangreifbarer Sicherheit. Er schied sie zwar streng von der Offenbarungserkenntnis und enthielt sich fast ganz der Übergriffe in das dogmatische Gebiet; aber er begründete gerade die allgemeinen religiösen Wahrheiten auf sie, die durch den Naturalismus angefochten schienen, führte sie so in das Vordertreffen der geistigen Kämpfe und sammelte auf sie das religiöse und theologische Interesse, das bisher wesentlich der Offenbarung gegolten hatte. Aber auch direkte religiöse Wirkungen leitete er von ihr ab: Festigkeit der Ueberzeugung, gute Vorsätze, Abscheu vor der Sünde, Freude an Gott und seinen Werken, Hoffnung auf seine Hilfe und Vorsehung — wiederum eine Bereicherung der natürlichen Religion auf Kosten der Offenbarung und eine Stärkung des Vertrauens auf die religiöse Kraft des natürlichen Menschen. Im einzelnen sei folgendes erwähnt. Wolff bevorzugt unter den Gottesbeweisen den kosmologischen, der ihm am praktischsten und sichersten scheint. Er geht a contingentia mundi aus. Da Welt und Mensch zufällig sind, müssen sie ihren zureichenden Grund außer sich haben; in einem Wesen, das den zureichenden Grund seines Daseins in sich selbst trägt, in Gott. Der ontologische, ergänzende Beweis schlägt den entgegengesetzten Gang ein. Gott als ens perfectissimum besitzt alle Vollkommenheiten, demnach auch die Notwendigkeit des Daseins, die Existenz aus eigner Kraft; er ist der Quell aller weiteren Existenzen. Daraus ergeben sich auch die Eigenschaften Gottes: Ewigkeit, Einfachheit, Inbegriff aller wirklichen Realitäten, lebendige, stets wirkende Kraft u. s. w. Wenn weiter gezeigt wird, wie Gott als das vollkommene Wesen alle möglichen Welten durch rationale Anschauung deutlich erkennt und die beste darunter — das ist die wirkliche für Wolffs optimistische Stimmung trotz des dreifachen (metaphysischen, physischen und moralischen) Übels — will, so erinnert das unmittelbar an Leibniz. Gottes Macht reicht an sich weiter als sein Wille, wird aber immer nur durch einen besonderen Grund in Wirksamkeit versetzt. Demnach stehen Macht und Wille einander äußerlich gegenüber: es bleibt ein Bereich der Macht außer dem des in der Weltordnung verwirklichten Willens.

Hier ist der Punkt, wo die Verbindung mit der geschichtlichen Religion, d. h. im Verständnis der Zeit mit Wunder und Lehroffenbarung, einsetzen kann. So sehr auch die innere Tendenz von Wolffs Philosophie Wunder und Offenbarung entwertet, er selbst erkennt beide durchaus an, sofern sie bestimmte, in den Voraussetzungen des Systems liegende Bedingungen erfüllen. Da Gott nichts Überflüssiges thut, kann die Offenbarung

nur notwendige, sonst unerkennbare Dinge, Mysterien, umfassen; sie darf keine inneren Widersprüche enthalten, noch den Eigenschaften Gottes, der Vernunft oder Erfahrung widersprechen. Wunder sind Veränderungen, die nach der Natur der betroffenen Körper nicht unmöglich sind, aber der natürlichen Ursache, des zureichenden Grundes entbehren. Da sie stark in die Ordnung der Welt eingreifen, bedient Gott sich ihrer nur aus besonderen Gründen, z. B. zum Zweck der Offenbarung. Das Gebiet des Wunders und der Offenbarung wird durch solche Bestimmungen möglichst eingeschränkt. Das eigentlich Feste, woran sie gemessen werden, ist die Vernunftwahrheit; sie sind nicht mehr Ausgangspunkt oder Maßstab des Urteils, sondern müssen sich ihrerseits heterogenen Regeln fügen. Eine folgenreiche Umkehrung des bisher üblichen Verfahrens: das Bild der transcendenten Welt, das bisher für das eigentliche sichere gegolten hatte, verlor nun seinen Nimbus, die empirische Welt gewann die Rolle der sicheren Grundlage auch für die Beurteilung der transcendenten. Die Absolutierung der natürlichen Vernunft wendet sich auch gegen die Geschichte: durch Unterscheidung der veritates aeternae von den geschichtlichen veritates contingentes bahnt Wolff die Anschauung an, die Lessing auf den klassischen Ausdruck gebracht hat; doch bleibt sein konservativer Sinn dem Interesse an historischer Kritik vollkommen fern. Noch mehr Aufsehen erregte zunächst ein anderer Punkt im Verhältnis Gottes zur Welt, der Determinismus. Während die Orthodoxie den Gottesbegriff dank aristotelischer Einwirkung immer weltferner, deistischer gefaßt hatte, ließ Wolff wie Leibniz das Weltgeschehen deutlich als Wirkung von Gottes Intellekt, Macht und Willen erscheinen, durchleuchtete er die Weltordnung mit dem Gedanken an Gottes Thätigkeit. Das zog ihm den Vorwurf des Atheismus und Spinozismus zu, obwohl er Spinoza bekämpfte. Eine wirkliche Gleichsetzung von Gottes Wirksamkeit und Weltgeschehen lag ihm so fern, daß er meist die Brücke der äußeren Zweckbestimmung braucht, um beides zu verbinden. Überall stellt er göttliche Absichten fest, gern orientiert am Nutzen für Menschen und Tiere; er nimmt dabei den späteren Aufklärern eine Reihe teleologischer Trivialitäten vorweg: Zweck der Sterne ist Erleuchtung der Nacht, Zweck der Nacht erquickender Schlaf, Fisch- und Vogelfang.

In der Psychologie bestimmt Wolff die Seele als einfache, daher durch Schöpfung entstandene Substanz. Alle Seelen sind mit der Welt geschaffen und leben bis zum Geburtsprozeß bewußtlos in den Samentierchen; während die Tierseelen untergehen, bleiben die menschlichen unsterblich. Die Verbindung mit dem Leibe ist äußerlich gedacht. Die leiblichen und seelischen Vorgänge sind an sich unabhängig voneinander; ihre Zusammenstimmung beruht nicht wie nach den Occasionalisten auf stetem Wunder, sondern auf der prästabilierten Harmonie, die Leib und Seele stets parallel, daher scheinbar in innerer Verbindung thätig sein läßt. Unter den beiden Hauptthätigkeiten der Seele steht die intellektuelle voran; das Wollen ist vom Erkennen und Wissen durchaus abhängig. Endlich in der praktischen Philosophie kommt wesentlich die Ethik in Betracht. Wolff löst sie von der Religion und begründet sie auf die Vernunft. Wie Grotius meint er, daß die moralischen Regeln Geltung haben auch abgesehen von Gott. Das Gute ist an sich gut, nicht erst durch Gottes Willen, verpflichtet also auch Nichtchristen, z. B. Chinesen und Atheisten. Als Ziel des moralischen Handelns faßt er nicht wie die Engländer die Glückseligkeit sondern die Vollkommenheit; jene verbindet sich selbstverständlich damit, denn sie ist die Billigung des Gewissens (= der Vernunft). Da das Vollkommene zugleich das Nützliche sein muß, so tritt auch das Nützlichkeitsprinzip hinzu, freilich nur als dienendes Moment. Eine gesund bürgerliche Moral giebt dem Ganzen seinen Charakter. Historisches Verständnis für die Gemeinschaftsbildung und religiös-sittliches für die Bedeutung der Gemeinschaft fehlen natürlich; alle Gemeinschaft wird auf Verträge der Einzelnen gegründet.

Sein System ist also, obwohl es die empirischen Wissenschaften einbezieht, durchaus rationalistisch. Seine Religionsphilosophie dient zwar der Verbreiterung des religiösen Lebens durch ihre Wertung der Welt und des natürlichen Menschen, aber sie verkennt kraft ihres schrankenlosen Intellektualismus und Optimismus gerade die Tiefen der Religion: den Erlebnischarakter, die Bedeutung der Sünde und Gnade.

3. Der Kampf um seine Philosophie. Der Erfolg der Wolffischen Philosophie ist der Beweis dafür, daß sie das Streben der Zeit siegreich zusammenfaßte und befriedigte, und zwar in einer Höhenlage, die auch weiteren gebildeten Kreisen das Verständnis ermöglichte. Ein starkes popularisierendes und pädagogisches Talent vermehrte die Wirkung; ebenso die Thatsache, daß er in seinen Vorlesungen wie in den wichtigsten Schriften, dem Vorbilde des Thomasius folgend, deutsch sprach. Er wurde der zweite Lehrer Deutsch-

lands und gewann als solcher Anerkennung auch im Ausland. Die Nachwirkung davon sehen wir noch heute in einer Reihe von philosophischen Ausdrücken, die er geschaffen, verdeutscht oder im allgemeinen Gebrauch durchgesetzt hat (Verzeichnis bei Ludovici, Ausführlicher Entwurf II, 233 ff.). Die Übertreibungen der Methode, die pedantische Durchdenkung auch der kleinsten Lebensverrichtung, die kleinbürgerlich-philisterhafte Art der Lebensauffassung, die breite Eintönigkeit der Schreibweise störte noch wenig; die Begeisterung der denkenden Zeitgenossen war außerordentlich. Wolffs Philosophie wurde für mehrere Generationen die Philosophie der Zeit. Was Gottsched 1734 in der Vorrede zu seinen „Ersten Gründen der Weltweisheit" schrieb, das galt für eine ganze Generation: „Hier ging mirs nun wie einem, der aus einem wilden Meere widerwärtiger Meinungen in einen sicheren Hafen einläuft und nach vielem Wallen und Schweben endlich auf festes Land zu stehen kommt". Friedrich Nicolai behauptete sogar, erst durch Wolffs Schriften feste moralische Prinzipien und ernstes Nachdenken über sich selbst gewonnen zu haben. Die Wolffsche Philosophie vor allem war es, die der deutschen Aufklärung ihre wissenschaftliche Selbstständigkeit gab. Während der Pietismus in seinen Nachwirkungen den religiös-moralischen Charakter bestimmte, bot sie das wissenschaftliche und philosophische Gedankengerüst sowie die formale Schulung zur Verteidigung des geistigen Besitzes gegenüber der deistischen und naturalistischen Überflutung, die von England und Frankreich aus drohte. Noch Kant, der zunächst ganz in ihrer Überlieferung stand, hat es ihr in der Vorrede zur 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft (von 1787) nachgerühmt, daß sie den Geist der Gründlichkeit in Deutschland geschaffen habe.

Unter den ersten Schülern Wolffs war jener Tümmig, der 1723 ebenfalls sein Lehramt verlor und in Kassel eine Stellung erhielt (gest. schon 1728). In dem entfernten Königsberg wurden seine Gedanken bereits vor 1719 durch junge Dozenten vertreten: trotz der Vertreibung Fischers (1725) und der Flucht Gottscheds (1724) starben sie nicht aus. In Leipzig lehrte seit 1724 Gottsched Wolffische Philosophie; in Tübingen Bilfinger seit 1719 (Kapff, Bilfinger als Philosoph. Württ. Vierteljahrsh. f. Landesgesch. 1905, NF 14, 279 ff.), freilich noch viel angefeindet. Man wiederholte nicht nur die Grundsätze des Meisters in Vorlesungen und Kompendien, sondern wandte sie noch genauer auf die einzelnen Gebiete an. Über die Theologie vgl. Nr. 4. In der Jurisprudenz, in der Philologie, ja in der Medizin erhoben sich alsbald Gelehrte, die ihrer Wissenschaft nach Wolffs „scientifischer" Methode eine größere Geschlossenheit und Sicherheit der Erkenntnis zu geben versuchten. Träger des deutschen Geisteslebens wie Gottsched vermittelten seinen Einfluß auch auf weitere Kreise von Gebildeten. Sogar das weibliche Geschlecht wurde hineingezogen; Formey (Sekretär und seit 1788 Direktor der philosophischen Klasse der Berliner Akademie, gest. 1797) schrieb ein populäres Handbuch „La belle Wolffienne", 6 Bde, 1741—53. So zählt denn Ludovici, der sammeleifrige Leipziger Herold seines Meisters (vgl. oben seine drei Schriften), 1737 bereits 107 litterarische Vertreter auf. Bei dieser Verbreitung ging es nicht ganz ohne Wandlungen ab; sie sind bisher am deutlichsten in der Philosophie des Königsberger Knutzen (gest. 1751) durch Erdmann aufgewiesen worden. Die Hypothese der prästabilierten Harmonie z. B. erlitt weitere Abschwächung. Hatte schon Wolff sie nur zaghaft für das Verhältnis von Leib und Seele übernommen, für das der übrigen Monaden aber trotz Leibniz den influxus physicus behauptet, so befreundeten seine Schüler sich in wachsendem Maße auch für das Verhältnis von Leib und Seele mit diesem. Gegen das Ende von Wolffs Leben hatte der influxus physicus auch hier über die prästabilierte Harmonie gesiegt. Andere griffen in höherem Grade auf Leibniz selbst zurück. Besonders Bilfinger (gest. 1750) verschmolz die Gedanken beider so eng, daß sich dadurch (wohl zuerst bei Gegnern) zum Ärger Wolffs das nur halb richtige Stichwort herausbildete „Leibniz-Wolffische Philosophie". Wie groß die Begeisterung bei der Jugend war, zeigt jener durch einen Jenenser Jünger Wolffs (Carpov) gebildete Hauslehrer, der 1734 dem kleinen Pütter Hefte mit dem Anfang diktierte: omne possibile est ens; quidquid contradictionem non involvit, est possibile (Pütter, Selbstbiographie 17). Ja man ging in der spieligen Art der Zeit zu Thaten über. Der als Staatsmann bekannte Graf Manteuffel (vgl. Droysen, Geschichte der preußischen Politik IV, 1870, S. 7 ff.) gründete 1736 mit seinem theologischen Freunde Reinbeck (s. unten) die Societas Aletophilorum, die Zweiggesellschaften in Leipzig, Weißenfels, Stettin u. a. erhielt; das Diplom des Vereins trug die Namen Leibniz und Wolff, das Motto hieß Sapere aude, als Hauptregel galt: nichts für wahr zu halten ohne zureichenden Grund. — Unter den fachphilosophischen Schülern Wolffs bedarf einer besonderen Erwähnung Alexander G. Baumgarten (gest. 1762), weil er das System an

einem wichtigen Punkte ergänzt und dadurch der weiteren Entwickelung vorgearbeitet hat. Wolff hatte wie Leibniz die niedere sinnliche und die höhere, intellektuelle Erkenntnis geschieden, aber in seiner Logik nur diese dargestellt. Baumgarten behandelte nun in den **Aesthetica** (I, 1750, II, 1758) die Lehre vom sinnlichen, verworrenen Erkennen als Ästhetik; da dies Erkennen, auf das Vollkommene gerichtet, den Genuß der Schönheit vermittelt, wird die Ästhetik zugleich die Lehre vom Schönen. Darin lag noch eine arge Einseitigkeit, aber es war doch seit Aristoteles und den Neuplatonikern die erste gründliche Behandlung des Gebiets. Die Thatsache, daß sie von einem Schüler Wolffs ausging, verpflanzte dessen Einfluß auch in diese für die allgemeine Bildung besonders wichtige neue Wissenschaft (Meier, Sulzer).

Natürlich gewann die Philosophie Wolffs nicht kampflos den Sieg. Bis 1740 hat sie etwa 70 litterarische G e g n e r erlebt. Innerhalb des heranwachsenden Geschlechts von Fachphilosophen zählte sie freilich deren wenige. Zu nennen ist außer dem eklektischen Raisonneur Thomasius (gest. 1728) besonders Rüdiger (gest. 1731), der abwechselnd in Halle und Leipzig als Arzt und Philosoph wirkte. Gegenüber der Anwendung der mathematischen Methode in der Philosophie knüpfte er lieber an die Erfahrungswissenschaften an; die Seele hielt er für ein ausgedehntes Wesen, den Vorstellungen und Ideen gab er sinnlichen Ursprung; zu seinen Schülern gehörte vor allem der merkwürdige Crusius (gest. 1775). Das Bedürfnis nach neuen philosophischen Wegen, nach fortbauender Ueberwindung Wolffs spiegelt Lambert (gest. 1777), ein Vorläufer Kants. Eine bessere Psychologie bahnte vorzüglich Tetens an (gest. 1805). Von der Mathematik und Mechanik aus bestritt Euler (gest. 1783) Wolffs Einfluß.

Ärger aber war die Feindschaft der T h e o l o g e n, die teilweise zugleich Philosophie lehrten. Orthodoxe wie Pietisten mußten einen Feind in Wolff erkennen. Die Orthodoxen hatten zwar ebenfalls Theologie und Philosophie intellektualistisch verbunden, aber so, daß diese jener diente; die selbständig gewordene, auf Vernunft und Wissenschaft begründete Philosophie schien ihnen nicht nur wider die Herrschaft der Theologie, sondern zugleich wider Religion und Offenbarung. Die Pietisten ärgerten sich bei den Wolffianern wie bei den Orthodoxen am Intellektualismus — sie hielten sich lieber an die Erfahrungswissenschaften —, überdies mit den Orthodoxen an der Selbstständigkeit der Vernunft. Aber auch ein Übergangstheologe wie Mosheim lehnte seine Wertung der Vernunft ab. Demnach war der Kampf mit allen bestehenden kirchlichen Richtungen notwendig. Da Wolff in Halle lehrte, stieß er zunächst mit den Pietisten zusammen. Persönliche Eifersucht Langes auf den an studentischem Zulauf überlegenen Wolff spielte höchstens nebensächlich mit. Vielmehr fühlten Francke, Breithaupt, Lange u. s. w. den inneren Gegensatz, ohne ihn klar formulieren oder gar überwinden zu können. Das Unpietistische an Wolff erschien ihnen zugleich als unchristlich, ja als unreligiös. Da sie die Pflege der Wissenschaft, zumal des systematischen Denkens vernachlässigt hatten, waren sie im Kampf der Geister waffenlos; ihre Polemik blieb daher verzettelt, mischte Sachliches mit Persönlichem, Wichtiges mit Kleinlichem, war mehr von Gefühlen als von wirklichen Einsichten geleitet. Sie giebt deshalb trotz des zu Grunde liegenden richtigen Instinkts ein trauriges Bild. Bezeichnend für die ganze Vermischung von Thorheit und Einsicht ist der Satz, den Francke aussprach: Er könne keinen zu einem Christen machen, der den Euklid studiere. Für manche Schüler Wolffs dürften auch die pietistischen Anklagen auf unkirchlichen oder unreligiösen Sinn berechtigt sein.

Der Wortführer der pietistischen Polemik war Lange, der seinen Mangel an Sachlichkeit und Gründlichkeit hier wie einst gegenüber der Orthodoxie bewies. Wichtig sind: **Causa Dei adversus atheismum et pseudophilosophiam praes. Stoicam Spinoz. et Wolfianam** 1723. Ausführliche Recension der wider die Wolffische Metaphysik auf neun Universitäten und anderwärts edierten (26) Schriften 1725. Kurze Darstellung der Grundsätze der Wolffischen Philosophie 1736 u. a. Nachdem die Regierung endgiltig wieder mit Wolff angeknüpft hatte, wurde er zur Ruhe verwiesen; in seinem Lebenslauf (Halle 1744) übergeht er den ganzen Streit. Sachlich seien folgende Anklagen genannt (nach der „Ausführlichen Recension"). 1. Aus der Lehre von der prästabilierten Harmonie folge die Aufhebung der Freiheit und moralischen Verantwortlichkeit. 2. Die Beschreibung Gottes als **substantia, quae universa possibilia unico actu distincte sibi repraesentat**, lasse Gott als ein Wesen erscheinen, das sich Ideen von der Welt macht, sonst aber nichts mit ihr zu thun hat. 3. Wolff erkläre die Welt für ewig (Anspielung auf den Satz, daß ohne die Annahme eines Schöpfers kein Anfang der Welt festzustellen sei — bei Wolff ein Grund für die Existenz Gottes!). 4. Wolff bestreite die besten bis-

herigen Argumente für die Existenz Gottes (weil er den Beweis e contingentia mundi als eigentliche demonstratio den übrigen „rationes probabiles" vorgezogen hatte!). 5. Daß Wolff ein moralisches Leben auch bei Atheisten für möglich erkläre, stärke den Atheismus (Wolff wollte nur die Moral desto sicherer, nämlich auf die Vernunft be- 5 gründen). Lange wurde von andern unterstützt, bald auch von Orthodoxen. So gaben die theologischen Fakultäten von Tübingen und Jena schon 1725 Gutachten gegen Wolff ab. Auch der pietistenfreundliche Jenenser Buddeus mischte sich ein; nach seinem Tode (1729) wurde er gegen die scharfe Polemik Wolffs verteidigt durch seinen Schwiegersohn J. G. Walch. Der beste Held der Orthodoxie war auch hier J. Val. Löscher. Nachdem 10 er bereits seit 1723 vielfach gewarnt hatte, schrieb er 1735 eine Reihe Abhandlungen direkt gegen Wolff („Quo ruitis?"). Prinzipieller und größer faßt er die Probleme; z. B. erkennt er in dem Anspruch Wolffs, die geoffenbarte Wahrheit philosophisch erst recht zu verteidigen, eine Überordnung der Philosophie, und in der scientifischen Behandlung der Religion eine Verkennung der religiösen Geheimnisse; auch die Gefahren sieht 15 er, die in dem von der Erbsünde unberührten religiösen Optimismus Wolffs und der Emanzipation der Ethik von der Offenbarung liegen. Allein von einer wirklichen Widerlegung war auch hier nicht die Rede. — Interessant für das deutsche Geistesleben ist es, daß auch die Freigeister Wolff bekämpften, die in Konsequenz schwärmerisch-pietistischer Grundsätze die dogmatische Gebundenheit völlig abgestreift hatten: vornehmlich 20 Dippel und Edelmann. Dippel (gest. 1734) schätzte allein die Erfahrungswissenschaften und haßte Logik und Metaphysik; wie den alten aristotelischen Scholasticismus der Orthodoxie, so haßte er den neuen der Leibniz-Wolffschen Philosophie. Sie bleibe bei dem atomistischen Mechanismus und dem Formalismus, der alles, sogar den Koran beweisen könne. Vgl. z. B. seine „Retirade der Lutherischen Orthodoxie in eine neue von etlichen 25 Leibnitzianischen Ingenieurs aufgeworffene Schantze" (Werke III, 231 ff., auch III, 469 ff.). Edelmann auf der anderen Seite ging lieber zu einer Spinozistischen Erfassung des Weltganzen und zur historischen Bibelkritik über. Allein sie blieben isolierte Geister, die mit unreifer Voreiligkeit die Früchte der Zukunft pflücken wollten.

So waren die Gegner Wolffs teils Vertreter einer untergehenden Welt, teils ein- 30 flußlose Vorläufer einer späteren Bildung. In der Gegenwart mußte er glänzend siegen. Zwar nicht so rasch in der praktischen Macht. Manche Kirchen sträubten sich lange; z. B. wurde noch 1739 in Wittenberg angefragt, ob nicht ein Kandidat, der Wolffs Schriften lese, vom Predigtamt auszuschließen sei. Gottsched schrieb 1740 an Reinbeck, daß die Theologen Leipzigs wegen ihrer Zukunft Wolffische Lehrer meiden müßten. Das allgemeine 35 Geistesleben aber wurde Wolffisch. Freilich um einen teuren Preis: während Wolffs Philosophie die Tendenz hatte, die Wissenschaft und Philosophie, ja das moralische Handeln von der Kirchenlehre unabhängig zu machen und diese auf jene zu begründen, diente sie doch zugleich einer Neubelebung der Orthodoxie. Es ist ein glänzender Beweis für die Kraft des alten Kirchentums, daß es wie den Pietismus so auch die Wolffische Philosophie 40 in seine Dienste zwang.

4. Die Wolffischen Theologen haben des Meisters Gedanken ausgebaut, seine Methode auf Bibel und Offenbarung angewendet. Sie haben, an die Spätlinge der Orthodoxie anknüpfend, der natürlichen Theologie einen wachsenden Raum im dogmatischen Gefüge verliehen. Gottesbeweise und Lehre von den Eigenschaften Gottes machten sich 45 breit, aber auch Prinzipienlehre und Religionsphilosophie sind so erheblich gefördert worden. Auch die Ethik erhielt neue Pflege; freilich die Gründung der Sittlichkeit auf die natürliche Vernunft fand wenig Eingang. Über Halbheiten kam man nirgend hinaus. Eine neue Stufe in der denkenden Erfassung des Glaubens wurde nicht erreicht. Die Religion wechselte nur ihren Herrn, indem sie für das Dogma die Vernunft eintauschte. 50 Höchstens indirekt kam ihr (wie den historischen und exegetischen Fächern der Theologie) der Tausch zu gute: die neue Herrschaft war milder und verzehrte sich selbst. Die von Wolff behauptete Selbstständigkeit der Offenbarung erwies sich bei dem andauernden Intellektualismus als unmöglich. Die künstlich gezogene Grenze mußte überschritten werden, sobald das Selbstbewußtsein der natürlichen Theologie einen genügenden Grad 55 erreichte: das rationalistische Element drang immer tiefer ein, entwertete und verdrängte allmählich die Offenbarung von allen wichtigen Punkten. Damit wird die Geschichte der Wolffschen Theologenschule zur Geschichte der Auflösung des orthodoxen Systems; sie selbst bedeutet in jeder Beziehung eine Theologie des Übergangs. Weit positiver ist ihre praktische Bedeutung für Kirche und Christentum. Sie hat das aus der Ferne drohende Aus- 60 einanderfallen von Christentum und Wissenschaft für Deutschland gründlich verhindert, hat

die gegenseitige Befruchtung beider vermittelt. Sie hat speziell in die kirchliche Welt die allgemeinen religiösen Motive hinüberleiten helfen, die sich in der Philosophie und Wissenschaft abseits von der Kirche ausgebildet hatten, vor allem die positiv-religiöse, freilich stark optimistische Wertung der Welt. Sie hat der undogmatischen Frömmigkeit, die bei vielen Gebildeten seit den Religionskriegen, der orthodoxen Erstarrung und 5 dem Einfluß des Pietismus aufgewachsen war, ein festes Rückgrat von Gedanken und Begriffen verliehen, die freilich mehr moralisch als religiös orientiert waren. Sie hat damit zugleich ihr wie der Orthodoxie und dem Pietismus Waffen gegeben wider den aufklärerischen Radikalismus. So dankt die protestantische Apologetik ihr ein gut Teil ihrer ersten Blüte. Schon Wolff selbst hatte diese Bahn gewiesen. Viele von seinen philo- 10 sophischen Schülern folgten ihm (z. B. Knutzen, Philosophischer Beweis von der Wahrheit der christlichen Religion, erst in einer Königsberger Zeitschrift, dann 1740 ff. als Buch in fünf Auflagen, auch dänisch übersetzt; G. F. Meier, Philosophische Betrachtungen über die christliche Religion 1761 ff.; Pütter, Der einzige Weg zur Glückseligkeit 1772 ff. in vier Auflagen u. s. w.; auch des Reimarus „Vornehmste Wahrheiten der natür- 15 lichen Religion, auf eine begreifliche Art erklärt und gerettet", seit 1754 in sechs Auflagen und mehreren Übersetzungen verbreitet, gehören hierher, vgl. VI, 139). Aber auch die Theologie nahm seine Anregungen auf und verband sie mit denen der englischen antideistischen Apologetik. Der Vernunftbeweis für die Notwendigkeit der Offenbarung im allgemeinen, für die biblische Offenbarung mit ihren Wundern und Weissagungen 20 im besonderen, der Nachweis von der moralischen Nutzbarkeit der Religion und noch mehr die Teleologie wurden Lieblingsaufgaben der deutschen Theologie. Aus der Natur und ihren kleinsten Kleinigkeiten, aus allen Einrichtungen des menschlichen Leibes bewies man mit unermüdlichem Eifer immer aufs neue das Dasein eines allmächtigen, allweisen und liebevollen Gottes. Verfasser und Leser schwelgten gleichmäßig in dieser Litteratur von Astro-, 25 Pyro-, Bronto-, Hydro-, Litho-, Ichthyo-, Insekto-, Testaceo-, Akrido-, Melitto- u. a. Theologien (vgl. Walch, Bibl. theol. I, 697; Zellers Theol. Jahrbücher 1843, S. 390), die oft genug in Trivialitäten, Gesuchtheit und unfreiwillige Komik verfallen. Ihren poetischen Ausdruck fand diese ganze Geistesrichtung in dem neunbändigen Werke des Hamburger Syndikus Brockes: Irdisches Vergnügen in Gott (1721—1748). Der Dienst, 30 den die Wolffschen Theologen der evangelischen Kirche durch diese wissenschaftliche Stärkung geleistet haben, ist außerordentlich. Er ermöglichte den Übergang vom Pietismus wie von der Orthodoxie zur Aufklärung ohne Aufgeben des christlichen Gesamtcharakters; er befähigte die Theologie, den zweiten, vom Wolffianismus noch abgewiesenen, historisch-kritischen Strom der Aufklärung ohne Bruch zu verwerten; er bereitete den Boden für 35 die soviel tiefere wechselseitige Durchdringung von Religion, Philosophie und Wissenschaft, die den sog. deutschen Idealismus kennzeichnet.

Der Eroberungszug der Wolffschen Theologie läßt sich aus Mangel vor allem an landesgeschichtlichen Vorarbeiten (für Sachsen vgl. z. B. die interessanten Bemerkungen bei Blanckmeister, Sächsische Kirchengeschichte [2]1906, S. 280 ff.) und an Raum nicht im 40 einzelnen skizzieren. Nur die wichtigsten Vertreter und Werke seien genannt. Die beiden ersten Universitäten, an denen eine Wolffische Theologie aufkam, waren Tübingen und Jena. In Tübingen beschäftigte sich Canz (erst Professor der Eloquenz und Poesie, seit 1747 auch der Theologie; gest. 1753) mit einer Widerlegung der Wolffschen Philosophie, wurde aber durch diese Studien selbst Wolffianer. Er schrieb erst Philosophiae Leib- 45 nitianae et Wolfianae usus in Theologia (I 1728, II 1732, III f. 1739), dann Philosophiae Wolfianae consensus cum Theologia (1735). Er kämpfte, ohne den Wert der Offenbarung zu bestreiten, für den der ebenfalls von Gott gegebenen und von Gott zeugenden Vernunft, so vorsichtig, daß Bengel ihn mit vollem Lobe pries; was in seinen Schriften der Bibel und den Bekenntnissen widerstreite, das wollte er nicht geschrieben 50 haben. Auch die Ethik baute er an: Disciplinae morales omnes 1739; Unterricht von den Pflichten der Christen oder theologische Moral 1749. Neben ihm stand G. B. Bilfinger (gest. 1750); 1731—1735 gehörte er der theologischen Fakultät an, behielt aber auch später als Wirklicher Geheimrat bedeutenden und segensreichen Einfluß auf die Entwickelung der Landeskirche. In Jena wirkte Jakob Carpov (nicht Carpzov!). 55 Er hat den Ruhm, als erster ein ganzes System der Theologie in mathematischer Form und mit der umständlichsten Gründlichkeit verfaßt zu haben: Oeconomia salutis NT seu Theologia revelata dogmatica, methodo scientifica adornata, 4 Teile, 1737—1765. Obwohl ein begeisterter Anhänger Wolffs, hielt er den alten Lehrbegriff im allgemeinen fest und wies der Vernunft eine verhältnismäßig dienende Stellung zu: 60

Ableitung der Mysterien aus der Bibel, Herstellung von logischen Verbindungen zwischen den Dogmen, Ausgleich der Widersprüche in der theologischen Darstellung. Desto wichtiger ist die Bestimmtheit, mit der er die eigentliche Offenbarung auf den Heilsweg beschränkte; über natürliche Dinge wie den Stillstand der Sonne Jos 10, 12 ff. gebe sie keinen wissenschaftlichen Aufschluß. Während noch Löscher die Stelle dogmatisch festhielt, Bilfinger und andere Wolffianer Vermittelungen durch die Annahme einer optischen Täuschung suchten, stellte er den richtigen Grundsatz auf. Im übrigen ist sein System typisch für den Formalismus der Schule. Die Erklärung des Leidens Christi z. B. beginnt mit der Definition: Passio est mutatio entis rationem sui habens extra ens mutatum. Persönlich scheint Carpov nicht so hoch gestanden zu haben. Er mußte mehr aus moralischen als theologischen Gründen Jena verlassen. Die Gunst des Herzogs gab ihm 1737 das Gymnasialrektorat in Weimar mit dem Rechte, akademische Kollegien zu halten. J. P. Reusch, nach ihm in Jena, gest. 1758, begründete sein System auf das Prinzip der Glückseligkeit; soll diese wahrhaft und dauernd sein, so fordert sie die Religion, und zwar nicht nur die natürliche sondern auch die offenbarte, die allein die Versöhnung des Menschen mit Gott gewährleistet. Das deutet schon der Titel seines Hauptwerkes an: Introductio in Theologiam revelatam seu theologiae revelatae pars generalis, qua necessarius religionis verae ac felicitatis nexus, dogmatum Christianae religionis concordia cum veritatibus naturaliter cognitis, atque religionis electio rationalis ad Christianam determinata in luce ponunter. Jenae 1744, ²1762. J. E. Schubert (gest. 1774), anfangs auch in Jena, dann in Helmstedt und Greifswald, wirkte sehr gemäßigt; er spannte nur zuweilen die Kraft der Vernunft stärker an, z. B. wenn er die Ewigkeit der Höllenstrafen vernunftgemäß beweisen wollte, um einen unwiderleglichen Grund für die Notwendigkeit des Mittlers zu haben. Nachdem er 1749 eine Introductio und 1753 Institutiones geschrieben hatte, breitete er seine Gedanken in mehr als 20 deutschen Schriften aus, alle mit dem bezeichnenden Titel: „Vernunft- und schriftmäßige Gedanken von . . .“ Außerdem faßte er alles noch einmal in einem Kompendium (1760) verbessernd zusammen. — Aus Göttingen (später Hoya und Hannover) sei genannt G. H. Ribov (gest. 1774), der teils als Philosoph teils als Prediger wirkte. Er war unter den Theologen als einer der ersten literarisch für Wolff gegen Lange aufgestanden (1726 „Weitere Erläuterung der vernünftigen Gedanken des H. Wolff . . .“), dabei aber so konservativ, daß er eifrige Mitwolffianer bekämpfte: „Beweis, daß die geoffenbarte Religion nicht könne aus der Vernunft erwiesen werden“ (1740); seine Institutiones theologiae dogmaticae behandeln nur die Lehren demonstrativisch, die der offenbarten und natürlichen Religion gemeinsam sind (1741). Wolff erkannte ihn deshalb nur mit Einschränkung als Schüler an. Wie Ribov so bildete eine Brücke zwischen Mosheim und Wolff auch J. A. Buttstett, erst Gymnasialrektor, dann von 1762 bis an seinen Tod 1765 in Erlangen Professor der Theologie; literarisch war er fruchtbar an „Vernünftigen Gedanken“ (1735 über die Geheimnisse, besonders die Dreieinigkeit; 36 über die Natur Gottes nach ihrer sittlichen und natürlichen Vollkommenheit u. a.).

Eine besondere Gruppe bilden drei Theologen, die aus dem Pietismus zu Wolff kamen, in merkwürdiger Weise beide Strömungen verbanden und außerordentlichen Einfluß übten: Reinbeck, Schultz und Sigm. Jak. Baumgarten, sämtlich in Brandenburg-Preußen. J. G. Reinbeck, geb. 1683, studierte in Halle ebenso unter pietistischem wie Wolffischem Einfluß; 1709 wurde er auf Empfehlung der theologischen Fakultät Adjunkt des Propstes und bald Prediger in Berlin, 1717 Propst in Cölln-Berlin, 1729 auch Konsistorialrat. Da er zugleich einen starken Einfluß auf den König besaß, gewann sein eifriges Wirken große Bedeutung. In seinen Predigten pflegte er ebenso praktische Erbaulichkeit wie klare Begriffsentwickelung; er beteiligte sich an einer anonymen Schrift Gottscheds: „Grundriß einer Lehrart, ordentlich und erbaulich zu predigen, nach dem Inhalt der Kgl. Preuß. Kabinettsordre von 1739“ (1740; vgl. Danzel, Gottsched und seine Zeit, S. 40 ff.). Philosophisch trat er mehrfach für einen maßvollen Wolffianismus in die Schranken. Sein theologisches Hauptwerk sind die „Betrachtungen über die in der Augspurgischen Konfession enthaltene und damit verknüpfte göttliche Wahrheiten, welche teils aus vernünftigen Gründen, allesamt aber aus Heiliger Göttlicher Schrift hergeleitet und zur Übung in der wahren Gottseligkeit angewendet werden“, die er 1731 zum Jubelgedächtnis der Konfession herauszugeben begann (bis zu seinem Tode 1741 vier Teile; ein Stück des 5. Teils bei Wagner, „Reinbecks Kleine Schriften“; fortgesetzt von Canz 1743 ff.; neun Teile in vier dicken Bänden). Das Werk bot einen populären Nachweis

von der Vernünftigkeit des christlichen Glaubens. Es machte tiefen Eindruck; der König befahl, es für alle preußischen Kirchenbibliotheken anzukaufen. Seit 1715 gab Reinbeck auch eine theologische Zeitschrift heraus: Freiwilliges Hebopfer von allerhand theologischen Materien, 5 Bde (Erklärungen dunkler biblischer Stellen. — Acta hist. eccl. VI, 85; Büsching, Beiträge zu der Lebensgeschichte denkwürdiger Personen I, 1783, S. 139ff.; 5 G. v. Reinbeck, Leben J. G. Reinbecks, 1842). Ähnlich wie er verband praktisch-kirchliche und theologisch-philosophische Wirksamkeit Franz Albert Schultz. In Königsberg 1692 geboren, war er in Halle Schüler der Pietisten und Wolffs zugleich und vermittelte gelegentlich zwischen beiden Parteien. Auch er erwarb das Vertrauen des Königs in hohem Maße. Er wurde 1731 Pfarrer in Königsberg und Konsistorialrat, bald auch 10 Professor an der Universität, Rektor des Fridericianum u. a. So vereinigte er die einflußreichsten Ämter in sich und vermochte in hohem Grade der Entwickelung der Stadt, ja der Provinz seinen Stempel aufzuprägen. Religiös-kirchlich war er gemäßigter Pietist, in der Dogmatik orthodox (doch so, daß die vom Pietismus betonten anthropologischen und soteriologischen Begriffe im Mittelpunkte standen), in der wissenschaftlichen Form der 15 Darstellung aber Wolffianer. Zu seinen Schülern gehörten der genannte Knutzen, die Apologeten Arnoldt und Lilienthal, auch noch Kant. Auch nach dem Thronwechsel (1740) wirkte er durch die Kraft seiner Persönlichkeit und seine Ämter weiter bis zu seinem Tode 1763 (Erdmann, M. Knutzen und seine Zeit, S. 22ff.). Was am stärksten in Berlin und Königsberg begonnen hatte, setzte sich allmählich auch in der Hochburg des Pietismus 20 selbst durch, in Halle. S. J. Baumgarten, der Bruder des Philosophen, war im Waisenhaus und auf der Universität Halle gebildet (vgl. II, 464f.). 1728 wurde er Adjunkt des jüngeren Francke, 1730 der theologischen Fakultät, 1743, nachdem er 1736 durch Lange und die Fakultät wegen Vorliebe für die Wolffsche Philosophie heftig angefeindet worden war, ordentlicher Professor (gest. 1757). Trotz der Trockenheit und Langsamkeit 25 seines Vortrags zog er eine Fülle von Schülern an und wirkte überdies durch zahlreiche Schriften. Denn er war wieder von echt wissenschaftlichen Interessen geleitet, beherrschte die Bildung der Zeit und glänzte durch außergewöhnliche Gelehrsamkeit. In seiner Frömmigkeit und der praktischen Wendung der Dogmatik blieb auch er Pietist, obgleich er sich von der spez. Hallischen Art löste; dogmatisch orthodox, war er in der Form, 30 (z. B. in der Anwendung des Schriftbeweises, in der Bestimmtheit der Begriffe, im logischen Schematismus) gut wolffisch. Die Entwickelung seines bedeutendsten Schülers Semler zeigt klar, wie nun gewisse Wolffsche Elemente in fruchtbarer Verbindung mit der englisch-holländischen historischen Kritik zur sachlichen Einwirkung übergehen und allmählich eine neue Theologie erzeugen helfen. 35

Mit diesen Namen ist die Reihe der theologischen Wolffianer keineswegs erschöpft. Wir verzeichnen noch Bertling, Rektor und Pastor in Danzig, gest. 1769 (De officiis et virtutibus Christianorum, mit Vorrede von Wolff selbst, 1753); Büttner, Rektor in Stettin und Stralsund, gest. 1774, der z. B. die Lehre von der Erbsünde durch die Annahme der Präexistenz der Seelen zu erklären suchte (Cursus theologiae revelatae 40 1746), und den mansfeldischen, litterarisch fruchtbaren Pastor Trinius, gest. 1784, den Verfasser des bekannten Freidenkerlexikons (1759/65). Endlich sind einige reformierte Theologen hervorzuheben, obwohl sie auf die Entwickelung der Theologie und Frömmigkeit geringeren Einfluß geübt haben. In Preußen hatte der König 1739 die reformierten Kandidaten auf das Studium Wolffs verwiesen. Naturgemäß vermittelte sich hier der 45 Einfluß Wolffs besonders durch Zöglinge Marburgs (reformierte Fakultät!). Über den Schweizer Johann Friedrich Stapfer in Bern, gest. 1775, s. Bd XVIII S. 766, 27ff. Ferner ist zu nennen Daniel Wyttenbach in Bern und Marburg, gest. 1779, der wie Stapfer die Lehre von der Gnadenwahl milderte: Tentamen theologiae dogmaticae, methodo scientifica pertractatae, 3 Bde 1741—1747; Kurzer Entwurf der ganzen 50 christlichen Religion, in natürlicher Ordnung und Deutlichkeit verfasset 1744. Ihm folgte Endemann in Hanau und Marburg, gest. 89: Institutiones theologiae dogmaticae (1777f.) und moralis (1780). Bernsau, 1747 vom Prinzen von Oranien eben seines Wolffianismus wegen nach Franecker berufen (gest. 1763), schrieb u. a. eine Dogmatik, der Wolff selbst ein Vorwort gab: Theologia dogmatica methodo scientifica per- 55 tractata 1745. Beck in Basel, gest. 1785, stellte die natürliche Religion mit Nachdruck vor die offenbarte: Fundamenta theologiae naturalis et revelatae 1757, u. a. Altmanns Ethik ([2]1753) behandelte natürliche und christliche Ableitung der Moral äußerlich nebeneinander. Endlich Stosch in Duisburg und Frankfurt a. d. O., gest. 1781: Introductio in theologiam dogmaticam 1778, Institutiones theologiae dogmaticae 1779. 60

Alle diese Männer stehen einander sachlich sehr nahe. Sie sind konservativ und hüten sich instinktiv vor allen Konsequenzen. Doch fehlt es nicht ganz an radikaleren Versuchen. Wenigstens zwei von 1735 mögen eine Stelle finden. Der philosophische Magister J. G. Darjes in Jena (er ging 1737 zur Jurisprudenz über und wurde in vielem Gegner Wolffs, gest. 1791 als Professor in Frankfurt a. d. O.) wies im Traktat De tribus personis in deitate die Trinitätslehre teils der rationalen Psychologie teils der natürlichen Theologie zu. Sie sei kein Mysterium sondern lasse sich ohne Bibel ganz aus Vernunftprinzipien ableiten; die drei personae seien in Wirklichkeit drei essentiae relativae, wie deren der Mensch in Verstand und Willen zwei besitze. Hier verschiebt sich deutlich die Grenze zwischen natürlicher und offenbarter Theologie zu Gunsten jener. Aber theologische Fakultät und Senat, ja sein Lehrer Carpov wandten sich gegen ihn: er mußte widerrufen. Noch wichtiger ist der andere Versuch. Der Kandidat J. Lor. Schmidt, Hauslehrer der Grafen von Wertheim, wollte mit der Wiederaufrichtung der diskreditierten Gottesgelehrtheit eine „unumstößliche Auslegung der göttlichen Schriften" verbinden. So entschloß er sich zu einer umschreibenden neuen Übersetzung, zunächst des Pentateuch (1735): die Wertheimer Bibel (vgl. d. Art. Bibelwerke Bd III S. 183, 39 ff.); die beigegebenen 1592 Anmerkungen sollten „die Begriffe und den Zusammenhang derselben untersuchen". Inwiefern hier zugleich Einfluß der ausländischen Kritik (Spinoza, Clericus u. a.) vorliegt, ist schwer festzustellen. Die Thatsache selbst scheint sicher, weil einige historische Grundsätze auftreten, die wohl weder aus Wolffs Schule noch von Schmidt selbst stammen; so die Forderung, den Moses nur aus seinen Schriften zu erklären, nicht aus Teilen der Bibel, die in andern Zeiten und Verhältnissen verfaßt sind. Die Herrschaft führt dieser historische Grundsatz nicht. Vielmehr steht Übersetzung und Auslegung unter den Gesichtspunkten Wolffs (s. d. angef. Art.). Über andere Radikalismen vgl. Tholuck S. 117 f.

Der Einfluß Wolffs auf die Theologie aber erschöpft sich nicht in den Männern, die bewußt die scientifische Methode auf ihren Stoff anwandten. Mancherlei drang über die Grenzen der Schule hinaus. So der Sinn für Klarheit und Methode, den wir sogar bei dem Pietisten Rambach, gest. 1735, wahrnehmen (XVI, 424). Mosheim, gest. 1755, versuchte in seinen Predigten zwischen der pietistischen und der Wolffischen Art zu vermitteln (Heussi, J. L. Mosheim 1906, S. 117 ff. 234; Reinhard a. a. O. S. 84 behauptet auch eine sachlich-dogmatische Einwirkung). Selbst Ötingers Kreis befand sich in reger Auseinandersetzung mit der Leibniz-Wolffschen Philosophie und nahm manche Anregung von ihr auf (IV, 236). Besonders wurde die allgemeine Bildung durch das Zusammenwirken aller Wissenschaften und durch die apologetischen Schriften mit Wolffschem Geiste durchtränkt. Nur so war es möglich, daß seit dem 2. Drittel des 18. Jahrhunderts allmählich weithin eine Wandlung der öffentlichen Stimmung eintrat und eine neue religiös-theologische Atmosphäre Deutschland erfüllte. Es ist die Atmosphäre, die sich am klarsten in der Persönlichkeit erst Gottscheds, dann Gellerts spiegelt und die zur eigentlichen Aufklärungstheologie eines Spalding, Sack, Jerusalem, Semler, Teller u. s. w. führte: eine merkwürdige Eingliederung der äußerlich verstandenen Offenbarung in die Herrschaft der „Vernunft" über Weltanschauung und Lebensführung. Wir kennen sie meist von ihrer schlimmen Seite her durch die scharfen Kampfesworte, mit denen die nächste Generation (Hamann, Herder u. a.) sich aus ihr emporrang, dürfen aber darüber nicht vergessen, daß wie die sittliche und litterarische Kultur des deutschen Bürgertums überhaupt so auch der weitere Fortschritt der Theologie in ihr eine der stärksten Wurzeln hatte. Welche Rolle dabei im besondern die Gedanken Wolffs spielen, wie sie aus den Wandlungen der deutschen Kultur (Hebung der „gebildeten" Stände, des Beamtentums) Nahrung empfangen, häufig in den Dienst des aufgeklärten Absolutismus treten, bald mit pietistischen, bald mit innerdeutschen wissenschaftlichen Parallelbildungen (in der Theologie Mosheim!), bald mit der historischen Kritik und dem skeptischen Empirismus Englands sich auseinandersetzen und so ihre ursprüngliche Fassung verändern, aber zugleich immer mehr in die allgemeine Entwickelung eingehen, das ist alles noch im einzelnen kultur- und kirchengeschichtlich zu erweisen. Erst wenn dafür genügender Stoff wissenschaftlich bereit liegt, läßt die Skizze des Wolffianismus sich über die Stufe allgemeiner Züge, bloßer personal-, begriffs- und litterargeschichtlicher Notizen erheben.

H. Stephan.

Wolfgang, Bischof von Regensburg 972—994. — Der erste Biograph Wolfgangs war ein fränkischer Zeitgenosse des bairischen Bischofs, dessen Werk jedoch verloren ge-

gangen ist; später handelte von ihm der Mönch Arnold von St. Emmeram in seinem Dialog de s. Emmerammo (im Auszug gedruckt MG SS IV, S. 545 ff.). Beide Werke, zugleich aber auch mündliche Nachrichten benützte der Mönch Othloh von St. Emmeram zu seiner vita St. Wolfkangi ep. (a. a. O. S. 521 ff.). Wattenbach, Geschichtsquellen I, 7. Aufl. Stuttg. 1904, S. 449 ff.; Dümmler, Piligrim v. Passau, Leipzig 1854, S. 26 f. 173 f.; Hirsch, JB d. D. Reichs unter Heinrich II. Bd I, 1862, S. 112; S. Riezler, Gesch. Baierns I, Gotha 1878, S. 377 ff.; Janner, Gesch. d. Bischöfe v. Regensburg 1. Bd, Regensburg 1883, S. 350 ff.; Schindler, Der hl. Wolfgang in s. Leben und Wirken, Prag 1885; Kaindl, Beiträge zur älteren ungar. Geschichte, Wien 1893, S. 54 ff.; Schindler, St. Wolfgang in Böhmen, Mt des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen XXXIII, 1895, S. 211; Kolbe, Die Verdienste des B. Wolfgang v. Regensburg um das Bildungswesen Süddeutschl.s, Breslau o. J. (1893); Kornmüller, St. Wolfgang und die Gesch. der Kirchenmusik in Deutschland in Kirchenmusik. Jahrbb. 1894, S. 6–22; Mehler, Der hl. Wolfgang, B. v. Regensburg, Regensburg 1894; Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands III³, Leipzig 1906, S. 174 ff. Das Sakramentar Wolfgangs bei Delisle, Mémoire sur d'anc. sacram. S. 194 f.

Wolfgang, geboren in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts, war der Sohn eines freien, mäßig begüterten Alamannen. Seine Bildung erhielt er im Kloster Reichenau. Für seinen Lebensgang wurde entscheidend, daß sich zu gleicher Zeit mit ihm der Sprößling eines fränkischen Grafengeschlechtes, Namens Heinrich, in Reichenau befand. Die beiden Jünglinge schlossen eine innige Freundschaft, und Heinrich, dessen Bruder Poppo Bischof von Würzburg war (941—962), bestimmte Wolfgang mit ihm nach Würzburg zu gehen. Sie suchten hier die Unterweisung eines italienischen Magisters, Stephan, welchen Bischof Poppo zur Förderung der Studien in seine Bischofsstadt gezogen hatte. Doch ließ es die Gelehrteneifersucht des Italieners auf seinen talentvollen Schüler nicht zu einem fruchtbaren Verhältnisse kommen. Im Jahre 956 erhielt Heinrich von Otto I. das Erzstift Trier; Wolfgang folgte ihm dorthin und übernahm die Leitung der Domschule, stieg auch bald zur Würde eines Decanus clericorum auf. Er bewährte in diesen Ämtern ebensosehr seine Lehrgabe als den Ernst seiner Gesinnung; da er an dem gleichgesinnten Bischof eine Stütze hatte, gelang es ihm, die ihm unterstellten Kleriker zur Beobachtung des kanonischen Lebens zu bestimmen. Allein der Tod Heinrichs (964) machte seinem Aufenthalte in Trier ein Ende; vergebens suchte Bruno von Köln ihn in seine Umgebung zu ziehen; er führte einen längst gehegten Gedanken aus und trat in den Benediktinerorden ein. Unter den alamannischen Klöstern genoß Mariä Einsiedeln, die 934 erneuerte Meinradszelle, besonderes Ansehen, seitdem Abt Gregor, ein geborener Engländer, die Strenge der Benediktinerregel wiederhergestellt hatte; dieses Kloster wählte Wolfgang. Auch hier machte sich bald sein angeborenes Talent zum Lehren bemerklich; mit Zustimmung des Abtes begann er zu unterrichten. Zu wichtigerer Thätigkeit führten ihn die in Einsiedeln angeknüpften Beziehungen zu Ulrich von Augsburg. Der treffliche Bischof lernte Wolfgang schätzen und weihte ihn zum Priester, er mag es auch gewesen sein, der ihm den Gedanken einer Missionsreise nach Ungarn gab, 972. Großen Erfolg hatte Wolfgang dabei nicht. Aber seine Thätigkeit machte den Bischof Piligrim von Passau auf ihn aufmerksam, und dieser, scharfblickend wie er war, erkannte sofort seinen Wert und empfahl ihn Otto II. für den eben erledigten Bischofsstuhl von Regensburg. Nach dem Wunsch Ottos wurde er in Regensburg gewählt, von dem Kaiser in Frankfurt bestätigt (25. Dezember 972) und von Erzbischof Friedrich von Salzburg in Regensburg konsekriert.

Aus dem Scholastikus von Trier war einer der Großen des Reichs geworden. Wolfgang hat als solcher seine Pflicht gethan; an der Spitze seines Heerbanns zog er mit Otto II. gegen Paris (978). Die Kaltblütigkeit, welche er auf dem Rückzuge in der bedenklichsten Lage bei dem Übergange über die Aisne bewies, blieb nicht unbemerkt. Auch an der Besiedelung der Ostmark hat er sich beteiligt (MG DD II, S. 231, Nr. 204 von 979). Als Heinrich der Zänker gegen Otto II. sich empörte, wußte der Bischof Ungehorsam gegen den Kaiser zu vermeiden, ohne doch mit dem Herzog sich zu verfeinden; es ist möglich, daß sein Aufenthalt im Salzkammergut, an den der Name eines der schönsten Seen dieser Gebirgslandschaft erinnert, in diese Zeit fällt; man möchte vermuten, daß er nicht freiwillig war. Doch in erster Linie war Wolfgang Bischof; unermüdlich visitierte er seinen Sprengel, auf die Lehre wie auf das Leben und die Amtsverwaltung seiner Diöcesangeistlichkeit richtete er sein Augenmerk. Die Kanoniker an der Kathedrale gewöhnte er wieder an das unter seinem Vorgänger Michael außer Übung gekommene gemeinsame Leben. Daß er auch auf die Bildung der jüngeren Kleriker eifrig bedacht war, ist bei ihm, dem geborenen Lehrer, selbstverständlich. Obgleich ihm die Gabe natür-

licher Beredsamkeit abging (c. 28: erat impeditioris linguae), predigte er regelmäßig und sein Biograph kann nicht Worte genug finden, den Eindruck zu schildern, den seine einfachen Reden (c. 19: simplex et optimum genus locutionis) machten. Dem Klosterwesen widmete er auch als Bischof die lebhafteste Teilnahme. Seit der Gründung des Bistums waren stets die Bischöfe von Regensburg zugleich Äbte von St. Emmeram gewesen. Wolfgang war der Überzeugung, daß diese Verbindung das Kloster schädige und löste sie auf, 974; in St. Maximin in Trier befand sich ein gewisser Ramuold, mit dem Wolfgang einstmals zusammengearbeitet hatte; ihn machte er zuerst zum Propste, bald danach zum Abte von St. Emmeram; zugleich sorgte er für eine solche Teilung der Güter, daß es den Mönchen an nichts gebrach. Neben St. Emmeram gab es in Regensburg die Nonnenklöster Ober- und Niedermünster. Zucht und Ordnung standen in beiden nicht auf der höchsten Stufe. Wolfgang besserte so viel es ihm möglich war; aber es gelang ihm nicht so wie er wünschte; er gründete deshalb ein drittes Nonnenkloster St. Paul. Erst später brachte er mit Unterstützung Heinrichs des Zänkers die Reform der älteren Klöster zu stande. Am folgenreichsten war Wolfgangs Zustimmung zur Gründung des Bistums Prag, er erteilte sie im Widerspruch mit seiner Umgebung lediglich in der Überzeugung, daß die kirchliche Versorgung Böhmens die Gründung eines eigenen Landesbistums fordere (974); die Tschechen hätten Ursache, das Andenken des deutschen Bischofs zu feiern, er hat durch die Lösung Böhmens aus dem Regensburger Diöcesanverband ihre Nationalität gerettet.

Wolfgang starb auf einer Fahrt in die baierische Ostmark zu Pupping (oberhalb Linz) am 31. Oktober 994; sein Leichnam wurde nach Regensburg gebracht und in St. Emmeram beigesetzt. Die Verehrung des Volkes wußte bald von Wundern zu erzählen, welche an seinem Grabe geschahen. Seine Reliquien wurden am 7. Oktober 1052 von Leo IX. erhoben; eine zweite Erhebung fand 1613, eine dritte und vierte 1839 und 1873 statt. — Man darf Wolfgang zusammenstellen mit Männern wie Bruno von Köln und Ulrich von Augsburg, obgleich er beiden an Bedeutung nicht gleichkommt; wie sie, so betrachtete auch er die geistliche Seite des bischöflichen Amtes als die Hauptsache, wie sie arbeitete er treulich und eifrig an der Förderung der Frömmigkeit unter dem Volke, wie sie suchte er die Religiosität und die Bildung des Klerus zu heben. **Hauck.**

Wolfgang, Pfalzgraf, Herzog von Zweibrücken und Neuburg, gest. 1569. — Karl Menzel, Wolfgang von Zweibrücken, München 1893. — In diesem Hauptwerke sind die älteren Quellen vollständig angegeben. H. Leher, Die Wolfgange im Hause Wittelsbach (in der Zeitschr.: Das Bayerland 1895, S. 402ff.). Außerdem sind verschiedene archivalische Notizen benützt. — Vgl. meinen Art. Wolfgang, Pfalzgraf in der AdB.

Am 26. September 1526 als einziger Sohn von Herzog Ludwig II. von Zweibrücken und dessen Gemahlin Elisabeth von Hessen geboren, verlor W. bereits am 3. Dezember 1532 seinen Vater. Ludwigs Bruder, Pfalzgraf Ruprecht, übernahm die vormundschaftliche Regierung des Landes und führte sie zuerst gemeinschaftlich mit W.s Mutter, dann seit 1540 allein. Als eifriger Freund der schon unter Herzog Ludwig teilweise eingeführten Reformation gab ihr Ruprecht 1533 durch Einführung der von Joh. Schwebel ausgearbeiteten Kirchenordnung die noch fehlende Organisation (s. den Art. Schwebel Bd XVIII S. 10ff.). Als Erzieher des jugendlichen Fürsten wurde auf Schwebels Empfehlung dessen trefflicher Landsmann Kaspar Glaser aus Pforzheim berufen, der seinem wohlbegabten Zögling durch gründlichen Unterricht eine solide Grundlage seiner Bildung gab. Als W. 13 Jahre alt wurde, hielt es Glaser für notwendig, daß die weitere Erziehung seines Schülers in die Hände eines Mannes gelegt werde, der ihn auch in der „Dialektik, Rhetorik, dazu dem weltlichen Rechte und allerhand Historien", sowie in fremden Sprachen zu unterweisen vermöge. Im Januar 1540 bat er deshalb dringend um Enthebung von seinem Dienste und Berufung eines in diesen Künsten erfahrenen gottesfürchtigen Erziehers (Kgl. Hausarchiv München). In derselben ebenso von Glasers Freimut wie von seinem sittlichen Ernste zeugenden Eingabe betonte er die Notwendigkeit, bereits jetzt die entlehnten Kirchengüter zurückzuerstatten, damit W. bei seinem Regierungsantritt alles in guter Ordnung vorfinde, und wies auf die schwere Verantwortung hin, welche die Vormünder zu tragen hätten, wenn sie hierin etwas versäumten. Diese folgten auch dem wohlgemeinten Rate Glasers. An Ostern 1541 wurde dann Seifried von Oberkirch als Hofmeister des jungen Fürsten angenommen. Trotz ernster Bedenken, welche Landgraf Philipp wegen der dort herrschenden „Papisterei" dagegen äußerte, sollte W. zur Ausbildung in höfischen Sitten zunächst zu dem Kurfürsten von Trier gesandt

werden (vgl. L. Eid, Der Hof- und Staatsdienst im Herzogtum Pfalz-Zweibrücken, in den Mt des hist. Vereins der Pfalz, Heft 21, X und 40ff.). Bereits im November 1541 finden wir W. jedoch mit Oberkirch an dem Hofe des Kurfürsten von der Pfalz zu Neumarkt. Nach einem Berichte des Oberkirch zur Förderung W.s im Lateinischen beigegebenen Präzeptors Johannes Schaubrück bedrohten den jungen Fürsten auch an diesem Hofe ernste Gefahren, da hier „Fressen, Saufen, Fluchen, Schwören, Gotteslästern und andere Unzucht also überhand nehme, daß wohl ein Engel durch solche Wollust betrogen werden möchte" (vgl. die interessante Korrespondenz im Kgl. Hausarchiv München). Daß sich jedoch W. hier ebenso wenig wie früher in Trier verführen ließ, dafür giebt sein späteres Leben und seine Regierung den besten Beweis.

Bereits in sehr jugendlichem Alter übernahm W. die Regierung seines Landes. Am 3. Oktober 1543 schloß er mit seinem Oheim Ruprecht einen Vergleich, in dem er ihm zum Dank für die treu geführte Vormundschaft die kleine Grafschaft Veldenz nebst Lauterecken überließ, und erscheint von dieser Zeit an als selbstständiger Regent. Nach dem Tode Ruprechts (27. Juli 1544) führte er zugleich die vormundschaftliche Regierung für dessen damals erst einjährigen Sohn Georg Hans. Seine Mutter, die sich 1539 mit dem Pfalzgrafen Georg von Simmern wieder verheiratet hatte, unterstützte W. dabei mit ihrem Rate, dem er auch folgte, als er sich, wenig über 18 Jahre alt, am 8. März 1545 mit Anna, der kaum 16jährigen Tochter Philipps von Hessen, vermählte. 13 Kinder, von denen fünf Söhne und fünf Töchter den Vater überlebten, entsprangen aus dieser glücklichen Ehe. — Als Regent beteiligte sich W. bald an wichtigen politischen Verhandlungen. In religiösen Fragen stellte er sich als überzeugter Protestant entschieden auf die Seite der evangelischen Stände, trat jedoch dem schmalkaldischen Bunde nicht bei und blieb auch während des Kriegs neutral. In ernste Gewissensbedrängnis geriet W., als das Augsburger Interim auch in seinem Gebiet eingeführt werden sollte. Vergeblich stellte er dem Kaiser in einer Zuschrift vom 8. Juni 1548 vor, daß er von Kindheit an evangelisch erzogen worden sei. Umsonst bat er ihn, zu bedenken, wie sauer es jedem gottesfürchtigen Menschen werden müsse, von der erlernten Religion abzustehen und eine andere anzunehmen. Der Kaiser beharrte auf seinem Befehl, das Interim vollständig durchzuführen. Als dann W. selbst nach Augsburg kam, wurde ihm jede Audienz bei dem Kaiser so lange verweigert, bis er die Annahme des Interims erklärt habe, und zugleich deutlich zu verstehen gegeben, daß man ihm, wenn er widerspenstig bleibe, 2000 Spanier ins Land schicken werde. In dieser peinlichen Lage gab W. die schriftliche Erklärung ab, er werde das Interim einführen, soweit es ihm mit unverletztem Gewissen möglich sei, bat jedoch um Gewährung der zu dessen Durchführung bei seinen Unterthanen nötigen Zeit. Bei der W. nun endlich bewilligten Audienz gestand ihm Karl V. eine gewisse Frist zu. Nach seiner Rückkehr ließ W. am 22. August 1548 wirklich das Interim verkünden. Aber obwohl er zugleich bat, sich an dem Werke nicht zu ärgern, sondern es in christlichem Gehorsam bis zur Entscheidung des Konzils zu dulden, erhob sich ein allgemeiner Widerspruch dagegen. Sämtliche Geistliche erklärten einmütig, sie wollten den Ratschlag gern annehmen, wenn er nicht wider Christus und sein Wort sei. Aber er enthalte manches, was sie mit gutem Gewissen nicht ausführen könnten. Die Pfarrer des Amts Zweibrücken fügten hinzu, sie wollten lieber vom Kirchendienst abstehen und alle Gefährlichkeiten über sich ergehen lassen. Als dann der Kaiser neue scharfe Mahnungen zur Durchführung des Interim an W. richtete, antwortete dieser, die Vorschriften über die Fasten und Feiertage habe er bereits ins Werk gesetzt, sei aber zum Vollzug der übrigen Bestimmungen nicht im stande, weil er keine dazu willigen Prediger habe. Von dem Kaiser nun an die zuständigen Bischöfe gewiesen, die ihm mit geeigneten Geistlichen aushelfen würden, erklärte sich W. bereit, solche zuzulassen, und knüpfte auch wirklich mit den Bischöfen deshalb Verhandlungen an. Dieselben führten aber nicht zum Ziele, weil W. bestimmt erklärte, nur Pfarrer zuzulassen, die auf dem Boden des Interim stünden, die Bischöfe aber nur katholische Geistliche senden wollten, welche die Spendung des hl. Abendmahls unter beiden Gestalten verweigert hätten. Da jedoch die evangelischen Prediger, obwohl ihnen W. am 21. November 1548 mitteilen ließ, er könne sie in ihren Einkünften nicht schützen, einmütig bei ihrer Weigerung beharrten, kam das Interim thatsächlich im Fürstentum Zweibrücken nicht zum Vollzug. Auf wiederholtes drohendes Drängen des Kaisers gab W. dann durch einen Erlaß vom 19. April 1549 das Interim, welches in der Hauptsache unserer christlichen Religion „nicht so gar widerwärtig" sei, nochmals zur Beachtung bekannt und gebot namentlich, nicht als ob das Fleischessen an sich Sünde sei, die Fasttage als eine weltliche Anordnung zu halten, und an den im Interim genannten Feiertagen zur Verkündigung des Wortes Gottes zur Kirche zu gehen.

In einer Zuschrift von demselben Tage legte er dem Kaiser nochmals seine Stellung zum Interim eingehend dar, in dem er einiges als dem christlichen Glauben nicht zuwider finde, aber anderes als seinem Glauben nicht gemäß erkenne. Seine Prediger, denen er trotzdem befohlen habe, zu erwägen, ob und was sie davon mit gutem Gewissen anrichten 5 helfen könnten, hätten aber samt und sonders erklärt, es nicht „allerdings, durchaus und nach dem Buchstaben" ausführen zu können, und W. sei es nicht möglich gewesen, sie wider ihren Glauben zu zwingen. Die von ihm darum ersuchten Ordinarien hätten ihm keine zur Ausführung des Interim erbötige Geistlichen zugesandt. Er selbst könne für seine Person das Interim nicht in allen Stücken annehmen, werde aber den Bischöfen 10 kein Hindernis in den Weg legen, wenn sie Pfarrer nach dem Interim bestellten. Ihn selbst aber bitte er darin um seines Gewissens willen gnädig zu verschonen. Die früheren Pfarrer seien zum Teil bereits abgezogen, andere seien nur geblieben, um das Volk in Krankheiten 2c. zu trösten, aber auch zum Abzug bereit, wenn es dem Kaiser unleidenlich sei. Doch bitte W. nochmals, ihn als des Kaisers unterthänigsten Fürsten nicht weiter 15 zu bringen, sondern solche Sachen gnädigst selbst anzurichten (Abschriften des Erlasses und des Schreibens vom 19. April 1549 im Kreisarchiv Speier). Der Kaiser scheint sich bei dieser Zuschrift beruhigt zu haben. Mit den Bischöfen, welche im September 1549 und im März 1550 ungehindert Kirchenvisitationen im Zweibrücker Gebiete halten ließen, wurde zwar noch weiter verhandelt. Da aber W. an seiner Forderung festhielt, daß den 20 Geistlichen nichts über das Interim hinaus zugemutet werde, scheint das Kirchenwesen auch dann noch in der früheren Weise weiter geführt worden zu sein.

Bei der Erhebung des Kurfürsten Moritz, seines Schwagers, gegen den Kaiser bewahrte W. volle Neutralität. Sobald ihm aber durch den Passauer Vertrag die Möglichkeit dazu gegeben war, wandte er den kirchlichen Angelegenheiten wieder seine Fürsorge 25 zu und ordnete eine Kirchenvisitation an, die im Amte Meisenheim im Juli 1553 vorgenommen wurde. Dabei stellte sich heraus, daß die Pfarrer, unter denen sich allerdings manche ungelehrte und wenig tüchtige befanden, ihr Amt zur Zufriedenheit der Gemeinden durchweg in evangelischem Sinne ausübten (s. die Akten im geh. Staatsarchiv München K. bl. 390/1 c). In der Oberpfalz, deren Statthalterschaft ihm durch den Kurfürsten 30 Friedrich II. im Herbst 1551 übertragen und von ihm bis August 1557 geführt wurde, gebot W. unter einmütiger Zustimmung der Stände die Beobachtung der von dem Pfalzgrafen Otto Heinrich erlassenen Kirchenordnung. In Zweibrücken ersetzte er die den Verhältnissen nicht mehr entsprechende Kirchenordnung von 1533 nach Einholung von Gutachten von Melanchthon und Brenz durch die neue treffliche Kirchenordnung vom 1. Juni 1557. Von 35 W.s Kanzler Ulrich Sitzinger und dem Superintendenten Cunemann Flinsbach ausgearbeitet, schließt sich dieselbe an die Kirchenordnungen von Württemberg (1553) und Mecklenburg (1554) an. In der Lehre steht sie auf lutherischem Boden und verwirft sowohl den papistischen Mißbrauch der Messe, als auch den Irrtum Zwinglis. Als Katechismus soll der lutherische dienen. Am 2. Januar 1560 führte W. diese Kirchenordnung auch für das 40 Herzogtum Neuburg ein, welches ihm von dem Kurfürsten Otto Heinrich zum Dank für bedeutende Darlehen vermacht worden war. Die Durchführung der Visitation im Zweibrückischen sollte eine Visitationskommission sichern, der auch Joh. Marbach von Straßburg angehörte und die in der Zeit vom 9. Juli bis 31. August 1558 ihren Auftrag ausführte (s. die Visitationsakten im geh. Hausarchiv München). Besonders sollte dieselbe auf die 45 Einrichtung von Schulen bedacht sein. In jedem größeren Dorf sollte eine Schule bestehen, in Zweibrücken, Bergzabern, Kusel und Meisenheim eine Lateinschule. Für den höheren Unterricht sollte in dem Kloster Hornbach eine Anstalt errichtet werden, die am 16. Januar 1559 unter dem Rektorate von J. Tremellius (vgl. d. Art. in Bd XX S. 96) ins Leben trat. Der Unterhalt dieser Schule, in welcher in der Folge fast alle Zweibrücker Geist- 50 liche ihre Vorbildung empfingen, wurde aus den Einkünften eingezogener Klöster bestritten. Für das Fürstentum Neuburg wurde 1561 eine ähnliche Anstalt in Lauingen errichtet und ebenfalls aus Klostermitteln dotiert.

Lebhaften Anteil nahm W. an allen nach dem Religionsfrieden über die Glaubensfrage gepflogenen Verhandlungen der Evangelischen. Für die gemeinsamen Interessen des 55 Protestantismus trat er entschieden ein und ging dabei trotz einer aus politischen Gründen entstandenen Verstimmung mit dem Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz Hand in Hand. Mit ihm that er im Oktober 1559 für die verfolgten Evangelischen in Metz Fürbitte, mit ihm verwendete er sich Ende 1559 bei dem Kurfürsten Johann von Trier energisch für die schwer bedrängten Evangelischen in Trier, denen er im September seinen Superintendenten 60 Flinsbach zur Unterstützung Olevians zugesandt hatte, und gewährte den aus Trier Ver-

triebenen gastliche Aufnahme (s. d. Art. Olevian in Bd XIV S. 359 ff. und meine Schrift: Die Reformation in Trier 1559. Halle, Ver. für Ref.-Gesch. 1906 und 1907). Auch auf dem Naumburger Fürstentag bemühte sich W. um Bewahrung der Einigkeit unter den Protestanten und unterzeichnete dort am 7. Februar 1561 die Fürbitte der evangelischen Fürsten für ihre französischen Glaubensgenossen bei dem König Karl IX. Aber bald nachher trat in W.s konfessioneller Haltung eine Änderung ein. Hatte er sich auch in der Kirchenordnung auf lutherischen Boden gestellt und 1558 die Kirchenvisitatoren angewiesen, auch danach zu forschen, ob nicht jemand mit dem calvinischen Irrtum behaftet sei, so legte W. doch auf die Erhaltung der Eintracht unter den Protestanten einen so hohen Wert, daß er von einer direkten Verdammung der Calvinisten nichts wissen wollte. Olevians angeblicher Calvinismus hielt ihn nicht ab, mit ihm wegen seines Eintritts in seinen Dienst verhandeln zu lassen. Als ersten Rektor der Hornbacher Schule berief er Tremellius, dessen calvinische Anschauungen ihm kaum ganz unbekannt sein konnten, und beließ ihn in diesem Amte, bis er selbst seine Entlassung begehrte (vgl. den Art. Tremellius Bd XX S. 96). Aber schon bald danach ließ W. seine Abneigung gegen den Calvinnismus immer deutlicher hervortreten. Als an Ostern 1561 Konrad Marius, welcher Tremellius im Amte eines Prinzenerziehers ersetzt hatte, in Neuburg mit dem Hofprediger Hieronymus Rauscher wegen des hl. Abendmahls in Konflikt geriet, ließ ihn W. im April gefangen setzen und nach längerer Haft im August des Landes verweisen. Von nun an forderte er bei den weiteren Verhandlungen der evangelischen Fürsten eine schärfere Fassung der Abendmahlslehre und die ausdrückliche Verdammung der calvinischen Irrtümer. Aufs äußerste erregte ihn die ungeachtet der von ihm und anderen lutherischen Fürsten an ihn gerichteten Abmahnungen durch Friedrich III. in der Kurpfalz vollzogene Einführung des Calvinismus. Seine Erbitterung wurde noch gesteigert durch die schonungslose von Friedrich verfügte Entlassung der lutherischen Prediger, von denen allein im Oberamt Germersheim neun brotlos wurden und meist bei W. Wiederanstellung suchten. Nun bemühte sich W. doppelt, die verhaßte Irrlehre von seinem eigenen Gebiete fern zu halten. Zu diesem Zwecke erließ er am 1. Juni 1564 eine scharfe Verwarnung vor dem Calvinismus und ordnete eine neue Kirchenvisitation an, die er durch den strengen Lutheraner Marbach vollziehen ließ. Zu seinem Hofprediger machte er am 5. Mai 1565 den bekannten Eiferer Tilemann Heßhusen. In dieser gereizten Stimmung, die durch Streitpunkte wegen Zoll- und anderer materieller Fragen verschärft wurde, arbeitete W. sogar auf den Ausschluß Friedrichs aus dem Religionsfrieden hin und suchte 1566 auf dem Reichstage zu Augsburg die protestantischen Stände zu der Erklärung zu bestimmen, daß sie Friedrich nicht als ihren Religionsverwandten erkenneten. Obwohl sich W. schließlich dazu verstand, der von besserer Einsicht zeugenden Erklärung der protestantischen Stände beizutreten, daß sie nicht zur Freude ihrer katholischen Gegner in die Verdammung von Leuten willigen könnten, die in einigen Stücken von ihnen abwichen, obwohl auch einige zwischen W. und Friedrich schwebenden Streitpunkte in Augsburg friedlich beigelegt wurden, dauerte doch die gegenseitige Verstimmung beider Fürsten fort. Auch die übrigen protestantischen Fürsten blickten in dieser Zeit auf W. mit einem Mißtrauen, welches in der damals durch ihn eingenommenen merkwürdigen Haltung seine Erklärung fand. Er zeigte sich von einem unruhigen Thatendrang erfüllt, der ihn auch vor bedenklichen Unternehmungen nicht zurückschrecken ließ. 1564 trat er zu dem geächteten Abenteurer Wilhelm von Grumbach in Beziehungen, die er erst nach einem Jahre wieder abbrach. Am 1. Oktober 1565 schloß er sogar mit dem Könige Philipp von Spanien einen Dienstvertrag. Als er dann 1567 aus nicht völlig aufgeklärten Gründen neue Rüstungen unternahm, traute man ihm — allerdings ohne Grund — die abenteuerlichsten Pläne, besonders gegen den Kurfürsten Friedrich, zu. Seine vorher hochangesehene Stellung unter den evangelischen Fürsten wurde mehr und mehr erschüttert. Er stand unter ihnen nahezu isoliert und unterhielt fast nur noch mit Herzog Christoph nähere Beziehungen. Da gingen W., gewiß mit unter dem Eindruck der von Alba in den Niederlanden vollzogenen Gewaltthaten und der Hinrichtung der Grafen Egmont und Hoorne, die Augen über den Irrweg auf, den er eingeschlagen hatte, und er säumte nicht, die Konsequenzen daraus zu ziehen. Am 27. Juni 1568 kündigte er seinen spanischen Dienst. Schon vorher hatte er sich Friedrich III. wieder genähert und ihn im März 1568 in Heidelberg aufgesucht. Hier vollzog sich eine völlige Aussöhnung beider Fürsten. Stets gut protestantisch, hatte W. nie das Gefühl dafür verloren, daß die Reformierten trotz aller Abweichungen im einzelnen doch in der Hauptsache mit den Lutheranern auf demselben Boden standen. Weitblickender als viele andere, erblickte er in der Bedrückung der Protestanten im Auslande eine Gefahr auch für den

Protestantismus im Reich. Schon am 14. März 1563 hatte er in einer Zuschrift an ihm befreundete deutsche Fürsten es für Gewissenspflicht erklärt, den bedrängten französischen Christen zu Hilfe zu kommen. Erst auf die Nachricht von der im Frieden von Amboise den Hugenotten gewährten Duldung hatte er die von ihm bereits angeworbenen Truppen wieder entlassen. Als dann der Religionskrieg in Frankreich von neuem ausbrach und die Bedrückungen der Protestanten auch nach dem Frieden von Longjumeau (23. März 1568) fortdauerten, wendeten sich Prinz Condé und Admiral Coligny wieder mit der dringenden Bitte um Unterstützung an die deutschen protestantischen Fürsten. Und nun entschloß sich W., die erbetene Hilfe nicht zu versagen. In einem mit Condés Agenten Francourt am 18. September 1568 abgeschlossenen Vertrag verpflichtete er sich, dem Prinzen Condé 6000 Reiter und 14000 Mann Fußvolk nebst Schanzgräbern und 34 Geschützen zuzuführen und die Kosten dafür gegen späteren Ersatz zunächst selbst zu tragen. Nachdem dieser Vertrag am 29. Oktober durch Condé und Coligny bestätigt worden war, begann W. alsbald seine Rüstungen. Das dazu nötige Geld, welches ihm gegen Verpfändung großer Gebietsteile zumeist von dem Kurfürsten Friedrich vorgestreckt wurde, vermochte er nur mit Mühe aufzubringen. Aber W. ließ sich dadurch so wenig irre machen, wie durch die ihm von den verschiedensten Seiten, auch von dem Kaiser Maximilian, zugehenden Warnungen. Auch ein auf Veranlassung seiner Gemahlin Anna am 29. Oktober von Heßhusen erstattetes Gutachten, nach welchem die in vielen Grundirrtümern befangenen Hugenotten von ihm mit gutem Gewissen nicht unterstützt werden könnten, machte ihn in seinem Entschlusse nicht wankend, ebenso wenig die Nachricht von der Niederlage des Prinzen von Oranien, der sich im November 1568 mit dem kleinen Reste seiner Truppen aus den Niederlanden nach dem Elsaß zurückziehen mußte. Sobald er seine Rüstungen beendet hatte, schritt W., der außerordentlichen Gefahren, denen er sich dabei aussetzte, in vollem Maße bewußt, zur Ausführung seines Unternehmens. Mit seiner kleinen Streitmacht, die sich auf 8750 Reiter, 8440 Mann Fußvolk und 30 bis 40 Geschütze belief, wollte er den mächtigen König von Frankreich bekriegen, der ihm bereits ein mindestens ebenso starkes Heer unter dem Herzog von Aumale entgegengeschickt hatte, und sich viele Meilen weit durch Feindesland hindurchschlagen, um seinen französischen Freunden die Hand zu reichen, die im äußersten Westen Frankreichs nahe dem atlantischen Ozean ihre Truppen hatten. Am 20. Februar 1569 brach er von Bergzabern auf und musterte dann bei Hochfelden im Elsaß seine Reiterei. Seinen Wunsch, zunächst die 1552 dem Reiche entrissenen Bistümer Metz, Toul und Verdun zu besetzen und demselben wieder zu gewinnen, ließ er zurücktreten, um den im Westen von dem Herzog von Anjou schwer bedrängten Hugenotten baldmöglichst Hilfe zu bringen. Am 12. März zog W. von Hochfelden weiter und erzwang sich am 28. März den Übergang über die Saone. Bald danach erhielt er die Trauernachricht von der Niederlage der Hugenotten bei Jarnac (13. März) und dem Tod Condés, setzte aber, obwohl seine ohnedies schwankende Gesundheit durch einen heftigen Fieberanfall noch mehr geschwächt worden war, seinen Zug fort und rückte am 23. April aus Burgund in Frankreich ein. Unter steten Gefechten mit Aumale und großen Beschwerden zog er, beständig am Fieber und an den Folgen eines schlecht geheilten Schenkelbruchs leidend, der Loire zu, nahm nach Überschreitung derselben am 21. Mai die Stadt und Festung La Charité ein und bestand dann noch am 9. Juni beim Übergang über die Vienne ein größeres siegreiches Gefecht. Damit war das Ziel, welches W. sich gesteckt hatte, nahezu erreicht, da ihn hier nur noch drei Tagereisen von den Truppen der Hugenotten trennten. Schon machte sich Coligny auf, mit einer kleinen Reiterschar W. entgegenzueilen und ihm die Dankbarkeit seiner Glaubensgenossen zu bezeugen. Am 11. Juni traf er in dem Städtchen Nessun bei Limoges ein, in welchem W. eben auch angekommen war. Aber er sollte ihm nicht mehr die Hand reichen können. Die Anstrengungen des mühevollen Marsches hatten den Rest der Kräfte W.s vollends aufgerieben. Nie gewohnt, seine Gesundheit zu schonen, ruhte und schlief er wenig und war „der erste zu Roß, der letzte herab". Ein kühler Trunk, den er am 6. Juni, vom Fieber und dem langen Ritte überhitzt, genommen hatte, brachte seine Krankheit zum vollen Ausbruch. Trotzdem zog er mit dem Heere zu Pferde weiter und ritt am 9. Juni nach dem Gefecht an der Vienne noch durch den Fluß zum Lager. Hier fühlte er die Nähe des Todes und ließ sich durch seinen Hofprediger Georg Codonius das hl. Abendmahl reichen. Die anwesenden Edelknaben forderte er auf, auf die Knie zu fallen und Gott zu bitten, daß er seine Kirche bei der lauteren Lehre seines Wortes erhalten möge, und fügte hinzu: „Ich habe zwei starke Feinde, die mich anfechten, der Tod und der von Aumale. Ich habe aber wiederum einen Freund, der ist stärker, denn beide. Auf diesen habe ich alle meine Hoffnung gesetzt. **Huic vivo,**

huic morior. Cupio dissolvi et esse cum Christo". In äußerster Schwachheit reiste W. dann zu Wagen weiter, empfing am 10. Juni noch einen Brief des Kurfürsten Friedrich, den er aber nicht mehr zu lesen vermochte, und die Meldung von Colignys bevorstehender Ankunft. Er ließ ihm mit seinem Gruße sagen, daß er ihm, lebendig oder tot, wie es Gott gefalle, in wenig Tagen das Heer überantworten werde, welches er ihnen zum Besten einen so weiten und beschwerlichen Weg geführt habe, gab auch noch in vollem Bewußtsein über eine Stunde lang Befehle für das Heer, war aber nicht mehr im stande, Coligny zu empfangen, da er bei dessen Ankunft bereits in den letzten Zügen lag. Wenige Stunden danach entschlief er, noch nicht 43 Jahre alt, sanft und friedlich lächelnd, am 11. Juni abends sieben Uhr. Sein Leichnam wurde vorläufig in Angoulême beigesetzt und dann nach Cognac gebracht. Von hier brachte ihn zwei Jahre später Lizentiat Wolf unter manchen gefährlichen Abenteuern über La Rochelle und Lübeck auf dem Seewege nach der Heimat. In der Kirche zu Meisenheim fand er hier endlich am 23. September 1571 seine bleibende Ruhestätte.

Nach der Einnahme von La Charité hatte Wolfgang gelobt, den französischen Boden nicht zu verlassen, bis die Freiheit des Evangeliums in Frankreich erkämpft sei. Er hat dieses Gelübde gehalten. Durfte er auch den vollen Erfolg seines kühnen Unternehmens nicht mehr mit eigenen Augen sehen, so konnte er doch mit der Zuversicht aus dem Leben scheiden, daß die Sache der französischen Protestanten durch ihn mächtig gestärkt worden sei. Wohl waren noch lange und ernste Kämpfe zu bestehen. Aber nach ihrer Vereinigung mit W.s Heer waren die Hugenotten im stande, den feindlichen Truppen die Spitze zu bieten. Zwar erlitten sie in der unglücklichen Schlacht bei Montcontour am 13. Oktober 1569, in der zwei Regimenter W.s völlig aufgerieben wurden, schwere Verluste. Aber wenn sie den Widerstand auch dann noch fortsetzen konnten, so war dies zum größten Teile W.s, nach seinem Tode von dem Grafen Vollrad von Mansfeld angeführten, Truppen zu danken und der endlich am 1. August 1570 in St. Germain geschlossene ersehnte Friede wäre ohne den durch W. gebrachten Beistand sicher nicht zu stande gekommen. Die Führer der Hugenotten erkannten dies auch dankbar an und bekannten noch am 8. Juni 1571 in einer Zuschrift an W.s Söhne, daß sie ihrem Vater nächst Gott ihr Leben, ihre Güter, ihre Ehre und, was wertvoller sei, ihre Glaubensfreiheit verdankten.

Pfalzgraf W. war von dem Tode nicht überrascht worden. Stets von zarter Gesundheit, hatte er das Wort: „Vive memor leti" sich zum Wahlspruch erkoren und seiner Todesbereitschaft auch in dem berühmten ausführlichen Testamente vom 18. August 1568 Ausdruck gegeben, welches am 5. April 1570 von Kaiser Maximilian bestätigt wurde. Da alle heute noch lebende Glieder des Hauses Wittelsbach von W. abstammen, hat dasselbe als Grundlage aller späteren Familiengesetze dieses Hauses auch eine nicht geringe staatsrechtliche Bedeutung gewonnen. Im Eingange legt W. darin ein Bekenntnis seines Glaubens ab, der seine Richtschnur nur im Worte Gottes habe und in der Augsburger Konfession von 1530 seinen Ausdruck finde. Bei diesem Bekenntnisse, bei welchem er bis an sein Ende zu bleiben gedenke, bittet er auch seine Gemahlin, Kinder und Unterthanen zu verharren. Diesen Glauben möchten sie lauter und unverfälscht auf die Nachkommen verpflanzen und verführerische Sekten nicht einreißen lassen. Wo aber eine wahre christliche Reformation vorgenommen werde, sollten sie sich nicht ausschließen und die allgemeine christliche Konkordie durch ihre Halsstarrigkeit verhindern, da der Christenheit nichts erwünschter sein könne, als daß Einigkeit in der Lehre und aller christlichen Ordnung durch das Band der Liebe gepflanzt und erhalten werde. Die eingezogenen geistlichen Güter sollten zu ewigen Zeiten unwiderruflich zur Erhaltung der wahren christlichen Kirchen verwendet werden, zu denen sie von Gott und aller Billigkeit verordnet seien. Dem Testamente sind noch besondere „monita paterna" beigegeben, in denen er seine Söhne dringend mahnt, sich weder durch Gunst oder Geschenk, noch durch Kreuz oder Verfolgung von dem reinen Worte Gottes abwendig machen zu lassen. Besonders angelegen sollen sie es sich sein lassen, für gottesfürchtige und gelehrte Pfarrer zu sorgen und die Schulen mit frommen und tüchtigen Schulmeistern zu versehen. Vor allem aber sollten sie selbst dem Schatz des göttlichen Wortes ohne Unterlaß nachstreben und das zeitliche Leben und Gut nicht höher achten, als die ewige Seligkeit. — Die aufrichtige Frömmigkeit und strenge Gewissenhaftigkeit, welche uns auf jedem Blatte dieses seines letzten Willens W.s entgegentritt, war überhaupt unzweifelhaft der Grundzug seines Charakters. Die geschichtliche Forschung der neuesten Zeit hat das früher teilweise allzu günstige Urteil über W. nicht unwesentlich modifiziert und dargethan, daß er zu Zeiten nicht unbedenkliche Wege ging. Aber jeder Unparteiische wird zugestehen, daß die Licht-

seiten seines Charakters die Schattenseiten bedeutend überwogen. Als er die Irrwege erkannte, die er gegangen war, stand er nicht an, mit Entschlossenheit von ihnen umzukehren. Mit seltener Thatkraft stand er für die von ihm als recht erkannte Sache ein und scheute kein Opfer für dieselbe. 300 Jahre vor der Schlacht von Sedan trug er mit seinem deutschen Heere den Ruhm der deutschen Waffen bis in die Nähe des Ozeans. Sein häusliches Leben war nach dem Zeugnisse eines Zeitgenossen die schönste Schule der Frömmigkeit. Ein gerechter, wohlwollender und einsichtsvoller Regent, war er bei seinen Standesgenossen hochangesehen und übte einen Einfluß im Reiche, der weit über die Bedeutung seines kleinen Fürstentums hinausging. Ohne Zweifel war er einer der merkwürdigsten Fürsten des 16. Jahrhunderts und hat sich bei seinen Glaubensgenossen für alle Zeiten eine wohlverdientes ehrendes Andenken gesichert. **Ney.**

Wolleb, Johannes, reformierter Dogmatiker, geb. 1586, gest. 1629. — Quelle: Leu, Helvet. Lexikon XIX, S. 552 ff., daselbst das Verzeichnis seiner Werke. Litteratur: Ebrard, Dogmatik I, S. 65; Hagenbach, Theol. Schule Basels, S. 23. 24; Schweizer, Centraldogmen II, S. 26.

Johannes Wolleb, geb. am 30. November 1586, war der Sohn des Ratsherrn Oswald Wolleb, aus einem ursprünglich urnerischen aber seit 1444 in Basel eingebürgerten Geschlecht. Er absolvierte mit Eifer und Talent die gelehrte Schule von Basel, worauf er zum Studium der Philosophie überging, mit gleichem Erfolg (et primam et secundam lauream obtinuit). Hierauf studierte er mit großem Fleiße Theologie. Er erhielt bereits in einem Lebensalter von 20 Jahren die Ordination, im Jahre 1607 die Stelle eines städtischen Diakons, und 1611 die Pfarrei zu St. Elisabeth. Mit großer Treue in Predigt und Seelsorge und mit vorbildlichem Wandel versah er dieses Amt acht Jahre lang. Da er aber zugleich in verschiedenen Schriften Proben seiner philosophisch-philologischen, sowie theologischen Gelehrsamkeit abgelegt hatte, so wurde er am 21. Juli 1618, nach dem Tode des Joh. Jak. Grynäus (gest. 30. August 1617), dessen Nachfolger als Pfarrer am Münster, und am 23. Oktober 1618 Nachfolger des nur drei Jahre älteren, zum neutestamentlichen Professor beförderten Dr. Seb. Beck (geb. 1583, gest. 1654) in der alttestamentlichen Professur. Um diese Professur in Ehren bekleiden zu können und den akademischen Gesetzen zu genügen, erwarb er sich (am 30. November 1619) durch eine Inaugural-Dissertation de divina praedestinatione (ein Thema, welches gerade damals, zur Zeit der Dordrechter Synode, die Geister lebhaft beschäftigte) die theologische Doktorwürde. Beck (der Schüler des 1610 gestorbenen Polanus) war es, der ihn promovierte. Wenige Tage darauf wurde er in die Fakultät aufgenommen. Er schrieb außer einzelnen Dissertationen und Thesen nur *ein* theologisches Werk, sein im Jahre 1626 zu Basel erschienenes Compendium theologiae christianae, ein Büchlein von 273 Seiten, welches aber gerade durch seine meisterhafte Kürze und Concinnität und durch die klare äußere und innere Ordnung und vollendete Durchsichtigkeit, womit alle wesentlichen Fragen der Dogmatik unter Hinweglassung aller überflüssigen Spekulationen behandelt wurden, ziemliches Aufsehen erregte. In Basel, sowie auf mehreren anderen reformierten Universitäten, wurde es den Vorlesungen über Dogmatik und Ethik zu Grunde gelegt. Eine zweite Auflage erschien 1634 zu Basel, eine dritte 1638 zu Amsterdam. Von Alexander Roß wurde es ins Englische übersetzt (Wollebius christian divinity). Wolleb selbst erlebte diese weite und ruhmreiche Verbreitung seines Werkes nicht; er starb den 24. November 1629 im noch nicht vollendeten 43. Lebensjahre an der Pest, mit Hinterlassung zweier, damals noch unmündiger Söhne, Johann Jakob und Theodor, welche beide später Pfarrstellen in Basel bekleidet haben und im Jahre 1667, ebenfalls an der Pest, gestorben sind. Nach seinem Tode, im Jahre 1657, erschienen noch eine Anzahl „Trost und Leichenreden“ im Druck. Mehr Schriften, meist erbaulichen Inhalts, haben seine Söhne hinterlassen.

Die theologische Bedeutung Wollebs ist von *Ebrard* in seiner christlichen Dogmatik und in der zweiten Auflage dieser Realencyklopädie sehr überschätzt worden. Er nennt ihn „einen der bedeutendsten reformierten Dogmatiker“ (PRE²) und in der Dogmatik (§ 34) den „Lombarden der reformierten Scholastik“. „Wie der Lombarde nur die Kirchenväter und die ersten Anfänge der Scholastik vor sich hat, so hat Wolleb nur die Reformatoren und reformatorischen Dogmatiker (Zwingli, Calvin, Bullinger, Peter Martyr) und die ersten Anfänger scholastischer Behandlung (Szegedin und Polanus) zu Vorgängern. Wie der Lombarde sich im Gegensatze zu Albertus, Thomas von Aquino und Duns Scotus auf die deskriptive Scholastik, auf die bloße logische Exposition und Dar-

stellung des gegebenen Stoffes beschränkt, so auch Wolleb; nur daß der Stoff jenem durch die römische, diesem durch die nach Gottes Wort wiederhergestellte Kirche gegeben war. Aber wie der Lombarde, so geht auch Wolleb nicht darauf aus, die Wahrheit dieses gegebenen Stoffes zu beweisen, weder durch Rekurs auf die Philosophie, noch durch solchen auf die hl. Schrift; denn nur bei strittigen Fragen bringt er in Anmerkungen 5 kurze (allerdings aber sehr gute und bündige) Hinweisungen auf entscheidende Schriftstellen, doch ohne einen umfassenden Schriftbeweis zu führen, geschweige denn aus einer biblischen Theologie das kirchliche Dogma zu entwickeln. So steht Wolleb an der Spitze der reformierten Scholastik, wie der Lombarde an der der mittelalterlichen. Wohl hat sich die Reihe der folgenden Scholastiker (Wendelin, Maccovius, Maresius, Waläus, Gomar, 10 Amesius, Voetius u. s. w.) nicht so formell an ihn angeschlossen, daß sie Kommentare zu seinem Kompendium geschrieben hätten, wie dies die mittelalterlichen Scholastiker in Betreff der Sententiae gethan haben; aber wenn auch frei in der Anordnung des Stoffes verfahrend, stehen sie doch in Hinsicht der einzelnen Thesen und Distinktionen auf Wollebs Schultern und nehmen, was sein Geist und Scharfsinn in bündiger Kürze hingestellt hat, 15 zum Ausgangspunkt ihrer weitergehenden und oft ins Abstruse sich verlaufenden Forschungen."

Dieser Überschätzung ist schon Gaß in seiner Geschichte der prot. Dogmatik, Berlin 1854 I, S. 396ff entgegengetreten. Er hebt an ihm „die Reinheit und Schärfe des dogmatischen Denkens" hervor und giebt auch die Brauchbarkeit des Kompendiums als 20 eines „wohlgeordneten Abrisses" zu, nicht aber, daß Wolleb irgend eine epochemachende Bedeutung zukäme. Ebenso urteilen Hagenbach und Alexander Schweizer. Das ist richtig, daß sein Kompendium viel gebraucht worden ist. Sonst aber begegnen wir in der Kirchengeschichte der reformierten Länder seinen Spuren selten. Daß er in besonderer Weise maßgebenden Einfluß ausgeübt hätte, wie z. B. sein Vorgänger im Antistitium 25 Grynäus, oder sein Lehrer Polanus (gest. 1610), oder seine Kollegen, die Basler Abgeordneten zur Dordrechter Synode, Wolfgang Meyer, Pfarrer zu St. Alban, und Sebastian Beck, oder endlich wie sein Nachfolger, der Antistes Theodor Zwinger, davon ist keine Rede. Er selbst hat von sich sehr bescheiden gedacht und die theologische Doktorwürde nur auf das Zureden seiner Freunde angenommen. Er hat seine Studien auch nicht, 30 wie es sonst bei allen bedeutenderen Schweizer Theologen Usus war, auf ausländischen reformierten Schulen abgeschlossen, sondern scheint sich nur in Basel ausgebildet zu haben. Um so bemerkenswerter ist dann allerdings die Selbstständigkeit, die er sich gegenüber seinem Lehrer Polanus bewahrt hat. Sein Kompendium unterscheidet sich von dem großen Syntagma des Polanus dadurch, daß die Fragestellung bei Wolleb ein- 35 facher ist. Polanus ist aber litterarisch viel fruchtbarer gewesen als Wolleb (vgl. das Verzeichnis seiner Schriften bei Hagenbach S. 22). Er hat auch im Namen der theologischen Schule von Basel eine Rechtfertigung der von der Fakultät vertretenen Lehre erscheinen lassen (gedruckt 1620), als verschiedene Bürger der Stadt die Rechtgläubigkeit der Schule und besonders von Polanus und seinem Schwiegervater Grynäus verdächtigt 40 hatten.

Das Kompendium von Wolleb hat allerdings nach dem Tode seines Verfassers eine weite Verbreitung gefunden, dank der geschickten Ausscheidung alles bloß formalistischen Materials aus der Dogmatik und der konzisen Beschränkung auf die christliche Erkenntnis des Heils. Er behandelt den ganzen Stoff der Theologie nach den zwei Gesichtspunkten, die wir 45 noch heute anwenden: de Deo cognoscendo und de Deo colendo (Dogmatik und Ethik). Gott wird erkannt A. in se, B. in operibus. In se wird Gott betrachtet a) ratione essentiae, nach seinen Namen und Proprietäten, welche letzteren Wolleb in die incommunicabiles (Einheit und Unendlichkeit) und communicabiles (Leben, Wille, Macht) einteilt; b) ratione trium personarum, differentium ordine, proprietati- 50 bus, modo operandi, convenientium ὁμουσίᾳ ἰσότητι und περιχωρήσει. — Die opera Dei teilen sich in immanentia (das decretum a) generale = providentia aeterna, b) speciale de creat. ration. = praedestinatio) und in transeuntia. Letztere sind die creatio und die providentia actualis = gubernatio, α) generalis, qua gubernantur omnia, bona efficiendo, mala permittendo, determinando, 55 dirigendo; β) specialis in Betreff der Engel und Menschen. Die gub. spec. in Betreff der Menschen hat es zu thun teils mit dem Gegensatze zwischen dem status innocentiae (foedus operum und gratiae) und miseriae (culpa, poena; hierbei die Lehre vom pecc. primum und ortum), teils mit dem Gegensatze zwischen gratia und gloria. Die gratia teilt sich in 1. redemtio: a) necessitas (Lehre vom Gesetz), b) veritas 60

(Lehre von der Person Christi, seinem dreifachen Amt und doppelten Stand), und in 2. vocatio (Heilsaneignung): a) communis electis et reprobis (Lehre vom alt- und neutestamentlichen Wort Gottes, von der Kirche und den Sakramenten), b) propria electis (fides salvifica nebst ihren Wirkungen: justificatio und sanctificatio, perseverantia und libertas). Das Lehrstück von der gloria behandelt die eschatologischen Dogmen.

Nicht minder geistvoll entwickelt er die Ethik als die Lehre de deo colendo. Hier unterscheidet er: A virtutes generales (der Einsicht und des Willens), B. speciales, a) cultus Dei immediatus (1.—4. Gebot), b) mediatus *α*) allgemein: Liebe und Gerechtigkeit gegen die Menschen), *β*) spezielle Ethik (5.—10. Gebot).

In welcher Weise Wolleb die einzelnen Abschnitte ausführt, davon möge als Beispiel seine Darlegung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium (lib. I, cap. 25) dienen. Er schreibt: 1. Conveniunt lex et evangelium causa efficiente principe, Deo, et instrumentali, verbo scripto. Differunt causis instrumentalibus externis, tum quod lex per Mosem, evangelium per Christum datum sit, tum quod lex naturaliter quoque homini nota sit, evangelium vero nonnisi ex gratiosa Dei revelatione. 2. Conveniunt materia communi, quod utrinque urgetur obedientia, additis promissionibus et comminationibus. Differunt autem materia propria; lex enim primario facienda, evangelium credenda docet. 3. Conveniunt forma communi, quod utrinque perfectae obedientiae exhibeatur speculum. Differunt autem forma propria. Lex enim docet, quae sit perfecta illa ac Deo placens justitia, evangelium vero docet, ubi seu in quonam reperiamus perfectam illam justitiam. Lex illam a nobis efflagitat, evangelium illam in Christo demonstrat. 4. Conveniunt fine summa, Dei gloria, eique proximo subordinato, salute nostra, quae utrinque spectatur. Differunt vero finibus propriis. Lex enim eo data est, ut ad Christum quaerendum impellat, evangelium vero, ut Christum exhibeat. In dieser Weise zeigt er 5., daß das Objekt beider der homo lapsus, das spez. Objekt des Gesetzes aber der homo lapsus consternandus, des Evangeliums der homo lapsus consternatus sei.

Von besonderer Wichtigkeit ist die Stelle in lib. I, cap. 16 de assumtione hum. naturae, wo er die spezifisch-reformierte Lehre scharf darstellt in den Sätzen: Christus non hominem, sed humanitatem, non personam, sed naturam assumsit. Humana Christi natura non habet peculiarem aut aliam, quam τοῦ Λόγου, ὑπόστασιν seu subsistentiam. Er lehrt eine unio der persona divina mit der natura humana, Der Logos hat die Beschaffenheit der Menschen angenommen, indem er selbst Mensch ward; nicht hat er ein menschliches Individuum mit sich verbunden. Daraus folgt ihm der richtige Satz: Communicatio idiomatum est modus loquendi, quo de Christi persona, quocunque modo appelletur, praedicatur, quod est alterutrius naturae. Diese Comm. idiom. ist realis ratione fundamenti, personalis nimirum unionis. Man muß dabei aber die vocabula concreta von den abstractis unterscheiden; man darf sagen Deus est homo, nicht aber divinitas est humanitas.

In der Prädestinationslehre ist er entschiedener Infralapsarist. Hominum praedestinatio est, qua Deus ex humano genere ad imaginem suam creato, sed sua sponte in peccatum prolapsuro alios quidem per Christum aeternum servare, alios vero, sibi in miseria sua relictos, aeternum damnare constituit ad patefaciendam gloriam misericordiae et justitiae suae. Die Prädestination ist ein decretum absolutum respectu causae impulsivae, quae nec in eligendis est fides nec in reprobandis peccatum, hingegen ein decretum non absolutum respectu materiae seu objecti; denn das objectum ist nicht der homo absolute consideratus, sondern der homo sua sponte in peccatum lapsurus, und so sind die praesupposita praedestinationis die decreta 1. de homine creando, 2. de donanda homini creando imagine Dei, sed amissibili, 3. de lapsu ejus permittendo.

(A. Ebrard †) **Hadorn.**

Wolsey, Thomas, Erzbischof von York, Kardinal und Staatsmann, gest. 1530. — Litteratur über ihn: Hauptquelle ist Cavendish's (eines Zeitgenossen, [seines Kammerdieners]) Life of Wolsey, ed. Singer, 2 Bde, Chiswick 1825; Pol. Vergilii Anglicae Hist. lib. XXVII u. Hall, Chronicle (beide Zeitgenossen und persönliche Gegner W.s); andere Lives von Fiddes 1726, Grove 1744, Galt 1812, Laird 1824, Howard 1824 sind trotz einzelner schätzenswerter Angaben überholt durch die Veröffentlichungen der State Papers, vor allem von dem besten Kenner der Geschichte Heinrichs VIII., J. S. Brewer, The Reign of Henry VIII ed. Gairdner, London 1884, 2 Bde (Einl. zu s. Ausgabe der State Papers); M. Creighton, Twelve Engl.

Statesmen (enth. eine Biographie W.s), London 1888; W. Busch (rückhaltsloser Bewunderer W.s), Drei Jahre engl. Vermittlungspolitik 1518—21, Bonn 1884; ders., Kard. W. und die engl.-kaiserl. Allianz, Bonn 1884; Histor. Taschenbuch VIII u. IX (die Aufsätze von Busch über die Scheidung und über den Fall W.s); Jaqueton, La Politique Extérieure etc. (Kritik der Aufstellungen Brewers u. Buschs); Gasquet, Henry VIII and the Engl. Monasteries, London 1889, 2 Bde; Friedmann, A. Boleyn, London 1884, 2 Bde; Strickland, Lives of the Queens of Engl., Bd IV, Lond. 1844; St. Ehses, Röm. Dokumente (Mitteil. d. Görres-Gesellsch.), Paderborn 1893; Hist. Jahrb., Bd IX u. XIII; Engl. Hist. Review, Okt. 1896, Jan. und Juli 1897; Transact. of the Royal Hist. Soc. New Ser. XIII, 75—102; R. Pauli, Heinrich VIII. und sein neuester Beurteiler, bei Sybel, HZ III, 97 ff.; ders., Auss. zur engl. Gesch., Leipzig 1869; Maurenbrecher, Engl. im Ref.-Zeitalter, Düsseld. 1844; v. Thommes, Gesch. Engl. zur Zeit d. Tudors, Mainz 1866; Froude, Hist. of Engl. from the Fall of W. etc., Leipzig, Brockhaus 1861, Bd I; Turner, Hist. of Engl. und Henry VIII, 1826; Lingard, Hist. of Engl., 1825, Bd V u. VI (vom röm. Standpunkt); Hume, Hist. of Engl., 1759; Ranke, Engl. Gesch. (Sämtl. Werke Bd XIV), Leipzig 1870, Bd I; Quarterly Rev., Jan. 1877 u. Edinb. Rev., Okt. 1880 (beide behand. d. Scheidung); Calendar of State Papers (Engl. Affairs) ed. R. Brown, London 1871 (Bd IV: 1527—1533); Letters and Papers (Rich. III and Henry VII); Rolls Ser.; Calendar, Letters and Papers, Henry VIII ed. Bergenroth Bd I—II; ed. Gayangos Bd III—V, Rolls Ser.; State Papers, Spanish Bd II—IV; Venetian Bd II—IV; Letters and Papers, Foreign and Domestic (Henry VIII) Bd IV, 2 (1526—28); IV, 3 (1529—30). London 1872 u. 1876. — Rich. Pocock, Records of the Reform., Oxford 1870, Bd I; Burnet, Hist. of the Reform. 1865, Bd IV—VI; Perry, Hist. of the Engl. Church, London 1876; F. W. Hook, Lives of the Archb. of Canterb. I New Ser. London 1868. — Rymer, Foedera, 1. ed., Bd XIII u. XIV; Le Neve, Fasti (ed. Hardy); Lanz, Korrespondenz Karls V.; Law, Hist. of Hampton Court. — Encycl. Brit., 9th ed. Bd XXIV, S. Lee, Dict. of Nat. Biogr. Bd LXII.

Über Wolseys Anfängen liegt Dunkel. Nach Cavendish war er „eines armen, aber ehrlichen Mannes Sohn", nach Pol. Virgilius, der ihm übel gesinnt war, eines Fleischers, nach Sanders, seinem Gegner, non humili tantum loco, sed etiam vili natus. Wie dem auch sei, sein Vater, Robert Wulcy von Ipswich, starb als ein begüterter Mann. Geboren im Jahre 1474 (nicht 1471, vgl. den vom Abt von Winchcombe an W. im August 1514 geschriebenen Brief; auch Brewer II, 458 Anm.) und durch Frische des Geistes vor seinen Jugendgenossen ausgezeichnet, ging W. noch als Knabe, nach Oxford, trat in Magdalen College ein und zog, nachdem er 15jährig zum B. A. graduiert, als boy bachelor die Aufmerksamkeit der Universitätskreise auf sich. Im College hatte er die drei Söhne des Marquis von Dorset in seiner Pflege, der ihm, nachdem er 1497 den M. A.-Grad erlangt hatte, 1500 die Pfarrei Lymington überwies. 1502 zog der Erzbischof Deane von Canterbury ihn als Kaplan in seinen Dienst. Als solcher gewann er über die geistlichen Linien seines Amtes hinaus Fühlung mit den vornehmen und politisch einflußreichen Kreisen; in ihnen eignete er sich rasch weltmännische Bildung und die Gesellschaftsformen des großen Lebens an. Durch Sir Richard Nanfan, den englischen Statthalter von Calais, dessen Geldgeschäfte W. glücklich geführt, wurde er 1507 an den Hof Heinrichs VII. empfohlen.

Auf diese erste Staffel seines Ehrgeizes folgte ein ununterbrochener Aufstieg zu den Höhen des Lebens. Seine Aufgeschlossenheit für die Lebenswirklichkeiten und sein ungewöhnliches Geschick, sich in die Menschen zu finden und zu schicken, machten in jenen Zeiten des politischen Spiels und der gesellschaftlichen Intrigue ihn zu einem gesuchten Manne. Mit dem allmächtigen Minister des Königs, Bischof Richard Fox von Winchester, und Sir Thomas Lovell trat er in enge Freundschaft, die bis an seinen Tod dauerte. Mit Ehrengeschenken und Titeln wurde er überhäuft; zahlreiche Pfarreien, deren er oft fünf bis sechs inne hatte, wurden ihm überwiesen (ich nenne nur einige: Redgrave in Suffolk 1506; Lydd 1508; Deanery von Lincoln 1509; Kanonikat von Windsor 17. Februar 1511; Deanery von Hereford 1512; Bugthorpe 16. Januar 1513; Deanery von York 19. Februar 1513; von St. Stephen's, Westminster 1513; Precentor von London, Juli 1513; die reiche Abtei St. Alban's in commendam und viele andere Pfründen). — Ein Jahr schon nach seinem Übertritt an den Hof verwandte Heinrich VII. ihn zu einer politischen Mission, um dem von seiten des Königs Jakob von Schottland drohenden Bruch zuvorzukommen; als er vollends in einer persönlichen Sache des Königs, seiner Bewerbung um die deutsche Kaisertochter Marie von Savoyen, unter Hintanstellung seiner persönlichen Bequemlichkeit eine staunenswerte Probe seiner Thatkraft abgelegt hatte, stand er in hoher Gunst beim König, der ihn noch kurz vor seinem Tode zum Dean von Lincoln machte.

Durch die Vermittelung des jungen Dorset wurde W., der sich nun die ersten poli-

tischen Sporen verdient hatte, in den Dienst des neuen Königs übernommen. Heinrich VIII. ernannte ihn zu seinem Almosenier — als The King's Almoner oder Mr. Almoner kam sein Name auf lange Zeit in die breitere Öffentlichkeit — und berief ihn als Mitglied in das Privy Council. Einmal am Hofe, verstand es W. vortrefflich, sich den veränderten Verhältnissen anzupassen und dem impulsiven und lebensfrohen, an Jagd und Spiel wie an Kunst und Wissen interessierten neuen Herrn sich auf eine Reihe von Jahren unentbehrlich zu machen. Beide bedurften einander, Heinrich des geschäftskundigen Mr. Almoner für seinen dynastischen Despotismus, W. des Königs für seinen Aufstieg zu persönlicher Macht und die Befriedigung seines hochgespannten Ehrgeizes. —

Als sein Gönner Fox von Winchester, der seinen Nebenbuhlern im Geheimen Rate ein frisches Talent entgegensetzen wollte, die Siegel abgab, wandte auf dessen Veranlassung Heinrich dem jungen W., der mit einer unermüdlichen Arbeitskraft die Rücksichtslosigkeit des bewußten, starken Drauflos verband, seine nicht mehr verhehlte Gunst zu. Er überschüttete ihn mit seinem Wohlwollen. 1512 hatte W. in einer Person so viele Pfründen inne, wie kein anderer Engländer seiner Zeit. Das gleiche Jahr brachte ihm nach des Herzogs von Norfolk Tode das Siegel des Lord Treasurer, 1513 das Bistum von Tournay, Februar 1514 Lincoln und das Erzbistum von York (Sept. 1514); 1515 endlich hoben beide, König und Papst, ihn auf den Gipfel seiner äußeren Macht, indem jener ihn (22. Nov.) zum Lordkanzler, dieser (18. Nov.) ihn zum Kardinal mit dem Titel von St. Caecilia trans Tiberim und zum Legaten ernannte.

Aber zu wahrer Größe hat ihn das Übermaß seines Glücks nicht erhoben. Seiner **Persönlichkeit** fehlte die sittliche Kraft. Beherrscht von den schlimmsten Trieben ist er, der in vieler großer Herren Dienst stand, nie sein eigner Herr geworden. Daran haben ihn seine Lebensführungen, mehr noch seine Leidenschaften gehindert, maßloser Ehrgeiz und Machthunger, in deren Bann er sein Leben lang geblieben ist. Er ließ es sich gefallen, daß die Fürsten Europas durch Geschenke und Jahrgelder um seine Gunst warben, um durch ihn Heinrichs Politik kräftiger zu beeinflussen. Fast alle staatsmännischen Aktionen standen bei ihm unter dem Gesichtspunkt des persönlichen Vorteils. Sein öffentliches Auftreten war von der Neigung zu äußerem Gepränge und dem Wunsch, den königlichen Glanz seines Herrn nachzuahmen, beherrscht. „Er forderte augenfällige Beweise der Ehrerbietung und ließ sich mit gebeugtem Knie bedienen". Seine offene Hand, besonders für die Armen, seine fast krankhafte Leidenschaft, Paläste (Hampton Court und York House, das spätere Whitehall) und große Schulen zu bauen (1527 das College in Ipswich, 1524/5 durch Überweisung der Einkünfte des eingezogenen St. Frideswida Konvents das Cardinal College in Oxford, nachmals berühmt geworden als Christ Church College) und die Unterhaltung eines königlichen Hofhalts stellten Anforderungen an seine Kasse, die er durch unwürdige Mittel zu füllen suchte. Ohne tiefere theologische Bildung, war er doch um die Erschließung neuer Bildungsmöglichkeiten an Universität und Schule eifrig bemüht und sah sich gern als den Mäcen des Neuen Wissens gepriesen. Den gelehrten Spanier Vives berief er nach Oxford; mit Erasmus war er befreundet und ließ sich von ihm seine Freigebigkeit durch panegyrische Verse quittieren. Den Großen des Reichs aber, deren Ansehen er, wo immer er konnte, zu schmälern suchte, war er der hochmütige Emporkömmling, der gegen ihre Verachtung seine eigne Unentbehrlichkeit als Trumpf ausspielte. So lange er lebte, sind sie aus dem politischen Gegenspiel gegen ihren mächtigen Hasser nicht herausgekommen; aber im Rate Heinrichs brach er früh ihren Einfluß, und indem er nun den selbstwilligen König von den langweiligen Sitzungen im Geheimen Rat befreite, wurde er der allmächtige Leiter der Staatsgeschäfte. Fast 15 Jahre lang behielt er diese Gewalten in seiner Hand. Warfen seine Gegner ihm seine Großmannssucht, den Mangel an persönlichem Mut und an Charaktergröße mit Recht vor, so mußten sie doch zugeben, daß er die Staatsgeschäfte kraftvoll und geschickt und nicht lediglich auf die eignen Interessen bedacht geführt habe. —

Von 1512 an macht sich der Einfluß des Mr. Almoner in der **Staatsverwaltung** bemerkbar. Nach fünf Jahren hatte er die Leitung der auswärtigen und inneren Angelegenheiten sich angeeignet (Green 323). Als Lordkanzler stand er, obgleich er ein sehr schwacher Rechtsgelehrter war, an der Spitze der öffentlichen Gerichtsbarkeit, als Legat war er der mächtigste Mann in der Kirche. Eine ungeheure Arbeitslast lag auf seinen Schultern, und was er anfaßte, that er gründlich. Er allein, schreibt der Venetianische Gesandte Seb. Giustiani an seine Signoria, verrichtet so viele Geschäfte wie alle Magistrate und Räte in Venedig zusammen; ebenso ruhen alle Staatsgeschäfte, welcher Art auch immer, in seiner Hand. Er hört die Anliegen des Volks an und erledigt sie meist so-

fort. Er steht in großem Ansehen, seven times more so than if he were the Pope (Despatches II, 314 ff.). Die Anzahl seiner Erlasse und Gutachten ist kaum weniger bemerkenswert als die Sorgfalt ihrer Ausarbeitung. Mit der Philosophie des Aquinaten wohlvertraut, giebt er ihnen bei phantastischem, oft ausschweifendem Inhalt eine scholastische Form; sie verraten Scharfsinn und Weitblick und sind „schmeichlerisch für den, an den sie gerichtet sind, aber mit einem auffallenden Selbstgefühle von Macht und Talent erfüllt". Dem Court of Chancery, der unter seiner Verwaltung mit Ein- und Ausgängen überlastet war, mußten Untergerichte beigestellt werden, aber auch an diesen behielt er die Sachen in der Hand. Und mit dieser einen Hand leitete er das persönliche Regiment des Königs in die Wege, der nach der unpersönlichen und unfrischen Politik seines Vaters von den Hinderungen des Geheimen Rates sich frei machen wollte.

Auf den gleichen Linien verlief seine kirchliche Verwaltung; die ganze päpstliche Autorität im Königreiche ruhte jahrelang bei ihm, dem Engländer. So arbeitete er dem späteren Anspruch Heinrichs auf die kirchliche Suprematie im Lande vor; denn so groß seine Macht und so hochfahrend seine Haltung, den Engländern war er doch nur die Kreatur des Königs, dem er Ehren, Reichtum und Autorität verdankte. Indem Heinrich seinen Günstling aus den Tiefen an die Spitze der Kirchen- und Staatsgeschäfte erhob, lehrte er sein Volk und die Welt verstehen, daß in England alle geistliche und weltliche Gewalt zuletzt beim König ruhe.

Kaum auf den Thron gekommen, ließ er keinen Zweifel darüber, daß er mit der überalterten Krämerpolitik seines Vaters brechen, sich nicht mit der bloßen Abwehr der kontinentalen Mächte zufrieden geben, sondern wie in den vorigen Zeiten englischer Größe an der politischen Neuordnung Europas seinen Anteil haben wolle.

Sein williges Werkzeug in den Zwischenfällen dieser „Kriege der wechselnden Fronten" war W., dessen von gewaltfroher Unruhe beherrschten Geist hochfliegende Pläne erfüllten. In der Erkenntnis, daß eine Stärkung des kurialen Systems in seinen Wirkungen auf England weder den Wünschen des Königs noch des mit neuen Lebensidealen sich eben erfüllenden Volks entsprach, erstrebte er diese Stärkung eben auf der weiter ausgreifenden europäischen Linie, weil diese eine Schwächung der Kontinentalmächte bedeutete. Er sah sich selbst, sagt Froude von ihm, für den Wiedererbauer des katholischen Glaubens und den Befreier Europas an. Nach innen die Erbfolge in England sichern, danach das Königtum auf sich selbst stellen, die Kirche reinigen und die Klöster in Wissenschaftschulen für gelehrte und fromme Männer umgestalten, nach außen die alten Fehden mit Frankreich und Spanien begraben, einen Bund der Westländer zuwege bringen mit der Aufgabe, das Papsttum wiederherzustellen, die Luthersche Ketzerei zertreten, den Kaiser beseitigen und an seine Stelle einen ergebenen Diener der Kirche setzen: dahin ging der Hochflug seiner weltumgestaltenden Ideen. Das in Frieden unter dem Kreuz geeinte Europa würde sich dann dem Halbmond entgegenwerfen und den Türken in seine asiatische Barbarei zurückstoßen. — In einem Gespräch mit dem Bischof von Bayonne waren diese ausschweifenden Gedanken wie eine Vision über ihn gekommen und hatten sich demselben Manne auf die Lippen gedrängt, der, ohne Verständnis für die weltüberwindende Macht des Glaubens, sich als den Vertreter des kurialen Systems ansah, an dem Luther eben zu rütteln begann.

Daß er die reformatorischen Zeichen der Zeit nicht verstand, daß er sie für sein politisches Spiel nicht benutzte und die Forderungen des religiösen Volksgeistes in der römischen Formel zu ersticken unternahm, ist für seine staatsmännische Begabung wohl der härteste Tadel. — Die Gefahren, die der über Flandern nach England vordringende neue Glaube für die Kirche Roms in sich barg, hat er fast bis an sein Lebensende unterschätzt. Dem Drängen des Erzbischofs Warham (vgl. oben, S. 8), der in drei eifernden Briefen (Ellis, Original Letters III. Ser. I, 239) von dem Legaten des Papstes dessen Einschreiten gegen die in Oxford aufkommende Ketzerei forderte, gab er unwillig nach und ließ die verdammten Bücher vor St. Paul's verbrennen, „um den lauteren Schreiern den Mund zu stopfen" (Perry 33) und um „härtere Maßregeln von denen abzuwehren, deren Irrtümer er der Welt zeigen, deren Leben er aber schonen wollte" (Blunt, Hist. of Reform. 84). Erst zwei Jahre vor seinem Tode nötigte ihn die innerpolitische Lage zu schärferem Vorgehn, das indes ohne Erfolg blieb. Er sah nicht, daß die von Wittenberg herüberfliegenden Funken die unter der Asche begrabene Lohe der Lollarden und Wiclifiten zu einem Brande entzündeten, den keine Bischofsbank, keine Fürstengewalt, kein Legatenmachtwort zu ersticken vermochte. Thatenlos die Neugläubigen duldend, „begnügte er sich ihnen gegenüber mit dem Schimpfswort, daß sie Ketzer seien". So weltmännisch

klug und weitsichtig er war, für das tiefste Verlangen des Volks, für seinen Schrei nach religiöser Befreiung hatte er kein Ohr. Die Notwendigkeit zwar einer sittlich religiösen Reform erkannte er an, aber sie sollte die kirchlichen, kurialen Formen haben. Indem er sich scheute, die Umbildung von innen heraus zu beginnen, drängten die draufgängerischen Geister den Zögernden auf andere Bahnen, auf denen er die Fühlung mit dem, was sein Volk am tiefsten bewegte, überhaupt verlor.

Unbestritten aber sind seine Erfolge in der äußeren Politik. Er hatte unter seinen Zeitgenossen keinen, der ihm an politischem Weitblick, Einsicht und Thatkraft gleichkam. Daß er die Geschäfte mit dem starken Einsetzen der ganzen Persönlichkeit für das politische Ziel, im ganzen auch mit Hingabe an die Sache des Königs und Landes führte, mußten ihm auch seine Feinde zugeben, die ihm im übrigen seinen Sonnenflug, seinen Persönlichkeitskultus, seine hochmütige Schroffheit und seinen Mangel an Charakterstärke nicht verzeihen konnten. Mit seinem Eintritt in die Staatsgeschäfte vollzog sich ein Systemwechsel, der den persönlichen Zug immer schärfer ausgeprägt in die englische Politik trug. Seb. Giustiani, dem wir auch eine Schilderung von W.s persönlicher Erscheinung vom Jahre 1519 verdanken („sehr ansehnlich, gelehrt, außerordentlich beredt und unermüdlich in den Geschäften, nachdenklich und im Rufe einer außerordentlichen Gerechtigkeit; er begünstigt das Volk, besonders die Armen") schrieb nach Venedig, W. ist „der Mann, der den König und das ganze Reich beherrscht. Als ich zum ersten Male nach England kam, sagte er: Seine Majestät wird sich so oder so entscheiden; später, im Fortschritt seiner Macht, pflegte er zu sagen: Der König und ich, oder auch: wir werden uns so oder so entscheiden, und jetzt ist er soweit gekommen, daß er sagt: Ich werde die Sache entscheiden" (Despatches II, 314). —

Im Jahre 1519 hatte der große Entscheidungskampf zwischen Habsburg und Bourbon begonnen; gelang es der englischen Diplomatie, das Inselreich den daraus folgenden Kriegsverwicklungen fern zu halten und in Friedensjahren seine natürlichen, freilich durch einen 100jährigen Krieg erschöpften Kräfte zu entwickeln, so fiel dem englischen Könige das Schiedsrichteramt zwischen geschwächten Feinden zu. Sieben Jahre lang hielt darum W. England den Kontinentalkriegen fern und ließ sich die Werbung der beiden Gegner um die englische Gunst gefallen. Die Zusammenkünfte der drei Herrscher von Deutschland, Frankreich und England im Jahre 1520 waren sein Werk. In den Unterhandlungen, die neben dem sinneberückenden Schaugepränge des Goldstofflagers (7.—24. Juni 1520) in Guines herliefen, stand er auf der Höhe seiner staatsmännischen Thätigkeit. Die politische Verhandlung ruhte allein in seiner Hand. Der Franzose hatte die Kosten zu zahlen; Franz wurde mit Aussichten und Versprechungen abgefunden, Karl V., mit dem W. schon vor Guines einen Geheimvertrag abgeschlossen hatte (Nat. Biogr. 330), am 14. Juli in Calais mit minderem Gepränge, aber größerer Ehrlichkeit empfangen und durch die Abmachung einer Heirat mit Heinrichs Tochter Mary an die englische Politik gebunden. Damals hat der Kaiser, wie sich aus seinem Schreiben an den Bischof von Badajoz ergiebt (Monum. Habsb. II, I, 500) dem Kardinal das Wort gegeben, daß er ihm bei einer etwaigen Sedisvakanz in Rom zum Papsttum verhelfen wolle (Ranke 113). Als er bei seinem zweiten Besuche in Windsor um die Hand der Prinzessin anhielt, versprach er Heinrich die Unterstützung seiner Ansprüche auf Frankreich, und W. wiederholte er in verschleierten Wendungen die Zusage: er habe ein geneigtes Ohr auch für weitgehende Wünsche, und er werde es an keinem Dinge fehlen lassen; er, Wolsey, dürfe von ihm alles erwarten (Monum. Habsb. II, I, 177 und Span. Calend. III, 2, 273; vgl. auch Ranke 112). So erhob W., von der Gunst der höchsten Fürsten der Christenheit getragen, den Blick nach der dreifachen Krone.

Als die Nachricht von Leos Tode (2. Dez. 1521) an den Londoner Hof kam, betrieb er mit brennender Ungeduld die Absendung eines englischen Gesandten ans Konklave in Rom. Er wies einen Brief vom Kaiser vor, in dem dieser schrieb, daß er „sein Versprechen nicht vergessen hätte"; als aber Lord Pace in Rom ankam, war Hadrian schon gewählt (6. Jan. 1522); W. hatte nur 7 Stimmen erhalten (Nat. Biogr. 332). — Indes, der neue Papst war ein hochbetagter Mann, der eine baldige Sedisvakanz in Aussicht stellte; zudem bewies die Wahl Hadrians, des früheren Erziehers Karls, den durchschlagenden deutschen Einfluß im Konklave. So trieb sein fiebernder Ehrgeiz W. zu neuen Einwirkungen auf den Kaiser. Er werde, so ließ er sich damals vernehmen, das Papsttum nur im deutsch-englischen Interesse verwalten; dann wolle er Frankreich zerschlagen und die neue Machtstellung gegen Luther und den Türken ausnutzen. Auch Karl ließ es an den alten heuchlerischen Versprechungen nicht fehlen (Burnet III. Records II),

als Hadrian starb (14. Sept. 1523). An der spanischen Falschheit ging indes auch diese größte Stunde in W.s Leben verloren. Am 19. November wurde Julius Medici als Clemens VII. gewählt.

Diesen Schlag hat W. dem Kaiser nie vergeben. Vor dem König zwar machte er gute Miene zum bösen Spiel; auch Clemens dankte er in glatten Worten für die Verlängerung seiner Legatur auf Lebenszeit und Überweisung des reichen Bistums Durham (21. Jan. 1524). Aber von da ab (seit Febr. 1525) nahm die englische Politik ohne Rücksicht auf das nationale Empfinden, das in Frankreich seit Jahrhunderten den Erbfeind sah, eine andere Richtung. Gewiß ist, daß W. seit Jahren, schon vor den Papstwahlen gegen Karl ein Doppelspiel spielte; von Franz I. und seiner Mutter nahm er Pensionen und Geschenke an und pflegte freundliche Verbindungen mit beiden (Ranke 115). Diese nie ganz abgerissenen Fäden nahm er, als Franz I. bei Pavia geschlagen war, wieder auf und arbeitete auf den Bruch mit Karl hin.

In Paris sollten der König und der Kaiser einander die Hand über dem beseitigten französischen Herrn reichen, Heinrich zum König von Frankreich gekrönt und Karl nicht nur mit der Bourgogne, Provence und Dauphinée abgefunden werden, sondern auch die englische Thronerbin Mary zur Gemahlin, also im Erbrecht dereinst die Anwartschaft auf die französische und englische Krone erhalten: eine überaus großartige Aussicht für den jungen Kaiser, der sich jetzt schon gern Weltherrscher nennen hörte. Aber W., der an seiner Stelle zwei Parteigänger des Kaisers den päpstlichen Stuhl hatte besteigen sehen müssen, kreuzte diese Pläne. Als Karl mit Franz einen Waffenstillstand machte, sein der englischen Prinzessin gegebenes Wort brechend, die Ehe mit einer portugiesischen Prinzessin einging und heftige Worte „über den unzuverlässigen Mann, der in Heinrichs Rate immer noch alles vermochte", fallen ließ, brachte W. seinen König dahin, nun auf die Beteiligung an den großen europäischen Verwickelungen zu verzichten. Er kam selbst nach Paris, schloß mit Franz einen Geheimbund ab, befreite in Oberitalien den Papst aus den Händen des Kaisers und suchte ihn dem englisch-französischen Zweibunde zuzuführen. Dann wollte er den Papst zum Bruch mit Karl zwingen und mit Hilfe Frankreichs nicht nur die spanischen Ansprüche auf Neapel endgiltig beseitigen, sondern auch in Verbindung mit einigen unzufriedenen Kurfürsten Karls Absetzung im Reiche aussprechen lassen.

Sein diplomatisches Gegenspiel ging also auf einen Umsturz der europäischen Verhältnisse, „wie man ihn seit 100 Jahren nicht erlebt habe". Aber diese antikaiserliche Richtung seiner Politik wurde der Anfang seines Verderbens. Sie entsprach weder der Geschichte noch den Wünschen des Volkes: der Hauptteil des englischen Handels ging nach den Hansestädten, nach Flandern und Spanien; die reformatorischen Ideen, jetzt in weiten Kreisen verbreitet und willkommen geheißen, kamen aus Deutschland und den Niederlanden; dazu machten die schweren Steuern der letzten erfolglosen Kriege die neue Politik und ihren Träger unbeliebt bei der Masse. Der Adel zumal haßte den hochmütigen Emporkömmling, der sich, seitdem er Lordkanzler geworden war, nach dem Berichte des Venezianischen Gesandten, wie der König selbst (ipse rex) geberdete. — Den entschiedensten Widerstand aber fanden W.s Pläne an einer Stelle, an der er sie nicht erwartet hatte. Die Königin Katharina, eine spanische Prinzessin und Tante Karls V., in dem sie unter ihrem ehelichen Unglück ihren natürlichen Beschützer sah, vertrat das deutsche Interesse am englischen Hofe. Persönliche Empfindeleien zwischen der bigotten, an die strengen Lebensformen der katholischen Frömmigkeit sich haltenden Infantin und dem von seinen politischen Zielen beherrschten Diplomaten mögen der Grund zu einer ersten Entfremdung geworden sein; bei einem Wortwechsel kam es von beiden Seiten zu Drohungen, wobei W., der glaubte, daß „ihm von einer Frau der Untergang drohe", die Königin zu stürzen beschloß (vgl. N. Secllejus, De prima causa divortii bei Ranke 119: ille (W.), qui ab astrologo suo accepisset, sibi a muliere exitium imminere, de regina de gradu dejicienda consilium inivit). Dieses persönliche Motiv wurde durch die politische Lage verschärft. Der angestrebten Verbindung mit Frankreich stand die Spanierin im Wege.

Bei Heinrich aber waren damals Bedenken gegen die Rechtmäßigkeit seiner Ehe aufgestiegen. Es waren ihm Kinder geboren worden, aber alle, darunter 2 Prinzen, waren bis auf eine Tochter früh gestorben. In England aber hatte noch keine Königin aus eignem Recht geherrscht. Nun gesellte sich zu Heinrichs Wunsch nach einem Thronfolger die Furcht, seine Ehe mit der Witwe seines Bruders Arthur sei nach Le 20, 21 verboten (?) und eine Todsünde, und das Bedenken, ob die Dispensbulle des Papstes, die

s. Z. seine Ehe mit Katharina gebilligt hatte, zu Recht bestehe. Waren die Verluste seiner Kinder nicht ein augenfälliger Beweis, daß diese Ehe nicht unter Gottes Wohlgefallen stehe?

Seit dem Sommer von 1527 traten derartige Erwägungen, die für W.s politische und persönliche Pläne von höchster Bedeutung werden konnten, immer klarer zu Tage. Er war nach Paris gegangen, um die Heirat Heinrichs mit der Schwester oder der (eben heranwachsenden) Tochter Franz' I. zu betreiben. Damals sagte er der Mutter des französischen Königs, binnen eines Jahres werde sie die Trennung Heinrichs von Spanien und seine vollkommenste Verbindung mit dem Hause Valois erleben (Legrand, Hist. du Div. III, 186). Auch den von politischen Nöten bedrängten, auf die französisch-englische Hilfe angewiesenen Papst hoffte er zum Widerruf der Dispensbulle, mit der die Ehe stand und fiel, bewegen zu können.

Er hatte die Frage Clemens noch nicht vorgelegt, als ihm der König von seinen Absichten auf die Nichte des Herzogs von Norfolk, Anna Boleyn sprach. Das war der Anfang von seinem Ende. Norfolk, der mächtigste unter den englischen Großen und der erste Minister Heinrichs, ein ebenso verschlagener wie ehrgeiziger Staatsmann, war seit Jahren W.s Feind, die französischen Heiratspläne aussichtslos und der schweigende Papst von unsicherer Haltung. Vor diesen Ausblicken zerwehten W. die Hoffnungen der Zukunft. Er sprach vor Heinrich von „den Zauberkünsten eines jungen Mädchens, mit dem Se. Majestät ein flatterhaftes Spiel treibe", und bat ihn auf den Knien, von der Sache abzustehn. Als aber der König ihm den Ernst seiner Absichten mit zornigen Worten klar machte, versicherte ihm W., daß er seinem Herrn zu Willen sein und die Scheidung gegen alle Widerstände mit seinen besten Kräften betreiben werde. Thatsächlich kamen die Schwierigkeiten von allen Seiten; der Geheime Rat, der gelehrte und freimütige Bischof Fisher von Rochester, der hohe Adel, die Kaufleute, endlich das Volk als Gesamtheit, das eine edle und unschuldige Frau der Laune des Königs und dem Ehrgeiz eines Prälaten nicht preisgegeben wissen wollte, ließen über ihre Mißbilligung des Komplotts keinen Zweifel. Aber der König wurde in seinem eigenwilligen Verlangen durch nichts beirrt. Als W., auf die unsichere Haltung des Papstes hinweisend, zu äußerster Vorsicht riet, brauste Heinrich auf und wies ihn grollend von sich. Es war W.s verhängnisvoller Irrtum, daß er die Gefühle des Königs nicht in seine Rechnung stellte. Daß er den Papst zwang, aus seiner Zurückhaltung herauszugehen und nach einigen Ausflüchten die vom Kardinal beantragte Untersuchungskommission nach London zu schicken, versöhnte Heinrich nicht mehr. Er argwöhnte ein römisches Doppelspiel. Als Kardinal Campeggio, der mit W. die Kommission führte, zum erstenmal mit ihm die Sache besprach, merkte er sofort am Ton, daß der König mit W. von der Ungiltigkeit der Dispensbulle überzeugt und zum Äußersten entschlossen sei. Konnte aber Clemens seinen Vorgänger an der dreifachen Krone in Unrecht und Irrtum setzen, eine Bulle zurücknehmen, die ein anderer Papst erlassen, das kanonische Recht gegen das klare Bibelwort ausspielen, auf das Heinrich mit seinen Räten sich berief?

Als einen Ausweg aus dieser Schwierigkeit machte W. gemeinsam mit Campeggio den Versuch, die Königin zur freiwilligen Entsagung zu bewegen; aber im Bewußtsein ihres Rechts lehnte sie ab. Sie erschien vor der Legatenkommission in Blackfriars (31. Mai 1529), legte Protest gegen die Zumutung der Kardinäle ein, und am 21. Juni erklärte sie auf den Knien vor dem König und den Legaten, sie sei als eine Jungfrau dem König vermählt worden und habe ihm als Gattin die Treue bewahrt. Gott habe sie zu diesem Bunde gerufen und sie sei entschlossen, in ihm zu leben und zu sterben. Bei diesen Worten kam ihr etwas aus ihrem Herzen in die Augen, und mit thränenerstickter Stimme rief sie aus, in ein Kloster gehe sie nicht. Die Dispensbulle sei unanfechtbar. Sie fordere Untersuchung und gerechtes Urteil, dem sie sich fügen werde; den Spruch der Legaten erkenne sie nicht an, vielmehr habe sie sich bereits nach Rom gewendet (Brewer 472). In würdevoller Haltung, mit erhobenem Haupt verließ sie den Saal. Sie war nie größer als in dieser Stunde, die ihren Fall entschied. Den rollenden Stein hielt sie nicht auf. Heinrich hatte Lady Boleyn schon im Palaste, und beide „erwarteten bald eine günstige Entscheidung" (Sanga an Campeggio in d. Lettere di div. autori excell., Venedig 1536, S. 40). Nicht minder hoffte W. auf einen günstigen Ausgang. Der aber ruhte nicht mehr in seiner Hand. Das eben war sein Schicksal, daß er das, was er gewollt, auch in seinem Ausgang zu verantworten hatte. Hatte es seinen Fortgang, so mußte es ihm nachteilig werden; wurde es rückgängig, so war er verloren. So verhängnisvoll war sein Geschick an das zweier Frauen gebunden. In einem Schreiben nach Paris

tritt die ganze Haltlosigkeit des charakterlosen Mannes zu Tage: mit allen Mitteln möchte Frankreich seine Sache in Rom betreiben, der Papst dürfe durch eine Ablehnung nicht beide Könige brüskieren; „er schlage das Gelingen der Sache höher an, als wenn er selbst Papst würde". Aber in dieser entscheidenden Stunde versagten Papst und König. Auf jenes Weisung zogen die Legaten die Untersuchung in die Länge und vertagten sie zuletzt zum maßlosen Ärger Heinrichs und Annas, die ihre gesetzmäßige Verbindung in nächster Nähe glaubten. Als das Breve nach London kam, das die Scheidung vor die Rota in Rom forderte, nahm diese Avokation dem König die letzten Zweifel an der Verschleppungspolitik der Kurie. — Noch einmal hatte W., als Clemens (März 1529) tödlich erkrankte, im Vertrauen auf die Fürsprache Franz' I. beim Konklave den hoffenden Blick zur Tiara erhoben, aber Clemens genas, und die Dinge in London gingen ihren Weg.

In der letzten Kommissionssitzung der Legaten wurde das Avokationsbreve bekannt gegeben. Da schlug der Herzog von Suffolk mit der Faust auf den Tisch und rief: „Nun sehe ich, der alte Satz, daß Kardinäle und Legaten England nie Gutes gebracht haben, ist wahr". Der König nahm denn auch diese Kriegserklärung an das geistliche Regierungssystem auf, und suchte von da ab seine Minister unter den weltlichen Herrn.

Als vollends Franz in Cambray (Mai 1529) mit dem Kaiser sich verband, war W., nun ein Opfer seiner französischen Politik, verloren. Er wurde angeklagt, das Statute of Praemunire durch heimliche Verbindung mit Rom gebrochen, die Legatenwürde gegen den Willen des Königs vom Papst sich verschafft und die Landesgesetze durch hochfahrende Willkür verletzt zu haben. Am 17. Oktober 1529 hatte er das Siegel an den Herzog von Norfolk, seinen erbittertsten Feind, abzugeben. Dieser Schlag vernichtete ihn; aber er fiel anders als vor wenigen Wochen seine noch im Unglück große Feindin Katharina, ohne Würde und Seelengröße. Alles, was er besaß, jammerte er, wolle er dem König um seine Gnade geben. Aber über Heinrichs Sinne und Herz hatte Mylady Boleyn Gewalt; ihrem Hasse erlag jetzt W. vollends. „Er hatte sein ganzes Dasein auf Fürstengunst gegründet; als sie zerbrach, stürzte er haltlos in die Grube". Alle seine großen Besitzungen warf er dem König zu Füßen und bezichtigte sich in feiger Furcht eines Unrechts, das er wahrscheinlich nicht begangen (Nat. Biogr. 340): so schritt Heinrich nicht zum Äußersten, ließ ihn noch im Besitz seiner meisten Ämter und Einkünfte und erlaubte ihm, sich nach seinem Landgut Esher bei London zurückzuziehen. Von da ging er in den Norden nach York, das ihm geblieben war, veranlaßte aber durch den Verdacht neuer Parteibildungen (Ranke 136) und den ihm von seinem Leibarzt Dr. Augustine schuldgegebenen Versuch, den Papst zur Exkommunikation Heinrichs zu bewegen, wenn er Anna Boleyn nicht aufgebe, seine Feinde zu neuem Vorgehen. Auf seinem Wege nach York, in Cawood, wurde er vom Earl Percy von Northumberland wegen Hochverrats verhaftet; als einige Tage später Sir William Kingston, der Leutnant des Tower, erschien, brach er auch körperlich zusammen. Auf dem Wege nach London, unter Todesahnungen — er fürchtete, hingerichtet zu werden — erreichte er Leicester; dem Abt Pexall, der ihn dort empfing, sagte er: „Ich bin gekommen, meine Gebeine bei euch zur Ruhe zu bringen", und Sir William legte er, als es zum Tode ging, seine Beichte ab, ein erschütterndes Bekenntnis, das in voller Aufrichtigkeit den Inhalt seines reichen und doch armen Lebens wiedergiebt: „Hätte ich meinem Gotte so treu gedient wie meinem Fürsten, so ließe er mich nicht in meinen grauen Haaren dahinfahren. Mein Lohn ist gerecht, ich habe nur den Dienst meines Königs, aber nicht meines Gottes im Auge gehabt". Hierauf ließ er Heinrich noch sagen, daß er dem raschen Fortschritt der lutherischen Lehre, die die Fürstengewalt bedrohe, wehren solle, und starb Freitag, den 29. November 1530, 59 Jahre alt. —

Aus einer heimlichen Verbindung (vor seiner Weihe zum Bischof) hatte er einen Sohn und eine Tochter; diese wurde Nonne in Shaftesbury, jener, mit Namen Thomas, Geistlicher, der nacheinander Dean von Wells, Richmond, York, Norfolk und Suffolk, endlich 1537—43 von Cornwall war (Brewer, Introd. Letters and Pap. IV, 636—38). —

Ausgezeichnet durch große Gaben des Geistes und den Willen zur Macht und in eine Epoche weltgeschichtlicher Ereignisse hineingestellt, nimmt W. in der englischen Geschichte, mehr als Staats- denn als Kirchenmann, eine der ersten Stellen ein. Er bezeichnet den Markstein ihrer Wendung im ausgehenden Mittelalter. Ein Großer in der Masse, aus den Tiefen des Lebens zu Höhen aufgestiegen, denen die stolzesten Gipfel nicht fehlten, ist er mit hartem Schritte durch seine Zeit gegangen und hat seine Aufgabe gesucht und gefunden in der Erhebung seines Volkes zur politischen Vormachtstellung in dem Europa des 16. Jahrhunderts. Durch diplomatische Siege trunken gemacht, hat er sich mit Erfolg bemüht, den König von England und den Papst in Rom durch politische Bündnisse zur

entscheidenden Macht in Europa zu erheben; aber es war das Verhängnis seines Lebens, daß er beide auf immer trennte. Er gehört zu den tragischen Gestalten, die ihre Aufgabe nicht erfüllen konnten, ohne schuldig zu werden, und an denen diese Schuld sich gerächt hat. Unter den Ministern Englands vor der Reformation ist er der größte, unter den späteren können sich nur wenige an Einfluß mit ihm messen. Er war nicht der Mann, sich still hinzusetzen und mit dem ererbten Besitz sich zu begnügen; denn es ist ein Elementargesetz des menschlichen Lebens, daß niemand etwas wird, der nicht etwas aus sich zu machen weiß, und daß nur, wer an sich selbst glaubt, auch sich durchsetzt. An dieser Wahrheit wird nichts geändert durch die Thatsache, daß er die Ziele seines Ehrgeizes nicht erreichte und in die Ungnade dessen, dem er in einem lebenslangen Kampfe gegen mächtige Feinde seine nicht gewöhnliche Kraft zur Verfügung stellte, fiel und starb. Niemand wird ihm den Willen zum Vorwärts und Aufwärts absprechen können, und ebenso wenig darf man sagen, daß nur persönlicher Ehrgeiz und Ruhmsucht die Triebfedern seiner Politik waren. Er war ein treuer Sohn seiner Kirche und williger Diener seines Königs. Und das Maß von Talent, das er besaß, seine weltumfassenden Pläne, endlich die an seinen Fall sich knüpfenden politischen Folgen machen ihn zu dem Genius, der die Grundlagen zu dem England Elisabeths und in weiterer Folge zu der britischen Größe der Gegenwart legte; aber weder seine intellektuellen noch seine moralischen Eigenschaften, so urteilt Ranke, haben ihn in die Reihe der Männer ersten Ranges erhoben. Durch das, was er that und was er nicht that, überragte er die Staatsmänner seiner Zeit und lenkte er die Geschicke Europas: ein Mann von geschichtlicher, aber nicht von sittlicher Größe.

Rudolf Buddensieg.

Wolters, Albrecht, gest. 1877. — Litteratur: Willibald Beyschlag, Erinnerungen an Albrecht Wolters (1880, Eugen Strien, Halle); Krabb, Pastor: Rede beim Begräbnis des Professors Wolters. (Kirchl. Anzeiger für die evangel. Gemeinden in Bonn und Umgegend 1878, Nr. 15.)

Albrecht Wolters ist in Emmerich am Rhein den 22. August 1822 geboren. Seine Mutter verlor er frühzeitig. Der Vater, im bürgerlichen Leben zuletzt Kreisgerichtssekretär, eine eigenartige Persönlichkeit voll Energie, Herzensgüte und einem auf den Sohn vererbten Geschick, vieler Leute Berater und Helfer zu sein, — gehörte kirchlich der am Orte unter katholischer Obrigkeit erwachsenen kleinen reformierten „Kreuzesgemeinde“ zu. Ein Calvinist von echtem Schrot und Korn, war er von religiöser Engherzigkeit doch so weit entfernt, daß nicht nur des mystischen Tersteegen „geistliche Lotterie“ bei ihm in hohen Ehren stand, sondern daß er auch mit der Weitherzigkeit und Aufklärung der Loge sich befreunden konnte. Am Herzen dieses Mannes und in der Luft eines von solchem Geiste erfüllten Hauses wuchs W. innerhalb eines größeren Geschwisterkreises auf. In dem kathol. Gymnasium der Stadt empfing er seine Schulbildung. Aber noch etwas anderes verdankt er dieser seiner Heimat. Denn die in ihr erhaltenen mannigfaltigen Denkmäler einer alten christlichen Kunst: das Münster mit seiner frühromanischen Krypta, seinem merkwürdigen Reliquienschrein des hl. Willibrod, seinem schön geschnitzten, ins Ende des 15. Jahrhunderts zurückreichenden Gestühl, ferner die spätgotische Aldegundiskirche u. a. m., — erregten den natürlichen Kunstsinn des Knaben und trugen dazu bei, daß er den Spuren christlicher Archäologie mit Lust und Verständnis nachzugehen begann. 19jährig bezog er (1841) die Universität Bonn, ein körperlich zarter, geistig feinbesaiteter, tief empfänglicher Jüngling, dem aber schon damals „leicht auch im reichsten Sonnenglanze nie ganz der Stirne Schatten schwand“. Das hebräische Examen, für dessen Absolvierung das heimische katholische Gymnasium keine Gelegenheit geboten hatte, wurde schnell und gut erledigt. Und hier in Bonn saß W. nun lernend und lauschend zu den Füßen von Männern wie Kinkel, Bleek, Nitzsch, Brandis und sonstigen; hier knüpfte er die Lebensfreundschaft mit Willibald Beyschlag; hier sang er, der von Natur poetisch reich gestimmte, seine ersten Lieder und ersann manch freundliches Märchen, eine Gabe, die ihm Simrocks Aufmerksamkeit und Liebe gewann. Mit Beyschlag nach Berlin übergesiedelt, trieb W. neben theologischen und philosophischen Studien bei Marheineke, Vatke, Hengstenberg, Schelling, Trendelenburg u. and., seinem vorzüglichen Sprachtalent folgend, das Arabische mit Erfolg und gab sich vor allem dann wieder dem historischen Zuge seines Geistes in einer Weise hin, daß er nach eigenem Geständnis oft in Gefahr war, „über der Geschichte alles zu vernachlässigen“. Zum Abschluß der Studien kehrte er an den geliebten Rhein nach Bonn zurück und trat jetzt in nahe Beziehung zu K. J. Nitzsch und dem Dirigenten des kirchengeschichtlichen Seminars D. Hasse, dessen Andrängen, sich der aka-

demischen Laufbahn für die historischen Fächer zu widmen, er „nur schwer" widerstand. An das erste theologische Examen schloß sich bei W. ein fast dreijähriger Aufenthalt in Neapel als Hauslehrer, ein Aufenthalt, der ihm außer einer Erweiterung seines gesamten geistigen Horizontes eine derartige Herrschaft über die italienische Sprache eintrug, daß man ihn noch 20 Jahre später jenseits der Alpen für einen „Italiano" ansehen konnte, und der dann auch sein Kunstinteresse, insonderheit seine Liebe zur christlichen Archäologie vertiefte und festigte. Nach Deutschland heimgekehrt nahm W. die Stelle eines nicht ordinierten Hilfspredigers in Krefeld an, um daselbst nach kurzer Frist in eine feste Pfarrstelle einzurücken. Nach vorübergehender Arbeit an einer Kölner evangelischen höheren Töchterschule ward er in Wesel Pfarrer. Sechs Jahre hat er dies Amt verwaltet, eine Zeit, in der er nach eigenem Bekenntnis niemals zu einem Gefühle frischer, voller Gesundheit kam, so daß er nachmals den Wahlspruch der dortigen Gemeinde „e fluctibus emergo" wohl zum Merk- und Sinnspruch seines damaligen Wirkens machen wollte. Gleichwohl hat auch diese Weseler Zeit W. viel Gutes gebracht. Nicht nur, daß sich um ihn je länger, je mehr eine anhängliche Gemeinde sammelte; nicht nur, daß er im Beginn der dortigen Amtsthätigkeit sich den beglückenden Hausstand mit Luise Kämpfer aus Koblenz gründete, — indem er in seiner Eigenschaft als jüngster unter den Pfarrern der ihm auferlegten Pflicht einer Archivordnung nachkam, stieß er hierbei nicht nur auf ungedruckte Briefe Melanchthons und Bugenhagens, sondern vor allem auch auf allerlei anziehende Stücke der niederrheinischen Reformation, Funde, die für ihn als Grundlage späterer eigener Forschungen und Veröffentlichungen wichtig wurden. Von einer tief einschneidenden Bedeutung für W. wurde das Jahr 1856. Im Dezember desselben ward er nämlich zum Geistlichen von Bonn gewählt. Daß er so auf den trauten Schauplatz seiner unvergessenen studentischen Jugend zurückkehrte und die Beziehungen zu bekannten Familien und Menschen wieder aufnehmen und fester knüpfen konnte, war für ihn schon wichtig; aber die Hauptsache blieb, daß er als Pfarrer in Bonn die Stelle fand, an der seine reiche Kraft, von den Menschen und Verhältnissen in Anspruch genommen, allseitig in Predigt, Organisation, Leitung und Seelsorge sich entfalten konnte. Die Bonner Zeit bezeichnet dementsprechend die Höhe des W.schen Lebensganges. Die Gemeinde in ihrer damaligen Zusammensetzung stellte ungewöhnliche hohe und mannigfaltige Anforderung an Amt und Persönlichkeit ihres Pastors. An ihrer Spitze standen Männer mit starker und ausgeprägter Individualität, wie Bethmann-Hollweg, E. M. Arndt, Bleek, Bluhm, Lobell, Clemens Perthes u. and. Ein weiterer Bestandteil setzte sich aus reichen Privatleuten kaufmännischen und industriellen Gepräges zusammen, die in diesen reizvollen Winkel der Provinz sich zurückgezogen hatten, und durch welche zumeist der Gemeinde die Tradition niederrheinischer Frömmigkeit und Freigebigkeit zugeführt wurde. Dazu kam endlich ein Haufe kleiner Leute, aus allen Weltgegenden zugezogen. Für den Geistlichen lag die zu lösende Aufgabe darin, den Ansprüchen der Gebildeten zu genügen und doch die Geringen nicht leer ausgehen zu lassen, aller Zutrauen aber zu gewinnen, — eine Aufgabe, die W. klar erkannte und in deren Dienst er sich von Anfang an stellte. Was der Bonner Predigtverkündigung für W. noch ihre besondere Schwierigkeit gab, war der Umstand, daß er die Kanzel K. J. Nitzschs und Richard Rothes betrat, und daß neben ihm Steinmeyer durch die scharf ausgeprägte Art seiner Predigt imponierend wirkte. Es kam hinzu, daß W. auch den Religionsunterricht in den oberen Gymnasialklassen übernommen hatte. Aber es ging hier, wie auch sonst wohl, daß die Häufung der Aufgaben die Fülle der vorhandenen Kraft zur Sammlung und Vollentfaltung brachte. Je besser der Feuerstein ist, um so reicher sind die Funken, die unter dem harten Aufschlagen des Stahls hervorgelockt werden. Was übrigens W. von Anbeginn die Amtsführung erleichterte, war neben der Liebe und Anhänglichkeit aus der Gemeinde heraus vor allem der wahrhaft ideale Bund brüderlicher Gemeinschaft, den er von Anbeginn an mit dem wenige Jahre vor ihm ins Bonner Pfarramt eingetretenen Synodalpräses Wiesmann (späterer Generalsuperintendent der Rheinprovinz) zu schließen vermochte, und der darin seine goldene Frucht zeitigte, daß die beiden Männer in fast täglichen Beratungen die Gemeindeangelegenheiten unter sich durchsprachen, um dann in ihnen nach außen hin wie ein Mann zu stehen. Nach Wiesmanns Fortgang gewann W. in Pastor Krabb einen anderen geschätzten, getreuen Genossen. Es konnte übrigens nicht ausbleiben, daß W. bald auch nach außen hin in Anspruch genommen wurde. So war er seit 1862 ständiger Vertreter der Kreissynode Mülheim auf der Provinzialsynode. Später ernannte diese ihn zum Mitglied der Prüfungskommission. 1869 übernahm er die Superintendentur des Kreises Mülheim. Aber neben der Mühe und Arbeit eines solchen

Amtes fand sich bei W. auch reichlich die Anerkennung und der Erfolg. Ich weise nur auf ein Zweifaches dafür hin. Als im August 1868 die Bonner Universität ihr 50jähriges Stiftungsfest beging, ehrte sie ihren Pastor mit dem theologischen Doktorhut; und drei Jahre später in der Adventszeit durfte dieser den von ihm so heiß ersehnten Freudentag
5 erleben, die neue, dem romanischen katholischen Münster gegenüber aufragende gotische evangelische Kirche der Stadt einzuweihen, als deren geistigen Urheber man W. wohl ansehen muß. Nach diesem Ereignis wirkte W. nur noch kurz in Bonn. Im Frühjahr 1874 siedelte er als Professor der praktischen Theologie an die Universität Halle über. Neben den zu seinem Spezialfach gehörenden katechetischen und homiletischen Vorlesungen und Übungen
10 las er nun hier über verschiedene neutestamentliche Briefe, die Kirchenordnung und altchristliche Kunstgeschichte. Daneben aber ward seine Zeit und erprobte Kraft bald für allerlei sonstige Arbeiten in Anspruch genommen: Das hallische Diakonissenhaus stellte ihn an die Spitze seiner Verwaltung, und er wurde Mitglied im Hauptvorstand des sächsischen Gustav-Adolf-Vereins; und wie ihn das Vertrauen des Ministers in den „kirch-
15 lichen Gerichtshof" berief, so hatte er Anteil an der Leitung des „Evangelischen Vereins", in den der bisherige, bloß pastorale Unionsverein der Provinz sich verwandelt hatte; er wohnte der „ersten ordentlichen Provinzialsynode" Sachsens bei und der außerordentlichen konstituierenden preußischen Generalsynode. Als aber auf Grund eben dieser Generalsynode und des kirchlichen Verwaltungsabschlusses die „deutsch-evangelischen Blätter" an die Oeffent-
20 lichkeit traten, zeichnete W. neben Beyschlag als Herausgeber, und er hat denselben nach dem Urteil des Freundes „durch seine produktive Kraft, seine geschäftliche Einsicht und Erfahrung, durch seinen sicheren Takt in schwierigen Fragen" unschätzbare Dienste getan. In Halle ist W. nach schweren Leiden am 29. März 1877 gestorben. Er hatte gewünscht, in Bonn bestattet zu werden. Dort ruht denn auch seine irdische Hülle auf
25 dem „alten Friedhof". Der schlichte Stein seiner Grabstätte zeigt sein Medaillon von Künstlerhand. Darunter steht das Schriftwort: „Weder Hohes noch Tiefes, noch keine andere Kreatur mag uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist, unserem Herrn" (Rö 8, 30).

Die litterarische Hinterlassenschaft von W. umfaßt neben einer Reihe von in Zeit-
30 schriften niedergelegten Aufsätzen und allerlei zu Druck gebrachten Gelegenheitsreden zunächst drei Predigtsammlungen: „Zwölf Predigten" (Krefeld 1851, Friedr. Funcke); „Sammlung evangelischer Predigten" (Bonn 1860, Adolph. Marcus); „Predigten in der evangelischen Gemeinde zu Bonn" (Bonn 1874, ebend.). Diesen Sammlungen reihen sich Abhandlungen und Untersuchungen kirchengeschichtlichen Inhalts an. Aus ihnen
35 seien hier erwähnt: „Ernst Moritz Arndt, ein Zeuge für den evangelischen Glauben" (Elberfeld 1860, Sam. Lucas); „Über die Prinzipien der rheinisch-westphälischen Kirchenordnung" (Bonn 1862); Der Heidelberger Katechismus . . . nebst der Geschichte seines Textes" (Bonn 1864); „Konrad von Heresbach und der clev. Hof zu seiner Zeit" (Elberfeld 1867); „Reformationsgeschichte der Stadt Wesel" (Bonn 1868); „Ein Blatt aus
40 der Geschichte des Truchseß'schen Krieges" (Bonn 1872); „Der Abgott zu Halle" (Bonn 1877). Endlich werde noch auf die 1879 in Bonn erschienenen „Nachgelassenen Gedichte" hingewiesen. So sehr nun aber auch diese W.schen Schriften durch Feinsinnigkeit der Gedanken und gedrungene Plastik des Ausdrucks sich auszeichnen, und so gewiß seine historischen und kulturhistorischen Untersuchungen das Gepräge wissenschaftlicher Akribie
45 und Sachkunde tragen: seine eigentliche Bedeutung lag in der pastoralen Kraft seiner Persönlichkeit. Denn wenn einer, so war er im Sinne von 1 Ti 3, 2 ein ἀνὴρ διδακτικός, und er war als Seelsorger ungewöhnlich. Aus eigenster Anschauung und Erfahrung heraus hat gelegentlich jemand über ihn in dieser Beziehung geäußert: Mit welcher Not, mit welchem Zweifel auch man zu ihm gekommen sei, man habe immer ge-
50 fühlt, daß er die ganze Strecke Weges, die man innerlich zurückzulegen hatte, mit einem ging, alle Schwankungen mitmachte und den festen Boden mit dem bei ihm Anklopfenden von neuem errang. Mit diesem Worte aber wird das eigentliche Geheimnis seiner seelsorgerischen Macht aufgedeckt. Es war die Fähigkeit eines wahrhaften innerlichsten Sichhingebens in jede Individualität und in jede Daseinsnot, mit der er es gerade zu
55 thun hatte. Als Prediger und Kanzelredner endlich war W. ein evangelisch festgegründeter und überzeugter Verkündiger der in Christo den Menschen aufgegangenen Herrlichkeit Gottes. Seine methodische Eigenart aber bestand nicht darin, daß er nach dem Vorbilde seines Lehrers Nitzsch von dieser allgemeinen Grundlage aus in der Predigt jedesmal seinen Hörern ein Stück biblischer Theologie bot; auch darin kann seine Be-
60 sonderheit nicht eigentlich gefunden werden, daß er predigend und die Schrift auslegend

den Geheimnissen der menschlichen Psyche in ihren Antrieben, Begehrungen und Empfindungen nachgespürt hätte, um sie in die Beleuchtungen des göttlichen Wortes zu bringen; wodurch er vielmehr in der Predigt anzog, und was hier seine Meisterschaft ausmachte, war dies: daß er, ausgerüstet mit einer klaren Erkenntnis seiner Zeit und Welt und aller in ihnen lebendigen Glaubensnöte, Kämpfe und Zweifel, und zum anderen befähigt, solche Anstöße und Bedenken, weil er sie selber mit durchlebt hatte, in ihrem Entstehen und ihren mannigfaltigen Erscheinungsformen zu verstehen, — solche Hemmnisse des christlichen Denkens seinen Zuhörern zu beseitigen und ihnen ein Vermittler zwischen Glauben und Wissen zu werden suchte. Mit Vorliebe faßte er so Schriftworte und Schriftthatsachen von seiten ihrer Anfechtbarkeit an, um sie vor sich und den Seinen zu rechtfertigen und in ihrer unvergänglichen Schönheit und Tragkraft erstrahlen zu lassen. Die besten und meisten der W.schen Predigten sind auf diese Weise kraftvolle Apologien des christlichen Glaubens für Beunruhigte und Zaudernde.

Aber die Stärke des Wortes und der Wirkungen auf andere beruht zuletzt auf der Macht der Persönlichkeit. Über sie darum noch ein Wort. In seiner Grabrede hat W.s ehemaliger Kollege im Bonner Pfarramt ihm mit Recht nachgerühmt, daß er, eine im letzten Grunde feine und geistige Natur, ausgestattet mit einer Fülle des Wissens auf den verschiedensten Gebieten des Lebens, durch die er den Hochgebildeten ein begehrenswerter Genosse geworden und gewesen sei, — zugleich eine hervorragende Gabe praktischer Organisation und Verwaltung besessen habe. Aber wenn man nun von dem, was allen, die sich mit ihm berührten, leicht in die Augen fiel, auf das Innerste seiner Natur zurückgeht: Welche Gegensätze, die sich in dieser Individualität zusammenschlossen! Zartgefühl und eherne Willenskraft! Neben einer überquellenden, reichen Phantasie ein haarscharfer Verstand, die schnellste Auffassungsgabe! Sprühender Humor mit der Neigung zu lastender Schwermut verbunden! „Und so gegensätzlich", sagt Beyschlag, der kompetenteste Zeuge, und doch nicht disharmonisch ging es durch sein ganzes Wesen hindurch. So stolz und vornehm allem gegenüber, was in der Welt sich auf äußere Vorzüge berief, daß er auch edlere Menschen unwillkürlich von sich fern hielt, und dabei so demütig vor Gott und vor sich selber, daß seine Freunde zuweilen nicht wußten, wie sie dieser Selbstverzagtheit beikommen sollten. Ein Kunstfreund, der in einem Dürerschen Kupferstich, einem Raphaelischen Bilde sich verlieren konnte, eine Gelehrtennatur, der Lebensluft entgegenströmte aus vergilbten Manuskripten, — und ein Freund der Armen und Kranken, dem das Herz am höchsten schlug, wenn er ins Elend seiner Brüder niedersteigen konnte. Inmitten seiner mannigfaltigen Naturanlagen war doch die religiöse die vorherrschende und durchschlagende. In sie hatte sein Christenglaube sich eingepflanzt, ein Kind und ein Held zugleich: ein Held, der sich vor keinem Gedanken, keiner weltlichen Wahrheit, keiner Erkenntnisfrage fürchtete, der das Rüstzeug eines fertigen dogmatischen Systems nicht brauchte, um siegesgewiß zu sein, der sich zutraute und zumutete, die Welt in allen Gestalten zu überwinden, — und ein Kind, das an ein einfaches Schriftwort sich halten konnte, als hätte er's unmittelbar aus Gottes Mund, das dem Gebet alle Macht im Himmel und auf Erden zutraute. Im tiefsten Grunde ein Mystiker, aber ein Mystiker, welcher der Kritik und Spekulation nicht die Unbegreiflichkeit, — nur die Überschwenglichkeit der ewigen Wahrheit entgegenhielt, ein Mystiker mit voller Naturfreude, mit scharfem praktischen Weltverstand und vor allem mit dem ausgeprägtesten sittlichen Trieb und Drang; denn so fest als ihm der Grundartikel evangelischen Glaubens stand, daß wir allein aus Gnaden selig werden, so fest stand ihm als Schlußartikel desselben der andere: „Ohne Heiligung wird niemand Gott schauen".

Pahncke.

Woltersdorf, Ernst Gottlieb, gest. 1761. — Litteratur: „Evangel. Psalmen". Erste Sammlung, Bunzlau 1750 (2. Aufl. 1768). Zweite Sammlung 1751. Vollständige Sammlung nach dem Tode W.s, Berlin 1767. Neue Aufl. von R. Schneider, Dresden 1849, mit der Biographie W.s vermehrt, 5. Auflage, Leipzig und Dresden. — Stolzenburg, Geschichte des Bunzlauer Waisenhauses, Breslau 1854. Eine Sammlung der Predigtentwürfe W.s erschien Bunzlau 1771. Den Katalog seiner sonstigen Erbauungsschriften enthält die obengenannte zweite Sammlung der Evangel. Psalmen 1751. Das Verzeichnis seiner größeren und der, zumal der Jugend gewidmeten kleineren Schriften enthält 55 Nummern. W.s Leben und Wirken wurde von R. Schneider in der obengenannten neuen Auflage der Evangel. Psalmen, sodann von R. Besser, Bielefeld 1854 und in manchen kleineren Schriften erbaulicher Art behandelt, zuletzt von Adolf Brüssau-Bielguth, Heft 36 der „Bilder aus der Geschichte des evangel. Kirchenliedes", in der Sammlung „Unsere Kirchenliederdichter", Hamburg, G. Schloeßmann (o. J.).

E. A. Woltersdorf wurde am 31. Mai 1725 zu Friedrichsfelde bei Berlin als der sechste Sohn unter zwölf Geschwistern dem Pastor Gabriel Lukas W. und dessen Ehefrau Dorothea Katharina Krüger geboren. Als der Knabe zehn Jahre alt war, wurde der Vater zum Pastor an die Gertraudenkirche zu Berlin berufen und hier ward der Sohn nun Schüler des Gymnasiums zum Grauen Kloster bis zu seinem 17. Lebensjahre. Anfänglich des Willens, sich dem Apothekerberuf zu widmen, entschloß er sich, angeregt durch das Beispiel seiner älteren Brüder, zum Studium der Theologie und ging im Jahre 1742 mit seinem älteren Bruder Gabriel Lukas nach Halle, wo er in A. H. Franckes Waisenhaus eine Stelle erhielt, in der er zugleich als Lehrer thätig war und seinen Lebensunterhalt erwarb. Vor allem aber wurde W. hier für sein späteres pädagogisches Wirken an der Jugend tief beeinflußt.

In Halle war es auch, wo ein Vortrag des Diakonus Lehr aus Köthen „Von der Liebe Jesu" den Jüngling, obwohl er einen unsträflichen und gottgeweihten Lebenswandel geführt hatte, die bis dahin nicht geahnte Tiefe des Sündenelends und der Erlösungsbedürftigkeit des menschlichen Herzens aufdeckte. Um der Liebe Christi würdig zu werden, glaubte er zuvor das Gesetz halten zu müssen. „Ich meinte, mein Herz müsse erst besser gestellt sein, wenn ich Jesum als meinen Heiland ansehen wollte." Anderthalb Jahre rang der Jüngling einen ähnlichen schweren Kampf wie ihn Luther gerungen, mit demselben Resultat: „Mein guten Werk, die galten nicht". Endlich wies auch ihn ein erfahrener Freund auf Jesum als „des Gesetzes Ende" hin und nun überströmte ihn jene volle Glaubensfreudigkeit, aus der heraus manche seiner besten Lieder gedichtet sind. — Nachdem W. im Frühjahr 1744, um seine geschwächte Gesundheit zu kräftigen, auf Rat der Ärzte eine längere Reise unternommen hatte, auf der er auch den Abt Steinmetz zu Klosterbergen bei Magdeburg persönlich kennen lernte, wurde er gegen Ende desselben Jahres zum Hauslehrer und Vikar des Pastor Stilke in Zerrenthin bei Prenzlau berufen. Als Vikar lernte er, der von der glühendsten Liebe zum Herrn erfüllt war, nach seinen eigenen Worten: „Wie sauer sich's predigt, wenn niemand hören will". Im September 1746 folgte er einem Rufe des Reichsgrafen von Promnitz nach Drehna in der Niederlausitz, wo er den jungen Grafen Seyfried unterrichten und zugleich die Sonntagspredigt, sowie am Mittwoch die Erbauungsstunde auf dem Schlosse halten mußte. Daneben gab er wöchentlich vier Religionsstunden für die Schulkinder von Drehna. Der nun 20jährige Lehrer und Prediger durfte alsbald erfahren, wie seine Predigt und Lehre nicht nur den 12jährigen Grafen, sondern auch die Gemeinde von Drehna innerlich erfaßte und selbst die umwohnende wendische Bevölkerung heranzog, der zu Liebe er sich mit der wendischen Sprache vertraut machte, damit sie das Evangelium von Jesu in ihrer eigenen Sprache höre.

Nachdem er die ihm bald nach dem Antritt seines Drehnaer Amts angetragene Feldpredigerstelle bei einem Magdeburger Regiment abgelehnt hatte, erhielt er im Anfang des Jahres 1748 den Ruf an die schon längere Zeit unbesetzt gebliebene zweite Pfarrstelle zu Bunzlau, wo er am 18. Februar seine Gast- und Probepredigt hielt. Seine Einführung verzögerte sich infolge des Widerspruchs eines Teils der Gemeinde bis zum 23. Oktober 1748. Als Pfarrer bewies er auch den Gegnern gegenüber, die sich seiner Wahl widersetzt hatten, echte Hirtenliebe und pastorale Weisheit bei unermüdlicher Sorgfalt und Treue. Im Mai des Jahres 1749 vermählte er sich mit Johanna Sabina, Tochter des Pfarrers Zietelmann zu Flieth bei Prenzlau. Aber auch in seiner Gemeinde wogte wie in seinem Hause ein neues Leben. Denn in demselben Jahre entstand eine weit und tiefgreifende Erweckung in und um Bunzlau. Mußte er doch öfters, weil die Kirche die zuströmende Menge nicht aufzunehmen vermochte, unter freiem Himmel predigen und außer dem sonntäglichen Gottesdienst noch zehn verschiedene Erbauungsstunden, neun für die Landgemeinden und eine für Bunzlau einrichten. Die Bedeutung seiner Predigtweise bestand in jener schlichten herzbewegenden Einfalt, in der er von dem für uns gestorbenen, wahrhaftig auferstandenen und allzeit gegenwärtigen Christus zeugte und „den Einfältigen einfältig, den Kindern ein Kind wurde". In derselben Einfalt trieb er die Seelsorge und eben aus dem einfältigen unabtreiblichen Glauben an Jesum, den Sündentilger, und aus der „treuen, zärtlichen, sehnsuchtsvollen Sorge, die Seelen zu retten", wurden seine Predigten geboren, die so tief und nachhaltig wirkten, daß man voll Bewunderung dieses Predigers war, der von sich selber sagt: „Ich habe weiter keine Kunst als ein Anhang des Heilandes zu sein". Zu ihm die Seelen zu führen, das war das Ziel aller seiner Seelsorge, bei der ihm besonders die Jugend am Herzen lag. Für sie dichtete er Kinder- und Jugendlieder, für sie verfaßte er den Bunzlauschen Katechismus,

für sie, wenn auch zunächst für seinen Zögling, den jungen Grafen von Prommitz, seinen „Fliegenden Brief evangelischer Worte an die Jugend von der Glückseligkeit solcher Kinder und jungen Leute, die sich frühzeitig bekehren". Was Wunder wenn bei solcher Hingabe der Liebe an die Jugend in Bunzlau diese sich „freiwillig häufleinweise" zum Gebete versammelte! Um solch Gebetsleben in gesunder Bahn zu erhalten, richtete W. dann 5 viertelstündige Gebetsversammlungen ein, wie er überhaupt allen Erweckungen gegenüber einen nüchternen Sinn und ein wachsames Auge behielt. Im Jahre 1754 begann seine pädagogische Arbeit sich besonders den Waisenkindern zuzuwenden. In Bunzlau lebte ein als Waise aufgewachsener Maurermeister Gottfried Zahn, der aus Mitleid mit dem selbsterfahrenen Elend der Waisenkinder nach dem Vorbild des Franckeschen Waisenhauses 10 zu Halle, nachdem er schon neun Jahre in seinem Hause eine Privatschule für arme Kinder, für die er einen Lehrer in sein Haus nahm, hatte halten lassen, nun ein Waisenhaus einrichten wollte. Da der Bunzlauer Magistrat ihm Schwierigkeiten machte, reiste er selbst nach Berlin und überreichte dem König eine Bittschrift, infolge deren er am 14. März 1754 sein Waisenhaus eröffnen durfte. W., der anfangs auch Bedenken gegen 15 den Plan gehabt hatte, ließ sich bewegen, die Direktion des Waisenhauses zu übernehmen, die er in großem Segen bis zu seinem Tode führte, worauf sie seinem jüngeren Bruder Christian übertragen wurde. Die ganze Anstalt atmete den Geist A. H. Franckes. „Auch im Bunzlauer Waisenhaus sehen wir das pädagogische Problem nach Verhältnis der Kräfte gelöst, die drei Bildungsweisen und Prinzipien, das evangelische der Volksschule, 20 das humanistische der Gelehrtenschule und das technische der Realschule zu vereinigen, — Prinzipien, welche in der übrigen Schulwelt sich feindlich gegenüberstanden und noch heute ihren Kampf nicht beigelegt haben" (Palmer). Während W. vom Jahre 1754—58 nur die Direktion der Anstalt verwaltete, ließ er sich im Jahre 1758, als der Stifter und erster Waisenvater Gottfried Zahn und bald nach ihm auch der zweite Waisenvater 25 Hänisch an einer pestartigen Krankheit gestorben waren, bewegen, am 15. Dezember 1758 als dritter Waisenvater und zugleich Anstaltsdirektor in die Anstalt selbst einzuziehen, obwohl ihn die doppelte große Arbeitslast zumal bei eingetretenen körperlichen Leiden zu erdrücken drohte.

Dennoch wurde ihm die Arbeit in seinem doppelten Amte so lieb, daß er, wie früher 30 eine Superintendentur, so im Jahre 1760 eine ihm angetragene Universitätsprofessur ablehnte. Die sechs Jahre, während deren er das Bunzlauer Waisenhaus leitete, sind die Blütezeit der Anstalt, die übrigens auch eine nicht gewöhnliche Organisationsfähigkeit neben der Macht seiner Persönlichkeit bezeugen. Die Anstalt, welche im Jahre 1758, als W. das Direktorat übernahm, außer 15 Waisenknaben noch 24 Kostgänger und Freischüler 35 zählte, wurde in der That „ein Triumph des Glaubens über die Sprache des Unglaubens", wie W. sie schon in seiner Predigt bei der Grundsteinlegung zu einem größeren Neubau über Jes 40, 26—31 genannt hatte. Aber schon am 17. Dezember 1761 wurde W. durch den Tod seiner Arbeit entrissen. — W. war ein im Glauben festgewurzelter, von der Liebe Christi tief durchdrungener Zeuge des Evangeliums, innig und feurig, voll barm- 40 herziger aufopfernder Liebe, die ihn zum Muster eines ev. Seelsorgers und eines treuen Hirten zumal der Jugend macht. Als geistlicher Sänger ist er voll heiliger Salbung, eindringlich und voll strömender Glaubensfülle. Seine 218 Lieder, die ihm den Namen des „schlesischen Assaph" verschafften, sind von großer Leichtigkeit der Versifikation, nach seinen eigenen Worten meist in nächtlicher Stille „vom Herrn empfangen". Er selbst 45 sagt: „Gott hat mir von Natur eine Neigung zur Poesie gegeben. Ich muß gestehen, daß mir's oft wie ein Brand im Herzen gewesen, der mich trieb, dem Herrn und seinem Volk in dieser oder jener Sache ein Lied zu singen . . . Manchmal konnte die Feder dem schnellen Zufluß nicht einmal folgen. Oft mußte ich's, wenn ich so hintereinander fortgeschrieben, erst überlesen, wenn ich wissen wollte, was es wäre, und mich selber 50 wundern, daß es da stünde, was ich wirklich fand". Schade, daß er auf diese Weise „oft zu ausgießend wird" (A. Knapp) und manche seiner Poesien viel zu lang sind (das Lied „Er ist doch noch in seiner Stadt", das längste der ev. Kirche, hat 263 Strophen!) und im Zusammenhange damit auch die sorgfältige Feile und kunstgerechte Abrundung vermissen lassen. Andere erinnern in ihrem süßlichen, mitunter sogar tändelnden Ton an 55 die pietistischen Köthener geistlichen Liebeslieder und an die der Herrnhuter. Immerhin aber finden sich unter ihnen solche, die den geborenen und wiedergeborenen Dichter bezeugen und zu den Erbstücken der evangel. Kirche gehören, wie die folgenden: „Ach wär ich schon dort oben", „Bleibt, Schäflein bleibt", „Blühende Jugend, du Hoffnung der künftigen Zeiten", „Christen, die in Christo leben", „Das ist eine selge Stunde", „Dem 60

König, welcher Blut und Leben", „Der du die Macht, o Jesu, hast", „Die Einfalt spricht im Herzen", „Die Handschrift ist zerrissen", „Du Hirt und Heiland deiner Schar", „Gehorsam stilles Lamm", „Gelobet seist du, Jesus Christ, daß du der Sünder Heiland bist", „Großer Jehovah, du Ehrenkönig", „Ich weiß noch keinen bessern Herrn", „Ist denn 5 kein Jesus mehr vorhanden", „Komm, mein Herz, in Jesu Leiden", „Nun so bleibt es fast dabei", „O Gottes Lamm, mein Element", „Sünder, freue dich von Herzen", „Wer ist der Braut des Lammes gleich", „Wie selig ist das Volk des Herrn", „Wohl mir, Jesu Christi Wunden".

Besonders anmutend und erwecklich sind seine Kinder- und Jugendlieder, wie er sich 10 ja auch in seinem Amt besonders der Kleinen, der „zarten Lämmer" annahm und von ihrer christlichen Erziehung alles hoffte. In diesen geistlichen Kinderliedern traf er wie Wenige den rechten Ton; in ihnen ist die lautere tiefe Liebe zur Jugend, die Innigkeit des Glaubens „so gänzlich eins mit der dichterischen Form, Gedanke und Ausdruck gehen so völlig ineinander auf, daß man wohl sieht, da hat nicht erst die Reflexion und Reim- 15 kunst helfen müssen, sondern es ist, das was dem Manne das Herz erfüllt, unmittelbar zum Liede geworden, der Vers ist mit dem Gedanken schon geboren" (Palmer). Ja schon das eine frische lebensvolle Lied „Blühende Jugend, du Hoffnung der künftigen Zeiten" würde dem Verfasser neben seinem „Fliegenden Brief" an die Jugend bei ihr ebenso ein dauerndes Andenken sichern wie in der christlichen Gemeinde das Lied „Die Kirche Christi 20 ein Wunder. HL 1, 5": „Wer ist der Braut des Lammes gleich? Wer ist so arm und wer so reich?" Konnten auch W.s Lieder bei ihrer großen Ausführlichkeit nur verkürzt in die Gesangbücher übergehen, so sichern sie ihm doch ein dauerndes Andenken, ebenso wie seine Erbauungsschriften, deren er 35 verfaßte. Unter ihnen nimmt jener „fliegende Brief evangelischer Worte an die Jugend" die erste Stelle ein. Wie keine andere unserer un- 25 gezählten Jugendschriften hat er reichen Segen weit über die Grenzen Deutschlands hinaus verbreitet. Atmet er doch die tiefe brennende Liebe des getreuen evangelischen Eckart, der die in Christi Tod und Blut getaufte liebe Jugend vor dem verderbenbringenden „wilden Heer" aus dem Abgrund warnen und retten möchte, — ein Brief, der nie veralten wird und heutzutage ebenso „zeitgemäß" erscheint wie die oben erwähnte kirchliche Gemein- 30 schaftspflege, durch die W. in einer für unsere Zeit vorbildlichen Weise aller ungesunden pietistischen Schwärmerei mit herzlichem Interesse und Verständnis in treuer Arbeit entgegentrat. Alles in allem steht W. in seinem kurzen Leben von nur 36 Jahren da als ein in der Liebe Christi brennendes und scheinendes Licht, das noch in die spätesten Zeiten leuchtet.

A. Freybe.

35 **Woolston, Th.** s. d. A. Deismus Bd IV S. 542, 21.

Worms, Bistum. — Quellen zur Geschichte der Stadt Worms herausgegeben von H. Boos, 3 Bde, Berlin 1886 ff. J. F. Schannat, Historia episcopatus Wormatiensis, Frankfurt 1734; F. W. Rettberg, KG. Deutschlands I, Göttingen 1846, S. 633; A. Hauck, KG. Deutschlands I—IV, Leipzig 1887—1904; H. Boos, Geschichte der rhein. Städtekultur I—IV, 40 Berlin 1897—1901; F. X. Kraus, Die christl. Inschriften der Rheinlande, Freiburg 1890, Nr. 22—29.

Der Ursprung des Wormser Bistums ist gänzlich unbekannt. In der römischen Zeit bildete der Distrikt der Vangiones einen Bestandteil von Obergermanien; Julius Cäsar hatte diese kleine germanische Völkerschaft in und um den keltischen Vicus Borbito- 45 magus angesiedelt; aus ihm und dem römischen Castrum entstand die civitas Vangionum, das spätere Worms (Boos I, S. 31). Wir wissen nicht, wann das Christentum in die römische Stadt eindrang. Denn es ist ganz unsicher, ob man die Notiz des Irenäus (I, 10, 2) über Kirchen in den germanischen Provinzen auf Worms beziehen darf. Die Inschriften führen nicht weiter; denn sie sind jung. Andere Nachrichten, 50 wie der Viktor der Kölner Synode von 346, beruhen auf Fälschungen. Die erste sichere Spur ist die Angabe des Orosius Hist. VII, 32, 13, daß die Burgunder im beginnenden 5. Jahrhundert Christiani omnes facti catholica fide nostrisque clericis, quibus obedirent, receptis blande mansuete innocenterque vivant, non quasi cum subiectis Gallis sed vere cum fratribus christianis. Denn sie setzt voraus, 55 daß das linke Rheinufer überwiegend christlich und kirchlich organisiert war; vgl. Socr. H. e. VII, 30 über die Bekehrung der rechtsrheinischen Burgunder. Hiernach hat man die Entstehung der Christengemeinde in Worms in das 4. Jahrhundert zu verlegen. Daß sie bischöfliche Gemeinde war, ist nicht überliefert; es fehlt selbst eine legendarische

Bischofsliste. Aber die allgemeinen Verhältnisse des 4. Jahrhunderts führen auf die Annahme, daß die Gemeinde einer civitas früher oder später einen eigenen Bischof erhielt.

Nun hört man fast 200 Jahre lang nichts mehr von Worms. Inzwischen zogen die Burgunder vom Rheine ab und besetzten die Franken das Land. Die romanisierten Bewohner der Stadt gingen in der neuen deutschen Bevölkerung auf; die Römerstadt wurde zu einem deutschen Ort. Aber die christliche Gemeinde scheint diesen Wechsel überdauert zu haben. Auf der Pariser Synode von 614 unterzeichnet: ex civitate Uuarnacio Berhtulfus episcopus (MG CC I S. 192). Am Ende des 7. Jahrhunderts begegnet ein zweiter Bischofsname: 696 soll der Salzburger Rupert in Worms Bischof gewesen sein (s. d. Art. Bd XVII S. 244). Dann folgt wieder eine Lücke von 100 Jahren; erst seit dem Ende des 8. Jahrhunderts ist die Bischofsreihe von Worms geschlossen.

Die Überlieferung gestattet demnach ebensowohl die Annahme einer Fortdauer des Bistums vom 4. bis zum 8. Jahrhundert als die einer oder mehrerer Unterbrechungen. Doch scheint mir die erstere Annahme wahrscheinlicher. Der Name eines Neugründers würde schwerer vergessen worden sein als die Namen der Männer, die in engen und gedrückten Verhältnissen das Bestehende notdürftig fort erhielten.

Die Wormser Diöcese lag zur Hälfte auf dem linken, zur Hälfte auf dem rechten Rheinufer. Dort erstreckte sie sich in einem schmalen Streifen vom Rhein bis zum Landstuhler Bruch, hier Neckaraufwärts bis gegen Heilbronn.

Bischofsliste: Berhtulf 614, Rupert (?) 696, Erembert gest. 793, Bernhar gest. 825 oder 826, Folcwich erwähnt 826 und 830, Samuel gest. 856, Gunzo gest. 872, Adalhelm erwähnt 888, Thiellach gest. 914, Richowo gest. 949 oder 950, Anno 950—979, Hildibold 979—998, Franko 998—999, Erfo 999, Razo 999, Burchard I. 1000—1025, Azecho 1025—1044, Adalger 1044, Arnold 1044—1065, Adalbero 1065—1070, Adalbert 1070—1107 (Kaiserliche Gegenbischöfe: Thietmar, Winither, Ebbo I., Kuno), Ebbo II. (?), Burchard II. 1120 oder 1121—1149, Konrad I. 1150—1171, Konrad II. 1171—1192, Heinrich I. 1192—1195, Lupold von Scheinfeld 1196—1217, Heinrich II. von Saarbrücken 1217—1234, Landolf von Hoheneck 1234—1247, Konrad III. von Türkheim 1247, Eberhard I., Rauhgraf 1247—1252, Richard von Daun 1248—1257, Eberhard I., Rauhgraf 1257—1277, Friedrich Rauhgraf 1277—1283, Simon von Schöneck 1283—1291, Eberhard II. von Strahlenberg 1291—1293, Emich, Rauhgraf 1294—1299, Eberwin von Kronenberg 1300, gest. vor 1304, Emerich von Schöneck 1307—1318, Heinrich III. von Daun 1318—1319, Konrad IV. von Schöneck 1319—?, Salamann 1329—?, Dietrich Beyer 1359—1365, Johann Schadland 1365—1371, Eckehard von Dersch 1371—1405, Matthäus von Krakau 1405—1410, Johann von Fleckenstein 1410—1426, Friedrich von Domneck 1426—1445, Reinhard von Sickingen 1446—1482, Johann von Dalberg 1482—1503, Reinhard von Rippur 1503—1523. **Hauck.**

Wormser Konkordat s. d. A. Konkordate Bd X S. 705, 13.

Wormser Religionsgespräche. I. Das Religionsgespräch 1540/41. — Quellen: Melanchthon, Colloquium Wormaciense institutum anno MDXL, Viteb. 1542 (auch in deutscher Ausgabe); (Nausea,) Colloquia privata super publico Colloquio . . . nuper Vuormatiae coepto (1541); J. P. Roeder, De colloquio Wormatiensi ad a. 1540 coepto, Norimb. 1744; danach Walch 17, 494 ff.; CR III, 1121 ff. IV. 1—91; Lämmer, Monumenta Vaticana p. 300—342; Joh. Timanns Berichte in ZhTh 1872, 36 ff.; Neudecker, Urkunden; M. Lenz, Briefwechsel des Landgr. Philipp mit M. Bucer; Döllinger, Beiträge III, 148 ff. — Litteratur: Sleidan, ed. am Ende II. 196 ff.; Seckendorf III, 294 ff.; Pastor, Reunionsbestrebungen S. 198 ff. (danach die kurze Darstellung bei Janssen III); R. Moses, Die Religionsverhandlungen zu Hagenau und Worms, Jena 1889; H. Schmidt in RE² XVII, 316 ff.; W. Friedensburg, Zur Geschichte des Wormser Convents 1541 in ZKG 21, 112 ff.; ferner die Reformationsgeschichten und die Biographien Melanchthons, Butzers, Ecks u. s. w.

Völlig ergebnislos war am 28. Juli 1540 das in Hagenau inszenierte Religionsgespräch abgebrochen worden; am 28. Oktober sollte es, so bestimmte der Abschied, in Worms wieder eröffnet werden (vgl. Bd VII, 335). Diesen Abschied bestätigte der Kaiser in Utrecht am 15. August; er wollte auch diesmal nicht selber zugegen sein, sondern sich durch „treffliche, ansehnliche und hochvertraute" Personen vertreten lassen. Paul III., dem man als seinen Bevollmächtigten anfangs Contarini vorgeschlagen, entschied sich für einen Nuntius, der nicht Kardinal wäre, und ernannte am 1. Oktober Tommaso Campeggi, Bischof von Feltre, den Bruder des Kardinals Lorenzo C. (vgl. Bd III, 704), zu dieser

Mission. Die diesem erteilte Instruktion erklärte es für einen Akt demütiger Selbsterniedrigung des Papstes nach Christi Beispiel, daß er Versammlungen dieser Art, die er prinzipiell verabscheue, gleichwohl beschicke; der Nuntius solle mit seinen Begleitern höchste Eintracht erhalten, die Autorität der Kurie wahren und alle Vergleichsvorschläge päpstlichem Bescheide vorbehalten. Neben Campeggi, dem 4 Theologen beigegeben waren, erschien auch Nuntius Morone in päpstlichem Auftrag in Worms, in der Absicht, das Gespräch nach Möglichkeit zu verhindern. Auch P. P. Vergerius (s. Bd XX S. 547, 58) fand sich ein, offiziell als Vertreter des französischen Königs, zugleich aber wohl in geheimer päpstlicher Mission, die Stimmung zum Nachgeben geneigter Protestanten auszuforschen. (Die angebliche Rede, die er am 1. Januar 1541 de unitate et pace Ecclesiae gehalten haben soll, war nur ein von ihm verbreitetes, gedrucktes Mahnwort.) Der von seiner schweren Erkrankung wieder hergestellte Melanchthon, der am 17. Oktober zugleich mit Cruciger und Myconius (an dessen Stelle Menius trat) neben den Räten Hans von Dolzig, Kanzler Franz Burkhard und Dr. Kilian Goldstein von Johann Friedrich nach Worms gesendet wurde, setzte unterwegs am 22. Oktober in Gotha einen scharfen Protest gegen den Anspruch des Papstes auf den Vorsitz und die Entscheidung in solch einem Religionsgespräch auf (vgl. CR III, 1143 ff.), den man gleich anfangs verlesen lassen wollte. Ihre Instruktion ging scharf dahin, jede Anerkennung der päpstlichen Obergewalt abzulehnen, auch auf Gefahr einer Spaltung in den eignen Reihen hin, falls etliche Stände hierin nachgiebig sein sollten. Sie sollten bei den in Schmalkalden gefaßten Beschlüssen (CR III, 989 ff.) beharren, das päpstliche Konzil sowie den Primat des Papstes ablehnen (Seckendorf III, 294). Obgleich die Räte und Theologen ziemlich pünktlich in Worms erschienen, verschleppte doch das späte Eintreffen Granvellas, des Bevollmächtigten des Kaisers, die Eröffnung der Verhandlungen; noch am 17. November heißt es: Expectatur Granvelus (CR III, 1158). Von beiden Seiten waren angesehene Vertreter entsendet: katholischerseits Nausea, Cochläus, Pflug, Pelargus, Gropper, Eck, Mensing u. a., also neben maßvollen auch scharfe Gegner der Reformation, evangelischerseits außer den Sachsen vor allem die Straßburger Jakob Sturm, Butzer, Capito, Calvin (vgl. CR III, 664), die Nürnberger W. Link und Osiander, ferner Schnepf, Brenz, M. Frecht, Amsdorf (s. die Verzeichnisse CR III, 1160 ff. 1207 ff. IV, 86 ff.). Als Präsidenten sollten Vertreter von Mainz, Baiern, Pfalz und (Bistum) Straßburg fungieren. Die Evangelischen benutzten die Tage des Wartens zu gegenseitiger Verständigung in Bezug auf das Festhalten an allen Artikeln der Augsb. Konfession und auf Bestreitung des vom päpstlichen Nuntius etwa zu begehrenden Vorsitzes, und beschlossen, sich zunächst untereinander im Disputieren zu üben (vgl. ZhTh 1872, S. 38). Melanchthons in Gotha aufgesetzte Protestation wurde mit einigen Milderungen von allen angenommen. Erst am 20. November traten die Parteien zum ersten Male im Rathaus zusammen, um Entschuldigungen wegen Granvellas langem Ausbleiben zu vernehmen, der endlich am 22. anlangte. Mit Beratungen über den modus colloquii vergingen mehrere Tage. Endlich eröffnete am 25. Granvella die Verhandlungen mit einer längeren beweglichen Ansprache: Zweck der Zusammenkunft sei, einen friedlichen Ausgleich zwischen den Parteien herbeizuführen (CR III, 1164 ff.). Während die Katholischen ihren guten Willen, des Kaisers Bemühen zu unterstützen, versicherten, — dabei waren aber aus verschiedenen Motiven Mainz und Baiern allen Einigungsbestrebungen abgeneigt — wies die Antwort der Evangelischen (ebd. 1168 ff.) darauf hin, daß sie nur in eine concordia sine contumelia doctrinae Christi willigen könnten; eine solche hätten aber die Gegner stets verhindert. Neben allerlei formalen Vorverhandlungen wurde auch den Evangelischen der Vorschlag gemacht, sie möchten, um Weitläufigkeit zu vermeiden, „die Artikel, darauf sie zu verharren vermeinen, in Schrift stellen und übergeben" (CR III, 1172), d. h. man versuchte, statt die Conf. Augustana dem Gespräch zu Grunde zu legen, sie zur Übergabe von Artikeln zu veranlassen, die das fixieren sollten, worin sie nicht nachgeben könnten, damit also zugleich die Grenze ihrer Zugeständnisse zu bezeichnen. Sie erkannten aber die Falle, lehnten die Einreichung solcher Artikel kurz ab, überreichten Conf. Aug. und Apologie, die ja nach dem Hagenauischen Abschied Punkt für Punkt durchgegangen werden sollten (ebd. 1180 f.). Mit andern Vorverhandlungen wurde der Beginn des Gesprächs immer mehr verschleppt. Am 8. Dezember trat endlich auch Campeggi vor die Deputierten beider Parteien, um den Eifer des Papstes für die Beseitigung des Zwiespaltes in der Religion zu bezeugen; nach längerer Debatte wurde ihm in gemeinsamer Antwort die nichtssagende Versicherung gegeben, daß man beiderseitig die Vergleichung wünsche — des Papstes that die Antwort überhaupt nicht Erwähnung. Die Protestanten meinten bemerkt zu haben,

daß auch Granvella bei diesem Akt den Papst und seinen Vertreter ziemlich geringschätzig behandelt habe. Dann kamen Verhandlungen über den von den Protokollführern (Notaren) zu fordernden Eid. Die Evangelischen bekämpften das Ansinnen, wonach sämtliche Niederschriften an den Kaiser abgeliefert werden sollten, und forderten, daß jeder Teil ein Originalprotokoll in Händen behielte. Darüber kam es zu heftigem Zusammenstoß mit Granvella, der nicht nachgab. Fast wäre das Gespräch an diesem Punkte schon gescheitert — die Stimmung der Evangelischen hätte es nach so langem Hinausschleppen seines Beginns auch nicht ungern gesehen. Endlich fügten sich die Evangelischen und begnügten sich mit dem Recht der zum Gespräch Verordneten, glaubwürdige Kopien aller Handlungen sich geben zu lassen. Der Hagenauer Abschied hatte für Abstimmungen jeder Partei 11 Stimmen zugestanden; das war für die Katholischen ungünstig, da Brandenburg, Pfalz und Jülich, die offiziell ihnen zugehörten, für sie ganz unsichere Stimmen waren. Bei einem ersten Versuch Granvellas, die 11 Stimmen auf eine von Eck aufgesetzte Formel zu einigen, dissentierten jene drei. Die „katholische" Gruppe war also in sich selbst gespalten, man durfte es daher zu keiner Abstimmung kommen lassen. Auf der Gegenseite befürchtete Johann Friedrich, sich nicht fest auf Landgraf Philipp bei Vergleichsvorschlägen von katholischer Seite verlassen zu können, und instruierte daher die Seinen, alle solche Vorschläge abzuweisen. So erklärt sich, daß die Evangelischen ebenso zäh auf Einhaltung des Hagenauer Abschieds drangen, wie daß die Gegner diese Basis zu verlassen suchten. Letztere forderten Ende Dezember, Abstimmungen aller 22 Verordneten ganz fallen zu lassen, nur in beiden Gruppen abzustimmen und diese Beschlüsse dann vorzulegen; die erwartete mündliche Disputation sollte in einen Schriftenaustausch verwandelt werden. Natürlich protestierten die Evangelischen kräftig gegen dies Ansinnen: es schien wieder, als sollte das Gespräch gesprengt werden, ehe es noch angefangen hatte. Aber Granvella hatte inzwischen bei all diesem Verschleppen des Anfangs des Gesprächs die Zeit wohl ausgenützt. Er hatte zu öffentlichen Religionsgesprächen überhaupt kein Vertrauen. Dagegen setzte er seine Hoffnung auf die Taktik, einzelne Führer der Protestanten unter Ausschluß der Öffentlichkeit zu Verhandlungen zu ziehen und dabei einige Kompromisse anzubieten. Unter geschickter Verwertung der durch die bekannte Doppelehe bedrängten Lage des Landgrafen Philipp fand er Zugang für seine Vertrauten Veltwick und Gropper bei Butzer und Capito und ließ seit dem 14. Dezember jene Geheimverhandlungen führen, die ihm eine erfolgreiche Vergleichung über die streitigen Religionsartikel in Aussicht stellten (vgl. Bd XVI, 545f.), und schon am 31. Dezember war dies Geheimgespräch mit günstigem Ergebnis zum Abschluß gekommen. Jetzt war, da fortan die kaiserliche Politik mit den so gewonnenen Vergleichsartikeln operieren wollte, für ihn das Interesse an dem Zustandekommen des durch die Bestimmungen des Hagenauer Abschieds so unbequem gewordenen Wormser Religionsgesprächs geschwunden. Jetzt galt es nur noch den Schein zu wahren, um es dann bei guter Gelegenheit abzubrechen. Auf Granvellas Anregung wurde auf jenen Protest der Evangelischen jetzt so weit Rücksicht genommen, daß am 2. Januar 1541 der Vorschlag erfolgte, von den je 11 Verordneten solle je einer mündlich den Standpunkt seiner Partei vortragen; nach diesen beiden Hauptrednern dürften dann auch noch andere der 11 — freilich nur mit Erlaubnis Granvellas und der Präsidenten — etwas hinzufügen; die Notare sollten aber nicht die ganzen Reden, sondern allein „die endliche Meinung und Sententiä, in denen man eins oder strittig bleiben würde" (CR IV, 6) protokollieren. Über die Stellung zu dieser Proposition wurden die Evangelischen unter sich uneins: die einen wollten entschieden ablehnen, Melanchthon und Butzer suchten aber jetzt zu vermitteln, — Granvella hatte mit den Wittenbergern und Straßburgern darüber unterhandelt. Seit dem 18. Dezember hatte auch Nausea — offenbar in Granvellas Auftrag — eine private Aussprache mit Melanchthon herbeizuführen gesucht und ihn zu schriftlicher Darlegung über den geeigneten Modus des Religionsgesprächs und über Ausgleichsvorschläge bewegen wollen; dieser aber hatte sich vorsichtig zurückgehalten, nur eine Reduzierung der Zahl der Kolloquenten und die Ausscheidung nichtdeutscher Schiedsrichter, also auch der päpstlichen, gewünscht. Noch am 10. Januar 1541 fand eine Fortsetzung dieser Unterredungen, diesmal auch unter Beteiligung Butzers, statt; aber Melanchthon blieb in seiner reservierten Haltung, während Butzer noch einige Zeit Verkehr und Verhandlungen mit Nausea fortsetzte (vgl. Kawerau, Die Versuche, Melanchthon zur katholischen Kirche zurückzuführen, Halle 1902, S. 67 ff.). Beider Verhalten und die Beobachtung, daß etwas im Geheimen vor sich ging, erregte das Mißtrauen und den Zorn Osianders, der sich in heftigen Anklagen gegen jene beiden entlud (CR IV, 10). Die Protestanten beharrten (5. Januar) zwar grundsätzlich auf

dem Recht eines freien Gesprächs, bei dem jeder der 22 das Recht habe, seine Meinung zu sagen, nahmen aber doch so weit den Vorschlag Granvellas an, daß sie in die Bezeichnung zweier Hauptkolloquenten willigten, doch müsse dann auch jeder andere sich aussprechen dürfen. Granvella war geneigt, darauf einzugehen, aber die Vertreter von Mainz und Bayern widerstrebten; in mehrtägigen Verhandlungen mit ihnen erschöpfte sich seine Geduld, er sah, daß sie das Gespräch hintertreiben wollten. Da berichtete er am 11. an den gerade in Metz weilenden Kaiser und bat um Befehl zur Auflösung des Gesprächs. In dieser Aussicht ließ er sich dann auf die Bedingungen, die Mainz und Baiern gestellt, so weit ein, daß er doch noch eine Einigung der Präsidenten erzielte. Die Antwort, die daraufhin die Evangelischen am 12. erhielten, enthielt gerade so viel Zugeständnisse, daß sie bei gutem Willen darauf eingehen konnten (CR IV, 16f.) — so konnte nun endlich, als die Bitte um Auflösung des Konvents unterwegs war, das Kolloquium beginnen! Freilich war auch jetzt noch manches vom Hagenauer Abschied abgestrichen worden. Als katholischer Redner war Eck bestimmt, und es war dafür gesorgt, daß abweichende Vota aus der Mitte der katholischen Gruppe unterdrückt werden konnten; auch die gemeinsame Abstimmung der 22 war beseitigt. Aber nun begann wirklich am 14. Januar das so lange verschleppte Gespräch.

Eck, der das Gespräch eröffnete, entschuldigte die Verzögerung damit, daß die Vergleichung der jetzt vorgelegten **Augustana** (**Variata** von 1540!) mit der von 1530 viel Zeit erfordert habe. Melanchthon erwiderte, **rerum eandem esse sententiam, etsi quaedam alicubi in posteriore editione vel magis mitigata vel explicatiora sunt** (CR IV, 37) — in Wittenberg aber erregte es damals noch Entrüstung, daß Eck von den „etlichen anderen Worten" der neuen Ausgabe Aufhebens gemacht und ein **crimen falsi** darin gefunden hatte (Briefw. d. J. Jonas I, 428). Über Artikel 1 der **Augustana** ging Eck als nicht strittig rasch hinweg und lenkte die Debatte auf Art. 2 (Erbsünde), über den er bis zum 17. mit Melanchthon, besonders über die Frage, ob die nach der Taufe noch zurückbleibende Concupiscenz als Sünde zu beurteilen sei, disputierte. Dann rief Granvella, der bereits am 16. den kaiserlichen Befehl zur Auflösung erhalten hatten, die beiden und mit ihnen Mensing und Butzer zu sich, und diese vier einigten sich wirklich über eine Formel (CR IV, 32f.), von der die Evangelischen mit Grund sagen konnten: **in hoc articulo nihil videmus, quod dissideat a nostra sententia**, und die sie ausdrücklich in dem Sinne annahmen, den Melanchthon in der Disputation näher dargelegt habe. Aber als am 18. Januar das Gespräch weiter geführt werden sollte, erfolgte die Erklärung der Präsidenten, entgegen ihrer eignen Absichten habe der Kaiser seinen Willen dahin geäußert, „daß in dem angefangenen Gespräch zu diesem Mal weiter nicht fortgeschritten, sondern dasselbe auf künftigen Reichstag remittiert werden mag" (CR IV, 79). Damit brach das Gespräch jäh ab. Es war eingetroffen, was Luther im voraus erwartet hatte, daß man „in Worms Zeit verlieren, Geld verzehren und zu Hause alles versäumen würde" (de Wette V, 309). Über den weiteren Verlauf der Ausgleichsversuche vgl. Art. Regensburger Religionsgespräch, oben Bd XVI, 545ff.

II. Das Religionsgespräch 1557. — Quellen: CR VIII und IX; Hummel, Epistolarum Semicenturia, Halle 1778, p. 39ff.; Raynaldus ad a. 1557 nr. 31—35; viele Aktenstücke in G. Wolf, Zur Geschichte der deutschen Protestanten 1555—1559, Berlin 1888, S. 217—375; Canisii Epistulae ed. Braunsberger II, 122ff. 789ff. — Litteratur: Salig, Historie der Augsb. Confession Bd III; Planck, Gesch. des protest. Lehrbegriffs VI, 155ff.; Heppe, Gesch. des Protestantismus, Bd I; Janssen, Gesch. des deutschen Volks IV, 20ff.; G. Wolf a. a. O. S. 7—109; M. Ritter, Deutsche Gesch. im Zeitalter der Gegenreformation I, 120—137; H. Schmidt in RE[3] XVII, 319ff.; ferner die bekannten Biographien von Ferdinand, Johann Friedrich d. Mittleren, Herzog Christoph, Melanchthon, Flacius, Brenz, Pflug, und in dieser RE die Artikel Flacius, Helding, Pflug, Schnepff, Stössel und Strigel.

Der Augsburger Religionsfriede 1555 hatte den Ständen der Augsburgischen Konfession Freiheit ihres Bekenntnisses geschaffen, und zwar nicht nur provisorisch, bis ein Konzil, eine Nationalsynode oder ein neuer Reichstag Entscheidung über den religiösen Zwiespalt getroffen hätte, sondern als ein dauerndes Recht. Gleichwohl war die Hoffnung auf eine Reunion, auf kirchlichen Ausgleich durch Verständigung in Lehre und Ceremonien, damit nicht aufgegeben. Ohne diese Zukunftsaussicht hätte Ferdinand aus Gewissensgründen den Frieden nicht zugestehen können. Die Verhandlungen über die Vergleichung der Religionsparteien, für deren Einleitung schon der Passauer Vertrag einen Religionsausschuß vorgesehen hatte, sollten dem nächsten Reichstage, der auf den 1. März 1556 nach Regensburg einberufen werden sollte, vorbehalten bleiben. Die Schwierigkeit, vor der die evangelischen Fürsten dabei standen, war, daß seit Luthers Tode und dem

unseligen Interim ihre Kirchen durch zahlreiche Streitigkeiten uneins geworden waren, und daß ein allgemein unter ihnen anerkannter theologischer Führer fehlte: Melanchthons Autorität war in einem Teil seiner eignen Schüler, der in Flacius seinen Vorkämpfer gefunden, erschüttert, und auch der alte Brenz war seit seinem vermittelnden Eintreten im osiandrischen Streit dieser Gruppe verdächtig geworden. Schon während des Augsburger Reichstages hatte Christoph von Württemberg einen evangelischen Fürstentag in Anregung gebracht, während Philipp von Hessen lieber einen Konvent ihrer Räte und Theologen wünschte. Für beide Projekte zugleich suchte dann im Januar 1556 eine pfälzisch-württembergische Gesandtschaft die ernestinischen Herzöge zu gewinnen: man sollte betreffs der stattgefundenen Differenzen eine allgemeine Amnestie gewähren und Normen der Lehreinheit aufstellen. Aber die von diesen berufenen Theologen (Amsdorf, Stolz, Aurifaber, Schnepff und Strigel) lehnten beide Vorschläge ab und forderten deutliche und namentliche Verurteilung aller inzwischen aufgetretenen Irrlehren. Und auch vom Kurfürsten August wurde der Fürstentag als bei der Gegenpartei Verdacht erregend abgelehnt, und betreffs eines Theologenkonvents riet Melanchthon zur cunctatio Fabiana, die z. Z. nützlicher sei als Eile, in Anbetracht der Jugend verschiedener Fürsten und ihrer Abhängigkeit von zu hitzigen theologischen Beratern (CR VIII, 666). Er befürchtete, wie er dem Kurfürsten schrieb, „ein neu groß Feuer, großen Riß und grausamen Schaden" (VIII, 622). So lehnte auch August das Projekt ab. Der Regensburger Reichstag, der vom 1. März auf den 1. Juni verschoben worden war, thatsächlich aber noch viel später seine Arbeit begann und auf welchem Ferdinand erst am 8. Dezember erschien, wählte glücklich den Religionsausschuß, je 3 Mitglieder des Kurfürsten- und je 5 des Fürstenrates (das Mitgliederverzeichnis bei Wolf S. 43f.). Während man allgemein die Berufung eines Nationalkonzils außer Betracht ließ, wünschte der katholische Teil den Versuch des Ausgleichs durch ein allgemeines Konzil; die Evangelischen dagegen erklärten ein Religionsgespräch für den einzig möglichen Weg, und zwar in unverbindlicher Form, so daß seine Ergebnisse einem künftigen Reichstag vorzulegen seien. Da auch Ferdinand bei der gegenwärtigen politischen Lage ein Konzil für unmöglich hielt, entschied er sich für ein Religionsgespräch. Die katholischen Stände gaben nach einigem Sträuben dem Willen Ferdinands nach. Über die Kautelen, unter denen das Gespräch stattfinden sollte, erhob sich im Ausschuß neuer Streit: Ferdinand mußte abermals eingreifen. Schließlich wurde festgesetzt, daß das Gespräch am 24. August 1557 in Worms beginnen solle; je 6 Kolloquenten, ebensoviel Adjunkten, außerdem je 6 Auditoren und je 2 Notare sollte jede Partei stellen. Das ihm selbst angebotene Präsidium übertrug Ferdinand auf den Bischof von Speyer, für den, da er erkrankte, dann der Naumburger Bischof Julius v. Pflug eintrat. Als evangelische Kolloquenten waren Melanchthon, Brenz, Schnepf, der Kopenhagener Professor Machabäus (an dessen Stelle später Runge aus Greifswald trat), Karg und Pistorius bestimmt, als katholische Pflug, Helding, Gropper, der Jesuit P. Canisius (als im Auftrage Ferdinands), der Straßburger Weihbischof Delfius und der Löwener Professor Rithoven (vgl. Canisii Epistulae II, 791. 792f.).

Während dieser Reichstag versammelt war, hatten sich die Versuche der Gnesiolutheraner abgespielt, den Zwiespalt zwischen Flacius und Melanchthon beizulegen, die schließlich im Januar 1557 zu den sog. Coswiger Verhandlungen führten, bei denen Melanchthon weit entgegenkam, aber schließlich an die Grenze der ihm möglichen Nachgiebigkeit gelangte: der Riß war unheilbar (vgl. Bd VI, 85f.), und des Flacius Übersiedelung nach Jena (Mai 1557) stärkte jetzt im Herzogtum Sachsen die rücksichtslose Haltung Johann Friedrichs und seiner Theologen. Aber angesichts des nun beschlossenen Religionsgespräches rückten die evangelischen Stände in Regensburg doch so weit zusammen, daß sie beschlossen, sie wollten schon am 1. August in Worms eintreffen, um vorher Mißverständnisse in ihren Reihen auszugleichen. Und Herzog Christoph erreichte jetzt auch, daß seiner Einladung zu einem Fürstentage, der Mitte Juni in Frankfurt stattfinden sollte, eine ganze Reihe von Fürsten Folge leisteten; etliche hatten auch Theologen dorthin mitgebracht. Aber auf Melanchthons Rat (CR IX, 163) lehnte Kurfürst August auch jetzt seine Beteiligung ab. Die Anwesenden einigten sich, unter Ablehnung von Vorschlägen, die Nic. Gallus im Sinne des Flacius ihnen unterbreitete, zu der Erklärung, daß sie den Boden der Augsburgischen Konfession nie verlassen hätten; würden ihnen in Worms die Gegner ihre inneren Spaltungen vorwerfen, so wollten sie sich darauf zurückziehen, daß sie in den Hauptpunkten einig seien. Damit war auch Kurfürst August einverstanden. Alles kam jetzt auf die Haltung Johann Friedrichs und seiner Theologen an. Die Forderung des Flacius ging dahin, daß vor dem Eintritt in das Religionsgespräch die Evangelischen

sich zu einer namentlichen Verurteilung aller Irrlehren, besonders auch des Leipziger Interims, vereinigen müßten. Schnepff, Strigel und Flacius berieten am 9. Juli in diesem Sinn ihre Herzöge (bei Wolf S. 300f.). Flacius erhob noch am 23. Juli bestimmtere Anschuldigungen gegen einzelne der evangelischen Kolloquenten und Adjunkten, 5 gegen Brenz, Melanchthon, Alesius als gegen solche, die gegen die Papisten schwach und selber Adiaphoristen oder Osiandristen seien (Wolf S. 306). Daher sei jene namentliche Verurteilung aller zwischeneingekommenen Korruptelen absolut notwendig (vgl. auch CR IX, 199ff.). In diesem Sinne instruierte Johann Friedrich seine Abgeordneten Basilius Monner, Schnepff, Strigel und Stössel (CR IX, 213ff.), die am 15. August in Worms 10 eintrafen. Da er selbst sich während dieser Zeit in Baden-Baden befand, so machte Herzog Christoph noch den Versuch, ihn zur Zurücknahme seiner Forderung zu bewegen; er möge sich doch mit genereller Verurteilung aller dem Bekenntnis zuwiderlaufenden Lehren begnügen und die Begleichung der innerevangelischen Kontroversen einer späteren Synode vorbehalten — seine Haltung könne ja nur die Position der Gegner stärken! 15 Ähnliches versuchte Pfalzgraf Wolfgang (CR IX, 225ff.). Aber nach kurzem Schwanken wies Johann Friedrich diesen Vermittlungsversuch zurück. Erst am 28. August trafen auch Melanchthon und Genossen in Worms ein. Die ernestinischen Theologen merkten bald, daß sie in Worms isoliert dastanden — nur der Braunschweiger Joach. Mörlin und der Mansfelder Erasmus Sarcerius hielten zu ihnen, die andern „Philippum quasi 20 numen adorant" (Monner an Flacius CR IX, 246). Ihr Versuch, durch Entsendung von Monner und Sarcerius an den Heidelberger Hof den Pfalzgrafen Ott Heinrich als Vermittler zu persönlichem Erscheinen in Worms zu bewegen, schlug fehl. Am 5. September traten die Evangelischen zusammen: Monner und Schnepff brachten ihre Forderung spezieller Verdammung aller Korruptelen der letzten 10 Jahre vor mit deutlicher 25 Anschuldigung Melanchthons; dieser antwortete — und die Forderung wurde abgewiesen, sie wurden auch bedeutet, daß, wenn sie nicht gemeinsame Sache mit ihren Glaubensgenossen machen wollten, man andere an ihre Stelle zum Gespräch berufen werde. Die Kurpfälzer versuchten noch, in einer Versammlung am 9. September die ernestinischen Theologen umzustimmen, in deren Verlauf wirklich eine Verständigung zu stande zu 30 kommen schien: diese boten am 11. eine Protestation, in der sie sich auf ihre Instruktion bezogen, den evangelischen Ständen an und waren mit diesem Vorbehalt bereit, in das Gespräch einzutreten; sobald aber in diesem von gegnerischer Seite jemand sie angreifen würde, müßten sie freilich ihren Standpunkt offen darlegen. Strigel aber reiste nach Baden-Baden, um Johann Friedrichs Zustimmung zu ihrem Verhalten zu erlangen, und 35 dieser billigte ihr Verfahren.

An demselben 11. September begann unter Pflugs Vorsitz das Gespräch. Zunächst kamen die unvermeidlichen Erörterungen über die Geschäftsbehandlung, wobei statt des von Melanchthon geforderten mündlichen Verfahrens auf Heldings Vorschlag der weitläufige schriftliche Meinungsaustausch beschlossen wurde. Ferner sollte statt der einzelnen 40 Artikel der Conf. Aug. ein von Helding vorgelegtes, von Canisius in 23 Artikeln aufgesetztes Verzeichnis der Kontroverspunkte zu Grunde gelegt werden (Salig III, 305f.). In der 5. Sitzung, am 16. September, verlas Canisius bei den Verhandlungen über die Erbsünde ein Schriftstück, in dem auf den Zwiespalt unter den Evangelischen angespielt und Kondemnation der Irrlehren im eignen Lager von ihnen gefordert wurde. Melanch-45 thon replizierte, sie würden am Schluß der einzelnen zu beratenden Artikel ihre Kondemnationen anfügen. Jetzt hielten sich die Flacianer für berechtigt und im Gewissen gebunden, vor dem katholischen Teile ihre Stellung darzulegen. Sie legten den Evangelischen ein Schriftstück vor, in dem sie den Katholiken antworten wollten mit scharfer Verurteilung der Adiaphoristen und Majoristen. Noch einmal gelang es, sie von ihrem Vorhaben ab-50 zubringen; sie blieben aber dabei, daß sie, sobald die Gegner bei den einzelnen Artikeln ihre Kontroversen wieder berühren würden, ihre Verurteilung der falschen Lehren und der Personen, die sie vorgetragen, nicht zurückhalten würden. Schon am 20. September bot sich die Gelegenheit, als Canisius in einem neuen Schriftstück auf Osiander und Major Bezug nahm. Sie müßten jetzt von ihrer Lehre öffentlich Rechenschaft geben, so erklärten 55 die Flacianer am Tage darauf ihren Genossen. Eine Versammlung aller Evangelischen wurde auf den 22. berufen, um sie von ihrem Vorhaben abzubringen. Vergeblich wies man sie auf den Triumph hin, den sie den Gegnern bereiten würden; vergeblich kam man ihnen mit weitgehenden Erklärungen und dem Angebot, auf einer Synode über Majorismus und Adiaphorismus Beschlüsse zu fassen, entgegen. Beharrten sie aber bei 60 ihrem Entschluß, dann werde man sie vom Gespräch ausschließen und ihre Stellen mit

andern besetzen, da man hier als eine in sich einige Partei auftreten müsse. Darauf erklärten sie, daß sie sich beim Präsidenten ihr Recht gegen den angedrohten Ausschluß verschaffen würden. Nachdem auch am nächsten Morgen ein privater Versuch von Marbach und Pistorius, sie zu beschwichtigen, erfolglos geblieben, erhoben die 4 Weimaraner thatsächlich Klage beim Präsidenten Pflug und ersuchten ihn, ihr schriftliches Bekenntnis anzunehmen. Sarcerius schloß sich ihnen an. Pflug verhandelte mit den evangelischen Assessoren, die energisch für das Recht der Partei eintraten, die Kolloquenten zu bestimmen, also auch ein Mandat wieder zu entziehen. Pflug scheute sich, selber hierin zu entscheiden, und beschied die Flacianer, er werde darüber nach Wien berichten. Noch versuchten der Pfalzgraf, Christoph und der Markgraf von Baden durch eine Zusammenkunft mit Johann Friedrich in Friedrichsbühl, die Spaltung und den Eklat zu verhüten. Dieser citierte erst Strigel zu sich und gab nach Beratung mit diesem eine schroff ablehnende Antwort; er suchte auch noch Melanchthon brieflich zu bewegen, „ungeachtet Brentii und andrer affektionierter Leute, die Wahrheit öffentlich an Tag zu bringen“ (CR IX, 301 ff.). Aber schon am 27. September übergaben seine Theologen den katholischen Assessoren ihre Protestation (CR IX, 284 ff.), dann am 1. Oktober eine Darstellung des Sachverhalts (ebd. 314 ff.) und am Tage darauf dem Präsidenten die Anzeige, daß sie abreisen würden, und verließen Worms noch an demselben Tage.

Seit dem 20. September war über diesem Zwischenfall das Gespräch unterbrochen geblieben. Der katholische Teil hätte jetzt gern ganz abgebrochen, aber auf evangelischer Seite hoffte man durch Fortsetzung den fatalen Eindruck dieses Konflikts im eignen Lager abmildern zu können. Am 6. Oktober wurde wirklich das Gespräch wieder aufgenommen. Aber nun gab es zunächst Streit darüber, ob die Schriftsätze der Flacianer als offizielle Aktenstücke oder nur als Privatsachen zu behandeln seien. Und nun kamen neue Verlegenheiten: die Katholiken übergaben in einem Schreiben ihr Bedenken, ob sie mit den Zurückgebliebenen noch weiter disputieren könnten, ob diese noch Anhänger der Conf. Aug. wären, da sie die Irrlehren nicht hätten verwerfen wollen, und ob sie zur Ausschließung der Weimarischen berechtigt gewesen. Dann in einem neuen Schreiben das Bedenken, daß die Ausgeschlossenen doch nun das Gespräch nicht anerkennen würden. In dieser Weise wurde Einwendung auf Einwendung erhoben, und es gelang den Evangelischen nicht, die Verhandlungen über die strittigen Dogmen wieder in Gang zu bringen. Schließlich verließen Brenz und Melanchthon, da Pflug bis zum Eintreffen neuer Instruktionen Ferdinands das Gespräch vertagte, auf etliche Tage Worms, ersterer zu einem Besuch in Mainz, letzterer zu einem solchen in Heidelberg — wo er den Tod seiner am 13. Oktober gestorbenen Gattin erfuhr. Endlich traf am 16. November Ferdinands Entscheidung ein: es riet zur Beilegung der Streitigkeiten, Zurückrufung der Weimarischen und zu ihrer Wiedereinsetzung in ihre Rechte am Gespräch; der Präsident möge Fortsetzung des Gesprächs versuchen. Aber nun begann neuer Streit über die Auslegung dieses Schreibens. Endlich wendeten sich am 24. November die Evangelischen an Pflug und forderten eine Erklärung, ob die Gegner das Gespräch überhaupt fortsetzen wollten. Diese gaben zur Antwort, daß sie Bedenken trügen, mit geteilten Parteien weiter zu verhandeln; „wir erklären, daß wir das Gespräch weder fortsetzen können noch wollen“. Noch suchte Pflug zu vermitteln, sah sich aber am 28. November genötigt, zu erklären, alle seine Versuche, den katholischen Teil umzustimmen, seien umsonst gewesen; das Gespräch müsse auf den nächsten Reichstag verschoben werden. Darauf gaben beide Teile noch schriftlich die Versicherung ab, daß sie an diesem Verlauf unschuldig seien (CR IX, 385 ff.; Canisii Epistulae II, 160 ff.). Und dann reiste man ab. Übrigens hatte auch der Papst Ferdinand ermahnen lassen, die günstige Gelegenheit zum Abbruch des Gesprächs zu benutzen.

„Hatte der Regensburger Reichstag die Stärke der protestantischen Partei gezeigt, so offenbarte das Wormser Religionsgespräch ihre Schwäche“ (Ritter I, 137). Die Zerklüftung des Protestantismus war den Gegnern zu einem Schauspiel geworden, an dem sie nicht nur schadenfroh sich weideten, sondern das auch den Aufschwung der katholischen Sache förderte. Die Zeiten der Gegenreformation waren gekommen. Befriedigt blickte Canisius auf den Verlauf des Gesprächs; er erkannte die Stärkung, die es der katholischen Sache gebracht, und zog den Schluß, nun würden die katholischen Fürsten endlich auf Religionsgespräche verzichten und das einzige Heilmittel, das allgemeine Konzil, sich gefallen lassen (Epistulae II, 173, 175 ff.).

In den Tagen gleich nach der Abreise der Flacianer waren Abgesandte der französischen Protestanten, Farel, Beza, Joh. Budäus und der Pariser Prediger Kaspar Carmel in Worms eingetroffen, um die Fürsprache der deutschen Brüder bei ihrem Verfolger

Heinrich II. zu erbitten. So lernten Beza und Melanchthon sich kennen, und unter des Letzteren Vermittelung bezeugte man ihnen herzliche Teilnahme an dem Schicksal ihrer Glaubensgenossen, warnte freilich auch vor den heimlichen nächtlichen Zusammenkünften der französischen Hugenotten und wünschte die Vorlage eines kurzen Bekenntnisses von ihrer Seite. Darauf übergab Beza die Erklärung, daß sie mit Ausnahme des Artikels vom Abendmahl durchweg der Augsburger Konfession zustimmten, doch hielten sie betreffs ihrer Abendmahlslehre, die sie kurz formulierten, eine Verständigung mit den Deutschen für wohl möglich (CR IX, 332). Diese Schrift übersandten Melanchthon und Genossen an Herzog Christoph, Kurfürst Ott Heinrich, Pfalzgraf Wolfgang und Landgraf Philipp und baten um Intercession bei Heinrich II. durch eine Gesandtschaft oder durch eine schriftliche Fürbitte (CR IX, 335f.). Nur zu letzterem entschlossen sich die Fürsten; Melanchthon verfaßte am 1. Dezember ein derartiges Schreiben, das sich darauf beschränkte, den König zu bitten, ut propter Deum parcat vitae captivorum (CR IX, 383ff.).

Eine gemeinsame Aktion der Evangelischen erfolgte außerdem noch in einem Urteil, das sie für Landgraf Philipp über Kaspar Schwenkfeld aufsetzten, um zu verhüten, daß jener diesem und seinem Anhang Aufenthalt in seinem Lande gewährte (CR IX, 324 ff., vgl. 323 und 366f.).

Betreffs der weiteren Entwickelung der Verhältnisse s. den Art. Frankfurter Rezeß Bd VI, 169ff. **G. Kawerau.**

Wort Gottes. — Außer auf die Darstellungen der Dogmengeschichte und der Dogmatik ist auf folgende Spezialarbeiten zu verweisen: Jul. Müller, Das Verhältnis zwischen d. Wirksamkeit des hl. Geistes und dem Gnadenmittel des göttlichen Wortes (Dogmatische Abhandlungen 1870, S. 127—277). Maronier, Het Inwendig Woort, Amsterdam 1890; R. Otto, Die Anschauungen vom hl. Geist bei Luther 1898; R. Grützmacher, Wort und Geist 1902; R. Seeberg, Offenbarung und Inspiration 1908. In der 2. Auflage dieser Encyklopädie hat J. Gottschick den Artikel bearbeitet.

1. Unter Wort Gottes verstehen wir zunächst nicht die Bibel, sondern überhaupt das Wort, sofern es Mittel religiöser Einwirkung oder Gnadenmittel ist. Die christliche Religion ist die geistige Gemeinschaft des Menschen mit Gott oder der persönliche Verkehr zwischen Gott und dem Menschen. Die uns bekannte geistige Gemeinschaft zwischen Person und Person wird aber durch Worte vermittelt. Es giebt kein Mittel, einen Erkenntnisinhalt oder einen Willensantrieb in eine andere Seele zu verpflanzen, als das menschliche Wort. Indem nämlich sinnliche Wesen nur auf dem Wege der Sinnlichkeit miteinander verkehren können, dient das Wort als sinnliche, hörbare Lautkombination, die Ausdruck der geistigen Inhalte der Seele zu sein vermag, der Seele zum Mittel ihres Verkehrs mit anderen Seelen. Zwar vermag die Seele zu diesem Zweck auch das Medium des Gesichtssinnes zu benützen, indem sie durch Symbole und Bilder auf die andere Seele einwirkt, aber die Symbole dienen an sich mehr zur Überlieferung von Stimmungen und Gefühlen und sind nur mit Hilfe des Wortes zu Trägern umfassender geistiger Inhalte zu gestalten, wie etwa bei den christlichen Sakramenten. Soll also ein geistiger Verkehr zwischen Gott und den Menschen gedacht werden, so wird ein Wort Gottes als das von Gott benützte Mittel dieses Verkehrs irgendwie vorauszusetzen sein. — Dieser Gedanke ist in der alttestamentlichen Religion bereits deutlich vorhanden, indem der Gesetzgeber Worte Gottes mitteilt und die Propheten das aussagen, was das Wort Jahwes ihnen eröffnet hat. So trägt auch Christus seinen Jüngern die Wortverkündigung auf, wobei aber Gottes Geist in ihnen redet oder sie lehrt, was sie reden sollen, so daß wer sie hört und aufnimmt, Christus selbst, dessen Worte ja unvergänglich und Geist und Leben sind, hört und aufnimmt (Mt 10, 7. 20. 40; Lc 10, 9. 16; 12, 12; Mt 24, 35; Jo 6, 63; Mt 28, 20; Lc 24, 47ff; AG 1, 8). Demgemäß sehen die Apostel das Predigen für ihren Lebensberuf an, und das Wachstum des Christentums ist ein Wachsen des Wortes (AG 6, 7; 12, 24; 19, 20). Christi Wort soll reichlich wohnen unter den Christen (Kol 3, 16), und der Glaube kommt aus der Predigt, die durch Christi Wort veranlaßt ist (Rö 10, 17 vgl. Gal 3, 2ff.). Dabei bleibt es in der alten Kirche, das Heil wird den Seelen gebracht und erhalten durch das Wort Gottes. Neben das Wort treten dann allmählich die Sakramente als selbstständige Heilsfaktoren. Aber indem ihnen eine in der Weise des Naturwunders wirkende schöpferische Kraft beigelegt wird, werden sie im Katholicismus die eigentlichen Gnadenmittel, zu deren Empfang das Wort nur in vorbereitender und begleitender Weise wirksam wird. Das Wort als gratia gratis data übt nach den Scholastikern die vocatio aus, die den Menschen das meritum de congruo

vollziehen läßt und ihn bereit macht zum Empfang der eigentlichen, in den Sakramenten wirksamen gratia gratum faciens, durch die er merita de condigno leisten kann (Alexander von Hales Summ. III q. 73 membr. 2; Bonaventura in Sent. II, d. 28 a. 2 q. 1; d. 27 a. 2 q. 2; Ägid. v. Colonn. in Sent. II, d. 28 q. 3; Heinrich von Gent Quodlib. VIII, q. 5; Biel in Sent. II, d. 26 q. unica a. 1 B; vgl. R. Seeberg, Theol. d. Duns Scotus, S. 617 f.). Daher kennen die Scholastiker zwar ausführliche und problemreiche Erörterungen über die Sakramente, bringen aber über die Bedeutung des Wortes nur gelegentliche Andeutungen. — Indem die Reformation den geistig sittlichen Charakter des Christentums wiedergewann, wurde in den evangelischen Kirchen das Wort Gottes als das wesentliche Mittel der Einwirkung Gottes auf den Menschen erkannt und damit zugleich ein neues geistiges Verständnis des Wirkens des hl. Geistes in der Kirche eröffnet. Cum deo non potest agi, deus non potest apprehendi nisi per verbum. Ideo iustificatio fit per verbum (Apol. II, 67). Adversarii nusquam possunt dicere, quomodo detur spiritus sanctus; fingunt sacramenta conferre spiritum sanctum ex opere operato sine bono motu accipientis, quasi vero otiosa res sit donatio spiritus sancti (ib. II, 63). Dagegen erscheint als die Hauptaufgabe der Kirche die reine Predigt des Evangeliums samt dem schriftgemäßen Gebrauch der Sakramente (conf. Aug. 5. 7). Besonders Luther hat von Anfang an die Bedeutung des Wortes für den Glauben und die Kirche lebhaft betont. Nur im Wort wirkt, nach ihm, Gott in der Seele des Menschen: solum verbum est vehiculum gratiae dei (WA 2, 509). Nur im Wort können wir Christus erfassen: „er ist dir nit nutz, kannst seyn auch nyt nyssen, Got mache yn dan tzu wortten, das du yn horen und also erkennen kanst" (WA 2, 113). Und durch das Wort geschehen im Menschen die großen Hauptwunder, die weit größer sind als alle leiblichen Wunder (EA 16², 190; vgl. 58, 95; 59, 3). Bei dem Wort Gottes wird dabei zunächst nicht an das Bibelwort gedacht, sondern an die mündlich verkündigte biblische Wahrheit. Das Evangelium ist, nach Luther, „eygentlich nicht das, das ynn büchern stehet und ynn buchstaben verfasset wirtt, sondern mehr eyn mundliche predig und lebendig wortt und eyn stym, die da ynn die gantz wellt erschallet und offentlich wirt außgeschryn, das mans überall höret" (WA 5, 537). Non enim tantum nocet aut prodest scriptura, quantum eloquium, cum vox sit anima verbi (WA 5, 379; vgl. EA 4, 401; 12, 156). Vgl. auch oben Bd VI, 724 f.

2. Das Wort Gottes als Gnadenmittel ist somit das verkündigte Evangelium Christi, durch das Gottes Offenbarung in die Menschenherzen eingeht. Wie das Wort Gottes den Glauben in den einzelnen Herzen erzeugt, so ist es andrerseits auch der Ausdruck, den die Gläubigen der von ihnen erlebten Offenbarung geben. Wort Gottes wirkt Glauben, und Glaube wirkt Wort Gottes. Das heißt die Empfänger des Wortes werden, sofern sie seinen Inhalt sich aneignen, auch zu wirksamen Trägern des Wortes. Demnach wird die Gemeinschaft der Gläubigen oder die Kirche wesentlich durch das Wort erbaut und erhalten. Denn wer in diese geistige Gemeinschaft eingeht, ist durch das Wort für sie gewonnen; und wer in dieser Gemeinschaft wirksam wird, wird es vor allem durch das Wort als den Ausdruck dessen, was er in ihr erlebt. Das Wort als Gnadenmittel ist also der wirksame Ausdruck des Lebens, das in der Gemeinschaft der Kirche herrscht. Hierin ist es nun begründet, daß das Wort zu jeder Zeit sowohl einen gemeinsamen Inhalt als eine besondere Form erhält. Das gilt sowohl von den Perioden der geschichtlichen Entwickelung der Kirche, als auch von dem gleichzeitigen Beisammenleben der Gläubigen. Das Wort ist was es ist als Ausdruck des Evangeliums Christi seitens der Gemeinde Christi. Somit muß sein Inhalt zu allen Zeiten und bei allen Personen der nämliche sein. Aber das kann nur in Bezug auf seinen wesentlichen Kern behauptet werden. — Das Evangelium tritt aber auch an jedes Zeitalter heran in einer besonderen Prägung, die einerseits bedingt ist durch die vorangegangene geschichtliche Verarbeitung seiner Gedanken, andrerseits durch die besonderen Interessen des betreffenden Zeitalters, aber es prävaliert naturgemäß dabei in den meisten Zeitaltern das geschichtlich überlieferte Element. Oder das Evangelium wird immer nur wirksam in dem Verständnis und der Deutung, die Menschen an ihm sich bilden. Dies gilt nun auch in Bezug auf die einzelnen Personen. Auch hier hat jeder ein in irgend welchem Grade eigentümliches Verständnis des Evangeliums. Dazu kommt, daß bei der Verkündigung vor der Gemeinde oder vor einzelnen Personen Bedarf und Verständnis der Hörenden die Auswahl und Betonung der Gedanken bei dem Redenden bewußt und unbewußt bestimmen. — Somit hat sich ergeben, daß die Verkündigung des Evangeliums oder das Wort Gottes, auf den wesent-

lichen Inhalt gesehen, überall und allzeit identisch bleibt, daß aber die Prägung dieses Inhaltes einem stetigen Wechsel unterliegt. Damit wird aber nicht ein Mangel zum Ausdruck gebracht, sondern ein Vorzug. Die unendliche Accommodationsfähigkeit und Bildsamkeit der Gedanken des Evangeliums birgt freilich die Gefahr der Mißdeutung in sich, aber auch den Vorzug, daß diese Gedanken dadurch allen Zeitaltern und allen Menschen unter allen Verhältnissen zugänglich sind und bleiben.

Aber hier erheben sich zwei Fragen. Zunächst fragt es sich, ob denn nicht auch eine Deutung der Gedanken des Evangeliums eintritt, die in dem Grade Mißdeutung ist, daß das Evangelium aufhört Wort Gottes zu sein. Man denke nur als Beispiel an verschiedene Gruppen der altkirchlichen Gnostiker. Darauf ist zu antworten, daß dort, wo das Wort nicht im stande ist christlichen Glauben zu erzeugen, es sich als unfähig Träger des göttlichen Geistes zu sein, erweist, also nicht mehr Wort Gottes ist. Wir kommen hierauf noch zurück. Zum andern fragt es sich, ob eine Verkündigung als Gottes Wort bezeichnet werden kann, wenn ein Ungläubiger oder Heuchler sie vorträgt. Nun wird es natürlich die Regel sein, daß das Wort von Gläubigen verkündigt wird, indessen steht nichts dem entgegen, daß das Evangelium sich als wirksam erweist, auch wenn Ungläubige und Heuchler es predigen; das hat Paulus ausdrücklich anerkannt (Phil 1, 18). Auch diese werden das Wort den Hörern verständlich gestalten und Aufmerksamkeit und Interesse zu erwecken versuchen, und eben dies ist es, was die Verkündiger dem Evangelium ihrerseits hinzufügen. Dabei ist es sehr wohl denkbar, daß eine gewisse Bewegung und Erregung über der Verkündigung des Wortes auch den Heuchler überkommt — man denke an Bileam —, so daß er momentan mit subjektiver Wahrheit die Sache vertritt. Immer aber wird natürlich die Innigkeit und die Dauer eigener Erfahrung die Wortverkündigung wärmer und kräftiger werden lassen. Aber von vornherein wirkungslos wird die Rede des Heuchlers in der Regel nur dort sein, wo man ihn durchschaut hat, und daher durch die dauernde Empfindung des Widerspruches zwischen dem Inhalt seiner Worte und seinem sittlichen Wesen die Hinnahme der Worte behindert wird.

3. Der Verkehr Gottes mit dem Menschen vollzieht sich also durch menschliches Wort. Es ist das Wort als Mittel zur Herstellung geistiger Beziehungen unter den Christen. Es ist also nicht nur an das Wort, das in der öffentlichen Predigt ergeht, zu denken, sondern an jedes Wort, das auch in privatem Verkehr (etwa Lehrer und Schüler, Eltern und Kinder, Freunde untereinander 2c.) mit dem Interesse die göttliche Wahrheit zu bezeugen, gesprochen wird. Indem der Verkehr Gottes mit dem Menschen ein stetiger sein soll, wird auch das Wort stetig in dem christlichen Leben wirksam sein müssen. Dazu genügt nun keineswegs die amtliche Verkündigung in der Kirche, sondern ein reges religiöses Leben setzt auch die private Unterredung über geistliche Dinge voraus, wie es sie andrerseits notwendig hervorruft. Der Mangel des ernsten religiösen Wortes im privaten Leben ist eine der schlimmsten Hemmungen des religiösen Lebens in der Gegenwart; aus diesem Mangel vor allem begreift sich die Ausdehnung der Gemeinschaftsbewegung.

Die Voraussetzung der bisherigen Erörterung war, daß die Verkündigung des Evangeliums Gottes Wort sei. Es fragt sich nun aber, ob diese Voraussetzung begründet ist, oder wie sich diese Verkündigung als Gottes Wort erweist. Diese Begründung kann offenbar auf doppeltem Wege unternommen werden, einmal durch die religiöse Empirie, dann durch die Geschichte. Oder es handelt sich darum, daß dies Wort als Gottes Wort bezeichnet wird, sofern Gottes Kraft in ihm sich bezeugt, und daß dies Wort auf Gott als seinen Urheber zurückgeht. Dies ist nun zu untersuchen. Wir haben gesehen, daß Christus die Predigt seiner Jünger als aus Gottes Geist hervorgehend bezeichnet (oben S. 496, 45). Daher erklärt er auch das Binden und Lösen d. h. das Verbieten und Gestatten seiner Jünger als mit himmlischer Geltung und Autorität vollzogen (Mt 16, 19). Im Judentum sah man das Gesetz für eine wirksame Gotteskraft an. Paulus hat verneint, daß dem Gesetz diese Kraft zukomme und sie dem Evangelium beigelegt (Rö 1, 16). Das gepredigte Wort ist nach ihm das Schwert des Geistes (Eph 6, 17). Gottes Zuspruch ergeht in ihm (2 Ko 5, 2), denn die Predigt geschieht *ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως,* so daß der durch sie gewirkte Glaube auf Gottes Kraft und nicht auf menschlicher Weisheit beruht (1 Ko 2, 4 f.). Nicht als bloßes Wort, sondern als Kraft und hl. Geist kommt das Wort zu den Hörern (1 Th 1, 5), diese nehmen es daher auch auf *οὐ λόγον ἀνθρώπων, ἀλλὰ καθὼς ἀληθῶς ἐστιν λόγον θεοῦ, ὃς καὶ ἐνεργεῖται ἐν ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν* (1 Th 2, 13). Daher redet der Christ *ὡς λόγια θεοῦ* (1 Pt 4, 11), und die Kraft des Wortes dringt bis in das Innerste des Menschen ein (Hbr 4, 12). Das Wort ist der Same, durch den Gott die Menschen zu einer neuen Kreatur er-

schafft (Ja 1, 18; 1 Pt 1, 23—25). Es ist also klar, daß in dem menschlichen Wort der hl. Geist selbst mit seiner allmächtigen Kraft wirksam ist. Ebenso hat dann die Reformation die Sache aufgefaßt. Die Predigt ist an sich nur ein armes Schallen der menschlichen Stimme, aber doch redet und wirkt Gott dadurch, wie Luther immer wieder sagt (EA 48, 205; 15, 150; 21, 198; 57, 50; 3, 377). Daher soll man nicht dem Prediger auf „Maul und Nasen" blicken, sondern auf Gott, in der Gewißheit, „daß er durch uns lehrt und predigt, und wir nicht mehr, denn sein Mund und Zunge sind" (EA 39, 156f.; 57, 39f.). „Neben diesem Predigtamt ist Gott dabei und rührt durch das mündliche Wort heute dieses Herz, morgen das Herz" (18, 38). Die in diesen Sätzen ausgesprochene religiöse Erfahrung bestätigt sich zu allen Zeiten in der Christenheit. Die Predigt bringt dem Menschen einen in sich zusammenhängenden Komplex von Ideen, die ihrer eigentümlichen Art nach sich an die praktische Vernunft des Menschen wenden, denn es handelt sich dabei um einen praktisch wertvollen Besitz, um ein Empfangen und Haben, ein Wollen und Thun. Da diese Ideen der natürlichen Anschauung und ihren Zielen und Worten vielfach zuwiderlaufen, werden sie von der Seele entweder direkt abgelehnt oder als unwirklich bei Seite geschoben. Aber trotz dieses Widerstrebens gewinnen diese Ideen die Herrschaft in der Seele des Menschen. Das geschieht aber nicht auf Grund der Erkenntnis ihrer Richtigkeit und Nützlichkeit, sondern durch das Erlebnis von ihrer überwältigenden Kraft. Aber diese Kraft stellt sich nicht als eine physische, sondern als eine persönlich geistige dar. Der Komplex von Gedanken, den wir überkommen, wird jetzt als der Ausdruck eines einheitlichen persönlichen auf uns gerichteten Willens empfunden. In diesen Gedanken erschließt sich uns der persönliche Gott als wirksamer und fordernder Wille (s. unten sub 6). Der Vorgang der Bekehrung wird also direkt nach Formel: Gott bekehrt uns zu sich, erlebt, und erst als Folge dessen bekehren wir uns zu Gott gemäß unserer psychologischen Art (s. Bd II, 544). Man kann dabei Gott mehr in der Allmacht der historischen Erscheinung Christi oder mehr als die die Kirche aus einzelnen Menschen durch einzelne Menschen bildende geistige Liebesenergie (den hl. Geist) empfinden, die genauere psychologische Analyse des Vorgangs führt zu dem gleichen Resultat, daß nämlich der betreffende Ideenkomplex seine Einheit von oben her durch die in ihr sich offenbarende und durch sie wirksame persönliche Willensenergie gewinnt. Gottes Wort ist also die evangelische Verkündigung, weil in ihr Gottes persönlicher Wille als gegenwärtig und wirksam empfunden wird. Aus den abstrakten Gedanken und Vorschriften wird auf diesem Wege der Ausdruck einer in ihnen wirksamen persönlichen Macht.

Nun bezeichnet die Schrift diese persönlich wirksame Gegenwart Gottes als den Geist Gottes. Auch Christus ist Gottes Geist (2 Ko 3, 17). Der Unterschied ist nur der, daß wenn wir Christus sagen, wir an den einheitlichen persönlichen Willen denken, der die Kirche in ihrer Einheit zum Produkt seiner Thätigkeit hat, während wenn wir hl. Geist sagen, wir uns die geistige Willensenergie als die an den einzelnen durch die einzelnen wirksame Geistmacht denken. Da nun das Wort Gottes zum Spielraum seiner Bethätigung die einzelnen und zum Träger seiner Wirkungen wiederum die einzelnen Personen hat, so bezeichnen wir mit Recht den im Wort wirksamen Gott als den hl. Geist (vgl. R. Seeberg, Grundwahrheiten⁴, S. 123f. 141f.). Somit kommen wir zu der Formel: das Wort ist Gottes Wort, sofern in ihm der hl. Geist wirksam ist. Von Mensch zu Mensch geht das Wort, alle Fäden persönlichen Interesses und Verständnisses geben ihm seine besondere, dem Bedarf und der Art des Hörers angepaßte Prägung. Es wird mit der unmittelbaren Tendenz Aufmerksamkeit und Verständnis zu erregen gesprochen. Und eben dies, so beschaffene und zugespitzte, Wort wird zum Organ der Wirkungen des hl. Geistes.

4. Aus dem Wort kommt also der Geist zu uns. Nun hat aber das Wort, von dem dies gilt, einen besonderen geschichtlichen Umfang und Inhalt. Es mag dieser Inhalt noch so einseitig formuliert und noch so individuell zugespitzt werden, sein Kern ist konstant, wie wir sahen. Dieser Inhalt ist aber in der Geschichte entstanden. Es haben bestimmte Personen ihn erstmalig ausgesprochen, und sie haben das in den besonderen ihnen geläufigen israelitischen Begriffen gethan, der ganze Gedankenapparat der urchristlichen Gedanken ist israelitisch. Ist nun in diesen geschichtlichen Gedanken überall und zu allen Zeiten der göttliche Geist wirksam, so ist es eine notwendige Konsequenz, daß diese Gedanken selbst durch den hl. Geist in ihren ersten Trägern gewirkt worden sind. Wir bekommen durch die Worte den Geist, also müssen die ersten Verkündiger dieser Worte sie von dem Geist empfangen haben. Oder wie jetzt aus Wort Geist wird, so ist einst Wort aus Geist geworden. Das gilt von Jesu menschlichen Worten ebenso wie von den Worten seiner

ältesten Zeugen. Und es erstreckt sich dasselbe Urteil auch auf die religiöse Gedankenwelt der Zeugen Gottes in Israel, sofern und soweit diese in innerem Zusammenhang zu der christlichen Gedankenwelt steht. Diese Einwirkung der göttlichen Offenbarung auf die Seele, die so beschaffen ist, daß sie die Seele zur Bildung ihr entsprechender Begriffe oder
5 Worte nötigt, können wir mit einem dem Sachverhalt angemessenen Ausdruck als Inspiration bezeichnen. Dabei kann diese Inspiration in den verschiedensten Formen vorgestellt werden. Es kann eine Thatsache oder ein geschichtliches Ereignis, es kann eine Vision oder eine der Seele sonst aufgenötigte Empfindung als Anlaß der Inspiration auftreten. Aber immer ist es eine von außen dem Menschen gebrachte Anregung, die ihn so
10 ergreift, daß er sie verstehen und zum gemeinverständlichen Ausdruck im Wort gestalten muß. So ist das Erleben der geistigen Macht Christi oder der in der Gemeinde oder in der eigenen Person wirksame und empfundene Geist zur Inspiration der Apostel geworden. Aber immer haben sie, jeder in seiner persönlichen Art, dem Ausdruck für ihr Erlebnis geprägt. Man denke etwa an die Christusanschauung des Paulus und ihre
15 Entstehung. Daraus folgt nun aber, daß das aus dem Erleben der Offenbarung hervorgehende Verständnis samt der Fähigkeit und dem Antrieb es verständlich auszudrücken der eigentliche Gegenstand der Inspiration ist 1 Ko 2, 12, sowie daß nur die Erkenntnisse und Urteile, nicht aber die natürliche Kenntnis der geschichtlichen Thatsachen oder gar der Regeln des Naturgeschehens inspiriert worden sind. Das geschicht-
20 liche Verständnis der Inspiration schließt also jede Form der Verbalinspiration aus. In den Charismen der Gnosis, der Weisheit, der Prophetie und der Unterscheidung des Geistes (1 Ko 12, 8. 10) hat sich die Inspiration vollzogen. Hiermit stimmt es nun auch, daß keineswegs die Worte der Geistträger, wie sie etwa urkundlich fixiert sind, ausschließlich als Leiter des Geistes dienen, sondern daß es der geistige Inhalt dieser Worte ist, der
25 wirkt, die Worte mögen nun wörtlich oder in jeder beliebigen Umformung oder Umschreibung angeführt werden. Vgl. R. Seeberg, Offenbarung und Inspiration 1908.

Denken wir uns nun die durch Inspiration zum wirksamen Ausdruck gelangenden Ideen und Urteile als einen zusammenhängenden Komplex, so haben wir die Offenbarung im objektiven Sinn des Wortes, während die Summe der die Thatsachen
30 und Ereignisse in die Geschichte einführenden Akte Gottes die Offenbarung im Sinn der Offenbarungsthätigkeit ausmacht. Es entspricht der allmählich fortschreitenden Art des menschlichen Geistes, daß die Offenbarung sich auf dem Wege einer geschichtlichen Entwickelung dem Menschengeist erschließt. Der sich entwickelnde Menschengeist wird allmählich des ganzen Inhaltes der Offenbarung inne. Das bedeutet aber keineswegs, daß die Entwicke-
35 lungsgeschichte des Geistes die Offenbarung ist, sondern daß der Geist die Offenbarung seiner Art gemäß in fortschreitender Entwickelung sich aneignet (vgl. Th. Simon, Entwickelung und Offenbarung 1907). — Die Offenbarung Gottes ist uns nun geschichtlich erhalten in den Urkunden der Offenbarungszeit. Diese Urkunden sind der uns erhaltene Niederschlag der Offenbarung, somit ist ihr wesentlicher Inhalt selbst Offenbarung. Das gilt
40 nicht nur bezüglich der Ideen, die sie enthalten, sondern ebenso hinsichtlich ihrer Anschauung und Deutung der Geschichte und ihrer Thatsachen. Wir besitzen also die Offenbarung Gottes in den Urkunden der Bibel als dem Bericht von der Geschichte der Offenbarungszeit und dem aus dieser Geschichte sich ergebenden und sie deutenden Ideenkomplex. Der hl. Geist hat also ein Geschehen bewirkt und dies Geschehen zu deuten angeleitet. Dies
45 ist aber die Offenbarung oder das Wort Gottes. Daß aber dies Wort Gottes Wort ist, wird dem Glauben gewiß aus seinen Wirkungen, die ein „Beweis des Geistes und der Kraft" sind.

Das Wort Gottes trägt demnach zunächst diesen Namen, weil in dieser menschlichen Rede der Geist Gottes als an den Herzen der Menschen wirksam empfunden wird. Eine
50 religiöse Erfahrung ist also der Erkenntnisgrund des Charakters des Wortes als Wort Gottes. Zum andern aber ist das Wort Gottes Wort, sofern sein Inhalt geschichtlich durch die Offenbarung Gottes und die Inspiration gegeben ist, der Genetiv „Gottes" ist also in diesem Fall Genetivus auctoris. Und hierin liegt der Realgrund, warum dies Wort Gottes Wort ist. Der Vorgang, wo aus Geist Wort wird, ist die **revelatio im-**
55 **mediata**, der Vorgang, wo aus Wort Geist wird, ist die **revelatio mediata**. Man könnte füglich bei ersterem von Inspiration und bei letzterem von Exspiration reden, denn dort ist das spezifische Moment dies, daß der Geist in Worte gefaßt wird, hier daß aus den Worten Geist hervorgeht. Aber so verschieden formal angesehen die Offenbarungswirkung dort und hier ist, so sehr ist doch der materiale Inhalt der Offenbarung in
60 beiden Fällen identisch. Denn das, was die Propheten und Apostel erlebt und empfangen

und dann in Worte gefaßt haben, das erleben und empfangen wir noch heute, sofern ihr Wort es uns in göttlicher Kraft übermittelt.

Damit wäre festgestellt, was wir unter Wort Gottes verstehen, und daß die beiden Bedeutungen, die der Begriff in sich faßt, in einem notwendigen Verhältnis zueinander stehen. Die subjektive Erkenntnis des Glaubens schließt: das Wort ist Gottes Wort, weil der Geist in ihm wirksam ist. Der objektive Vorgang dagegen wird wiedergegeben durch die Formel: das Wort bringt den Geist, weil es aus dem Geist ist. Und nicht nur jenes, sondern auch dieses findet seine Bestätigung in dem Neuen Testament. Christus spricht Gottes Worte, weil er den Geist ohne Maßen empfangen hat (Jo 3, 34), und die Offenbarung, die er gewährt, folgt aus seinem Verhältnis zu Gott (Mt 11, 27). Die Worte, die Paulus sagt, sind vom Geist gelehrt (1 Ko 2, 10. 13 vgl. 7, 40). Die Botschaft, die er verkündigt oder das *εὐαγγέλιον Χριστοῦ* rührt andrerseits von Christus her, denn so ist der Ausdruck zu verstehen (s. Zahn, Einleitung II, § 48, Anm. 2). Die Meinung ist, daß dieser Komplex von Gedanken, Urteilen und Formeln, die das Evangelium in sich faßt (s. R. Seeberg, Dogmengesch. I^2, 161 Anm.) von Christus selbst herstammt, wie 1 Ti 6, 3 ausdrücklich gesagt wird. Die *λόγοι τῆς πίστεως* und die *ἐντολαὶ διδαχῆς* (Barnabas 16, 9 vgl. 1 Tim 4, 6; 5, 17) oder die *παραδοθεῖσα πίστις* (Ju 3; Polykarp 3, 2) und die *ὑγιαίνουσα διδασκαλία* (1 Ti 4, 6; 5, 17; 1, 10; 2 Ti 4, 3; Tit 2, 1) bildeten den Hauptbestandteil der evangelischen Verkündigung (vgl. R. Seeberg, Dogmengesch. I^2, 66 ff. 160 ff.). Diese aber sah man als eine Offenbarung Christi an, die in ihrem Hauptbestandteil auf den auferstandenen Christus zurückgeführt wurde (s. Mt 28, 18 ff.; Lc 24, 44 ff. und vgl. R. Seeberg, Evangelium quadraginta dierum in Aus Religion und Geschichte I, 42 ff.). — Man war also in der neutestamentlichen Zeit sowohl davon überzeugt, daß in dem Wort des Evangeliums Gott in den Seelen wirksam wird, als auch davon, daß dies Wort von Gott, Christus oder dem Geist herstammt.

Aus dem erkannten Zusammenhang zwischen dem Predigtwort und dem Wort der christlichen Urzeit folgt, daß ersteres an letzterem seine Quelle hat, denn die Gedanken, die heute gepredigt werden, sind, trotz aller Umformungen, die Gedanken Christi und der Apostel. Aber nicht nur Quelle ist das Bibelwort, sondern zwischen ihm und dem gepredigten Wort besteht noch ein anderes Verhältnis. Das gepredigte Wort kann nämlich nie reine Wiedergabe des Bibelwortes sein, sondern es ist das Verständnis einer besonderen Zeit von dem Bibelwort. Daher stellt die Kirche mit Recht die Forderung auf, daß die Verkündigung des Evangeliums zu allen Zeiten der Beurteilung der hl. Schrift untersteht, oder daß diese die Norm ist, an der jene sich zu bewähren hat. Dies ist der Sinn des alten protestantischen Gedankens, daß „alles, was man in der Kirche lehrt ohne Gottes Wort, gewißlich erlogen und unchristlich ist“ (Luther EA 65, 170). „Laß uns gehen zum Streichstein und laß uns mit der rechten Ellen messen ... Reimet es sich dann mit dem, so Christus gelehret hat, so laß uns annehmen und nach tun. Darumb so muß man hie bald zum Prüfestein laufen und sehen, obs damit übereinstimme, ehe denn mans annehme“ (ib. 46, 240). So hat dann auch die Konkordienformel die Schrift als unica regula et norma und als Probierstein, an dem alle Lehre gemessen werden müsse, bezeichnet (Epit. de compendiar. regula 1. Sol. decl. de comp. reg. 9), oder in ihr die limpidissimi purissimique Israelis fontes gesehen (Sol. decl. ib. 3). Durch diesen Gedanken ist in der evangelischen Kirche die Reformation in Permanenz erklärt oder als dauernde Aufgabe der Kirche aufgefaßt. Je lebhafter in einem Zeitalter das religiöse Leben sich regt, je eigenartiger und umfassender die religiösen Erfahrungen und die Gedanken des Glaubens in ihm wachsen, desto notwendiger ist die Kontrolle eines solchen lebendigen Christentums an dem Geist des Urchristentums. Nur darf diese Kontrolle nie zur biblicistischen Buchstäbelei ausarten, als wäre die biblische Formel die einzige legitime Form religiöser Erkenntnis, sondern die Gesamtanschauung ist an der Gesamtanschauung zu messen, der Geist mit dem Geist zu vergleichen. Hat so die Bibel diese hervorragende Aufgabe in der Kirche zu leisten, so ist damit selbstverständlich nicht ausgeschlossen, daß sie auch dem einzelnen Christen zur Erbauung dient. Aber man übersehe dabei nicht, daß der fromme Leser der Bibel sie in der Regel von den Anschauungen her auffaßt, die er durch das mündliche Wort empfangen hat. Er trägt einen Kommentar in sich, der sein Verständnis bedingt. Das heißt aber, daß auch hier, wo scheinbar die Bibel auf ihn einwirkt, in Wirklichkeit die Predigt der Kirche wirkt und etwa nur eindrucksvoller dadurch wird, daß die biblische Autorität ihr zur Seite tritt. Jene Aufgabe aber, die Schrift als Norm der Wahrheit den herrschenden kirchlichen Anschauungen

gegenüber zu benützen, kann von der Kirche nur im Bunde mit der freien Arbeit der theologischen Wissenschaft geleistet werden.

5. Der Gedanke, daß durch das Wort der Geist kommt, enthält ein Problem in sich. Es fragt sich nämlich nach dem Wie der Verbindung von Wort und Geist. Das ähn- 5 liche Problem, das die Sakramente stellten, hat bekanntlich die Theologen vor und nach der Reformation lebhaft beschäftigt. Dagegen hat eigentlich erst die Reformation dies Problem hinsichtlich des Wortes Gottes kräftig empfunden. Die Unterscheidung von Wort und Geist tritt zuerst bei Augustin deutlich zu Tage: neben dem sinnlichen hörbaren Wort wirkt innerlich im Herzen der Geist, Glauben erweckend, als inneres Wort (loquente 10 intrinsecus veritate, in Joh. tract. 57, 3). Dabei tritt das innere Hören nur bei den Prädestinierten ein, während die übrigen nur das äußere Wort hören (de praed. 15). Die Unterscheidung des äußeren und des inneren Wortes liegt auch bei Gregor d. Gr. vor (z. B. Moral. XXIX, 24, 49). Indessen wird sie in der offiziellen Theologie des Mittelalters nicht weiter verfolgt, während die gleiche Unterscheidung bei den Sakramenten 15 sorgfältig erörtert wird. Dabei ergiebt sich das Resultat, daß die einen die Gnade in dem sinnlichen Zeichen enthalten sein lassen (z. B. Thomas), während nach den anderen die Gnade durch einen besonderen Akt die Anwendung des Zeichens begleitet (z. B. Bonaventura, Duns Scotus, Occam ꝛc.). Luther hat zunächst Augustins Anschauung vom inneren Wort, unter Berufung auf Ps 38, 2, wiederholt: das äußere Wort wird 20 begleitet von einem „mitwirken und innerlich eynschissen gottis“, es ist ein „heymlich eynrunen“ (WA 1, 175. 190. 201. 25). Aber das innere und äußere Wort stehen dadurch in Zusammenhang, daß Gott das äußere Wort Frucht tragen läßt durch seine Gegenwart: „goth lest seyn wort nymer meher an frucht aus gehen. Er ist da bey und lereth innerlich selbst, das er gibt eusserlich durch den priester“ (ib. 2, 112). Im 25 Gegensatz zu den Schwarmgeistern, die den Geist oder das innere Wort allein und abgesehen von dem äußeren das Heil wirken ließen, hat Luther dann später gelehrt: „die äußerlichen Stücke sollen und müssen vorgehen und die innerlichen hernach und durch die äußerlichen kommen“ (EA 29, 208). Nur durch das Wort kommt also der Geist, und wo das Wort ist, da ist Christus und der Geist. Die Vereinigung von Wort und Geist 30 drückt Luther in verschiedenen Wendungen aus, z. B. „mit und durch das Wort“ kommt der Geist, und er geht nicht über den Inhalt des Wortes hinaus (EA 12, 300). Die Rede und Stimme des Menschen vergeht bald, aber „der kern, das ist der verstand, die warheyt, so in die stymm verfasset wirtt“, bleibt und wirkt in dem Herzen (WA 12, 300). So wirkt also nach Luther der Geist in dem Wort und durch das Wort. Theoretisch ist 35 seine Anschauung zu keinem Abschluß gekommen, er hat aber immer die rein natürliche Wirkung des Wortes von der mit ihr verbundenen Wirkung des Geistes irgendwie unterschieden (vgl. Seeberg, Dogmengesch. II, 265 ff.; R. Grützmacher, Wort u. Geist S. 8 ff.). — Im Gegensatz zu der möglichst engen Verbindung von Wort und Geist, zu der Luther tendierte, haben die reformierten Theologen wieder, in der Weise Augustins, Wort und 40 Geist mehr voneinander gesondert. So schon Butzer, der Luthers Anschauung hierüber schon als Thomismus bekämpft (s. Grützmacher S. 117 f.). Calvin hat diese Anschauung aufgenommen und durch ihn ist sie in der reformierten Kirche maßgebend geworden. Gott wirkt die Bekehrung durch den Geist, aber verbi sui instrumentum non praetermittit. Das Wort regt an zum Streben nach der Erneuerung, der Geist aber erleuchtet, 45 bewegt und erneuert die Herzen: bifariam deus in electis suis operatur, intus per spiritum, extra per verbum (Instit. II, 5, 5). Ausdrücklich wird dabei verneint, daß das Wort die Kraft habe, den Sünder zu bekehren (II, 2, 21), externis mediis alligata non est dei virtus (IV, 1, 5). Dazu kommt, daß Calvin mit den mittelalterlichen Theologen meint, daß das Wort überhaupt nicht in das Innere des Menschen 50 eindringen kann (CR LXXVII, 206). Das Wort bringt die allgemeine vocatio, durch die Gott alle einlädt, dagegen ist die vocatio specialis eine Erleuchtung durch den Geist, die erst bewirkt, ut verbum praedicatum cordibus insideat (Inst. III, 24, 8). Letzteres wird aber nur den Prädestinierten zu teil. Die Prädestination, die strenge Scheidung Gottes von allem Kreatürlichen und die Furcht vor pelagianischen Gedanken — das 55 sind die Motive, die Calvin, im Gegensatz zu Luthers Tendenz, dazu treiben, Wort und Geist nicht miteinander, sondern nebeneinander wirken zu lassen.

Wir haben zwei Formen der Vereinigung von Wort und Geist kennen gelernt: 1. der Geist wirkt durch das Wort, 2. der Geist wirkt neben dem Wort. Im Gegensatz zu diesen beiden kirchlichen Formen der Vereinigung von Wort und Geist steht die doppelte 60 Form der mystischen und schwarmgeistigen Lehre vom „inneren Wort“: 1. der Geist oder

das innere Wort wirkt ohne jede Beziehung zu dem äußeren Wort (z. B. Münzer, Karlstadt, Schwenkfeld), oder 2. im Grunde der Seele wohnt der Geist als Vernunftlicht oder Gewissen (z. B. Seb. Frank, Denk, Hetzer, Weigel, Thamer). — Eine schärfere Formulierung empfing das uns beschäftigende Problem erst infolge des Rahtmannschen Streites. Rahtmann (s. Bd XVI, 410) lehrte, die hl. Schrift sei ein Zeugnis von Gottes Willen und Thaten, das Gott durch den Geist den Aposteln und Propheten eingegeben hat. Die Schrift enthält das Bild von Gottes Wesen und Wollen, sie ist wie ein Wegweiser, der zum Ziel weist, aber nicht die Kraft zu seiner Erreichung giebt. Diese wirkt der Geist in den Herzen, indem er das Wort für sie und sie durch das Wort erleuchtet. Diese Lehre, die sich nicht ganz mit Unrecht auf Luther berief, wurde von den Zeitgenossen aber als reformiert empfunden. Im Gegensatz zu ihr wurde dann von der Orthodoxie der Gedanke geprägt, daß der Schrift der Geist immanent sei, und zwar auch extra usum. Actu primo d. h. potenziell wohnt dem Wort die Kraft des Geistes immer ein, actu secundo d. h. wirksam bethätigt sie sich nur dort, wo das Wort in rechter Weise gebraucht wird (vgl. die eingehende Darstellung von Grützmacher S. 246—279).

Es zeigt sich bei näherem Zusehen, daß sowohl der orthodoxen Anschauung als der Rahtmanns von verschiedenen Gesichtspunkten aus richtige Beobachtungen zu Grunde liegen. Zunächst ist zu beachten, daß man in dieser Zeit immer harmlos das Wort Gottes und die Schrift identisch nimmt. Sodann fällt auf, das man gern das Verhältnis von Wort und Geist gleichsetzt dem Verhältnis der materia coelestis und der materia terrestris im Sakrament. Freilich wagt man die Parallele nicht strikt durchzuführen, indem man zwar die Immanenz des Geistes im Wort extra usum behauptet, aber dasselbe vom Sakrament nicht auszusagen wagt. Aber dadurch wird, genau genommen, diese ganze Parallele zwischen Wort und Sakrament aufgehoben. Und das mit Recht, denn das irdische Zeichen im Sakrament wird erst was es ist durch das hinzutretende Wort. Das Wort umspannt eo ipso einen besonderen Inhalt, das Zeichen gewinnt den Inhalt erst durch das determinierende Wort. Von dem Wort kann somit allerdings gesagt werden, daß es nie leer ist, sondern potenziell immer den Geist in sich trägt. Dies wird vollends klar, wenn man sich erinnert, daß das Wort aus dem Geist herstammt und eben daher Geist in sich trägt (s. sub 4). Wie also das Erleben des Geistes als des wirksamen göttlichen Heilswillens zum Inhalt des Wortes wurde, so offenbart dies Wort immer diesen göttlichen Heilswillen. Er ruht im Wort und tritt in Wirkung, wo das Wort in Wirkung tritt. In diesem Sinn ist die orthodoxe These vollständig berechtigt, und das um so mehr, als die Orthodoxie an das inspirierte Bibelwort als die Offenbarung Gottes dachte. Sie gilt aber auch von dem verkündigten Wort, sofern dies ja nur die Auslegung und Anwendung der Offenbarung ist, also auch den jener immanenten Geist in sich faßt. — Dabei muß aber erwogen werden, daß der Geist im Wort nie bloß abstrakte Wahrheit ist, sondern wirksamer Heilswille. Daß das Wort den Geist enthält, bedeutet also, daß die Wirkung des Wortes zugleich Wirkung des Heilswillens ist. Indem nun aber das Wort individuell zubereitet und besonders zugespitzt an den einzelnen Menschen herantritt, empfindet dieser eine individuelle Einwirkung des Geistes, nicht nur des das Wort vortragenden Menschen. Von dieser Beobachtung aus wird ein Standpunkt wie der Rahtmanns verständlich, denn der Mensch hat allerdings den Eindruck, als wenn zu dem Wort der Bibel erst in der Anwendung auf ihn selbst der hl. Geist hinzukomme. Und dieser Eindruck ist nicht unrichtig. Es verhält sich nämlich keineswegs so, als wenn nur die biblische Wahrheit als solche Ausdruck des wirksamen Gottesgeistes ist, während die Anwendung dieses Wortes eitles Menschenwerk ist, sondern gerade in dieser Anwendung ist der Geist wirksam. Das Wort ist also Gottes Wort nicht nur seinem objektiven Inhalt nach, sondern auch in der subjektiven Anwendung von Mensch zu Mensch. Oder nicht nur in der revelatio immediata, sondern auch in der revelatio mediata ist der Geist wirksam, er wirkt nicht nur in der Grundlegung der Offenbarung, sondern auch in dem geschichtlichen Lebenszusammenhang der Christenheit oder der Christen untereinander. Nun können freilich auch ernste Zeugen Christi Wunderliches und Verkehrtes ihrer Rede beimengen, und das geschieht nicht selten, jeder weiß im Rückblick auf seine Lebenserfahrungen davon zu berichten. Aber das thut nichts zur Sache, denn natürlich sind nicht alle einzelnen Wörter und Sätze Träger des Geistes, sondern das Ganze der Rede oder ihre Grundtendenz. Wo also eine Verkündigung nicht mehr fähig ist, Vehikel des Geistes zu sein, ist im einzelnen Fall schwer auszumachen; jedenfalls muß man dabei auf die Hauptsache merken und nicht auf die einzelnen Wendungen oder lehrhaften Prägungen.

Das will auch in der Beurteilung des christlichen Charakters des Zeugnisses heterodoxer Prediger immer im Auge behalten werden. —

Der geschichtliche Gegensatz, von dem wir ausgingen, ist kein ausschließender. Es ist sowohl richtig, daß der Geist in dem Ideenkomplex der Offenbarung objektiv vorhanden ist, als daß der Geist in der besonderen Auslegung und Anwendung jenes Ideenkomplexes wirksam wird. Letzteres schließt ersteres sowenig aus, als ersteres letzteres. Die Orthodoxie hat also im wesentlichen Rathmann gegenüber Recht, aber was Rahtmann letztlich wollte, daß nämlich das religiöse Erleben des Geistes erst inne wird, wenn seine Wirksamkeit eintritt, ist ebenfalls richtig.

6. Wir haben bisher immer das Wort Gottes mit dem Evangelium in eins gesetzt. Nun ist es aber von alters her üblich, das Wort einzuteilen in das fordernde Gesetz und das verheißende und gebende Evangelium. Diese Einteilung wird leicht mit der von Altem und Neuem Testament konfundiert, aber an sich ist immer anerkannt worden, daß das AT auch Evangelium enthält und daß das NT auch Gebote gibt, ja man hat seit den apostolischen Vätern schon das Evangelium geradezu als die nova lex bezeichnet. Im Anschluß an Paulus hat Luther dann streng zwischen Gesetz und Evangelium unterschieden, indem ersteres den fordernden Willen Gottes ausdrückt, letzteres dagegen die Vergebung und den Geist gewährt, also Ausdruck des wirksamen Gnadenwillens ist (s. R. Seeberg, DG II[1], 229 ff.). Beides wird dann in den Heilsprozeß hineingezogen, sofern das Gesetz dem sündigen Menschen Gottes Gebote vorhält und ihn dadurch zur contritio bringt, während das Evangelium durch den Geist den Glauben erzeugt und diesem die Sündenvergebung und die Wirkungen des Geistes zum Inhalt gibt. Dadurch gewinnt diese Unterscheidung die größte praktische Bedeutung, die sich an den Fortschritt von den Geboten zu den Glaubensartikeln in dem Katechismus anschließt. Indem aber die Unterscheidung sich in den Wirkungen der christlichen Verkündigung bewährt, zeigt es sich, daß sie auf diese überhaupt d. h. auf das Wort in dem oben erkannten Sinn Anwendung findet. Also abgesehen von allen dogmatischen Sätzen erlebt die Christenheit an dem Wort Gottes sowohl gesetzliche als evangelische Wirkungen.

Gesetz und Evangelium stehen nun aber einander gegenüber als zwei Stufen der religionsgeschichtlichen Entwickelung, indem die Rechtsreligion das Gesetz Gottes als den fordernden Willen Gottes verkündigt, während die Erlösungsreligion Gott als den wirksamen oder gebenden Gotteswillen erkennen lehrt. Wird jetzt die religiöse Entwickelung des Individuums als zuerst durch Gesetz, und dann durch Evangelium bestimmt gedacht, so heißt das, daß das Individuum gewissermaßen dieselbe religiöse Entwickelung durchläuft, die die Religionsgeschichte zurückgelegt hat. Dann aber scheint die Reinheit der Erlösungsreligion im Christentum gefährdet zu sein. Und da, nach Luthers Beobachtung, das Gesetz niemals den Geist bringt (EA 52, 296 f.; 47, 359), der Geist aber der spezifische Inhalt des Wortes ist, so scheint das Gesetz überhaupt nicht den Charakter des Wortes Gottes zu besitzen. Aber diese Konsequenz erweist sich als unrichtig an der Beobachtung, daß es dasselbe Wort ist, das auf dasselbe Individuum sowohl als Gesetz wie als Evangelium wirken kann. Das Kreuz Christi etwa kann ebensowohl als richtendes Gesetz empfunden werden wie als vergebendes Evangelium. Daraus aber folgt, daß man Gesetz und Evangelium im Christentum nicht etwa wie zwei Gedankenkreise voneinander scheiden kann. — Zur richtigen Einsicht in den Sinn dieser Unterscheidung im Rahmen der christlichen Religion kann man nur kommen durch die Beobachtung der Erlebnisse, die der Christ an der Predigt des Wortes macht. Das Wort stellt sich ihm zunächst dar als ein Komplex von Gedanken und Urteilen, Gaben und Aufgaben praktischer Art. Demgemäß will es von der praktischen Vernunft angenommen und durch den Willen realisiert werden. Aber der natürliche Mensch, an den dies Wort herantritt, ist als solcher ungläubig, d. h. es fehlt ihm die Fähigkeit Gott in dem Wort als lebendig wirksam zu empfinden. Das hat zur Folge, daß sich seinem Bewußtsein der Inhalt des Wortes lediglich als eine neue Weltanschauung und als eine neue Moral darstellt, die aber als von Gott vorgeschrieben, die Forderung angenommen und erfüllt zu werden in sich tragen. Es ist also etwa die Verpflichtung zum Assensusglauben und zur Befolgung der nova lex, die er dem Wort entnimmt, d. h. er sieht es nach allen Richtungen nur unter dem Gesichtspunkt der Forderung oder des Gesetzes an. Er soll glauben und lieben, aber er glaubt und liebt nicht. So bringt ihm das Wort zunächst nur eine gewisse Erkenntnis seiner Sünde, sofern nämlich das Wort, das von den Verkündigern als Gottes Wort bezeichnet ist, für ihn eine Autorität ist. Dazu kommt, daß die Übereinstimmung der Forderungen des Gesetzes mit gewissen natürlichen moralischen Tendenzen — Luther setzt

das alttestamentliche Gesetz in seinem Kern dem Naturrecht gleich (s. Seeberg, DG II¹, 230) — den Menschen noch enger an das Gesetz fesselt. Wichtiger aber ist, daß der Christ in den ersten Anfängen des persönlichen Ergriffenseins durch das Wort einen Hauch des Geistes verspürt hat, und daß ihm dadurch auch bei seinem gesetzlichen Verständnis des Wortes ein dunkeles Bewußtsein von der wirklichen lebendigen Autorität Gottes im 5 Wort bleibt. Eine Schilderung der mannigfachen sittlichen Kämpfe und Nöte unter dem Gesetz gehört nicht mehr hierher. Uns ist es genug an der Erkenntnis, daß das Wort zunächst für den unwiedergeborenen Menschen mit innerer Notwendigkeit die Art des Gesetzes annimmt, und daß der Druck desselben für den in christlicher Umgebung herangewachsenen in dem Maß ein besonders schwerer ist, als er die Autorität des Wortes 10 lebhaft empfindet.

Der große Umschwung, der dann eintritt, kommt dadurch zu stande, daß die Macht des hl. Geistes in dem Wort den Menschen allmählich durchdringt und im Glauben unterwirft. Jetzt ist das Wort für ihn nicht mehr bloß äußere Autorität, sondern es wird lebendige, innerlich erfahrene, d. h. wirklich geglaubte Autorität. Nicht um bloße Worte 15 oder um eine vorgeschriebene Weltanschauung handelt es sich ihm hinfort, sondern diese Worte sind Mittel des lebendigen wirksamen und schaffenden Gottesgeistes. Der Mensch erlebt im Wort Gott in seiner wirksamen Liebesenergie, und alles, was das Wort enthält, ist nur Bestandteil des einheitlichen Gotteswillens. Dieser Wille ist aber Gnade. Er unterwirft den Menschen, indem er ihn selig macht. Der Mensch empfängt in der 20 Gemeinschaft, die ihm Gott eröffnet, ein neues Leben, das Gott wirkt und das er zu dem Ziel seines Wirkens hinleitet. So wird das Gute, das dem Menschen bisher äußerlich gegenüber stand, zu seinem persönlich erlebten Eigentum. Aber zugleich mit diesem Erleben des das Gute in ihm wirkenden Gottes wird er dessen inne, daß Gott, indem er solche Gnade an ihm bethätigt, ihm seine Sünde vergeben hat und vergiebt. 25 In diesem doppelten, daß Gott uns das Gute giebt und das Böse vergiebt, besteht das Erleben der Gnade. Oder dies Doppelte ist es, was das Wort als Evangelium der Seele bringt, nicht als eine bloße Botschaft oder Verheißung, sondern als eine gegenwärtige Gotteswirkung, deren der Mensch durch Erfahrung inne wird. Dies Erleben ist aber die Erfüllung des religiösen und sittlichen Bedarfes der Seele, oder es ist die 30 Seligkeit. Das Wort macht selig und bewährt sich dadurch als Gottes Wort. In diesem Zusammenhang ist es dann verständlich, daß die Vertiefung der sittlichen Forderung durch das Christentum nicht als gesetzlicher Druck, sondern als belebende Gnade empfunden wird.

Bekanntlich hat die ältere Theologie erklärt, daß auch der wiedergeborene Christ der 35 Erziehung durch das Gesetz bedürftig ist. Dies ist ganz richtig, da das christlich Gute, dessen Macht der Christ erlebt, ihm auch als die objektive Norm seines gesamten Handelns zum Bewußtsein kommt. Das heißt der Christ gewinnt an dem christlich Guten, das von ihm angeeignet und persönlich erlebt wird, einen festen Inhalt seines Bewußtseins, nach dessen Autorität er sein gesamtes Handeln gestaltet, und der zugleich der Maßstab 40 wird zur Beurteilung alles Handelns, besonders des eigenen sittlichen Wirkens. In diesem Sinn als Sittengesetz bleibt das Wort, aber nur das innerlich anerkannte Wort resp. der geistige Inhalt des Wortes, den der Mensch in persönlicher Überzeugung besitzt, gebietende und verbietende Autorität im sittlichen Leben des Christen. Durch die urteilende Funktion des christlichen Selbstbewußtseins oder durch das Gewissen übt dies persönlich 45 angeeignete Wort der Blindheit, dem Eigensinn und der Eigensucht der Sünde gegenüber dauernd in der Seele seine gesetzgebende und kritische, beurteilende und verurteilende Thätigkeit aus. Aber indem dies Sittengesetz nicht außerhalb der Seele bleibt, sondern im Prinzip Bestandteil des eigenen Denkens und Urteilens geworden ist, ist es nicht Gesetz im Sinn der Gesetzesreligion, sondern ordnet sich dem Evangelium ein, indem es Aus- 50 druck des belebenden und gebenden wirksamen Gotteswillens ist. Es ist nun keine äußere Ordnung, sondern eine innere, psychologisch motivierte Notwendigkeit, daß der Mensch, sofern er sittliches und handelndes Wesen ist, an dem Evangelium nicht nur die belebende und antreibende Geistesmacht Gottes empfindet, sondern auch die Norm seiner sittlichen Bethätigung gewinnt. Die persönliche wirksame Gegenwart Gottes in dem Menschen 55 ruft eine große Bewegung aller Gedanken, Entschlüsse und Wollungen hervor. Aber der hierdurch entstehende seelische Inhalt setzt sich nicht anders durch, als indem er sonstigen Gedanken und Tendenzen gegenüber als feste Norm wirksam wird. Das gilt sowohl von den lehrhaften Gedanken des Christentums als von seinem Sittengesetz.

R. Seeberg. 60

Wrede, William, evangelischer Theologe, gest. 1906. — Seine Hauptschriften: Untersuchungen zum ersten Clemensbriefe 1891; Ueber Aufgabe und Methode der sog. Neutestamentlichen Theologie 1897; Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums 1901; Charakter und Tendenz des Johannesevangeliums 1903; Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefs untersucht (in: TU, NF IX, 2) 1903; Paulus (Religionsgeschichtliche Volksbücher, Herausgeber M. Schiele I, 5/6) 1905 (2. Aufl. 1907); Das literarische Rätsel des Hebräerbriefs. Mit einem Anhang über den litterarischen Charakter des Barnabasbriefes 1906; Die Entstehung der Schriften des Neuen Testaments (in: Lebensfragen, Herausgeber H. Weinel) 1907; Vorträge und Reden 1907.

Biographisches über Wrede in dem Vorwort des Herausgebers der „Vorträge und Reden“, seines inzwischen auch verstorbenen Bruders, des Historikers Adolf Wrede, S. III—XIV; ausgiebig sind dort verwertet die Gedächtnisrede von Karl Müller (26. Nov. 1906) und das Geleitswort, das Bousset der 2. Aufl. von Wredes Paulus beigegeben hat (s. auch Monatsblatt der Religionsgeschichtlichen Volksbücher 1907, S. 1—4). Sonst Alb. Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung 1906 (besonders Kap. I und XIX); Ad. Jülicher, Neue Linien in der Kritik der evangelischen Ueberlieferung 1906 (besonders Kap. II: Wrede S. 14—36); J. Kaftan, Jesus und Paulus, eine freundschaftliche Steitschrift gegen . . . Wrede 1906; Ad. Jülicher, Paulus und Jesus 1907 (Religionsgesch. Volksbücher I, 14).

W. Wrede wurde am 10. Mai 1859 zu Bücken im damaligen Königreich Hannover geboren. Im Jahre 1862 vertauschte sein Vater das Rektorat in Bücken mit einem Pfarramt, erst zu Fredelsloh im Solling, nachher (seit 1872) zu Groß-Freden im Leinethal, und in dem stillen Frieden eines ländlichen Pfarrhauses, unterrichtet in der Dorfschule und von seinem Vater, ist W. aufgewachsen. Ostern 1874 wurde er in das Gymnasium zu Celle aufgenommen; er verließ dies Michaelis 1877, um in Leipzig und (seit Ostern 1879) in Göttingen Theologie zu studieren. Schon Ostern 1881 hatte er die erste theologische Prüfung bestanden; nach mehrjährigem Aufenthalt im Predigerseminar in Loccum wurde er Herbst 1884 Inspektor des theologischen Stifts in Göttingen. Als solcher unterzog er sich der zweiten theologischen Prüfung und übernahm im Januar 1887 in der Nähe der Eltern, zu Langenholzen, eine Pfarrstelle. Trotzdem er sich mit voller Liebe den neuen Aufgaben widmete (vgl. Vorträge und Reden I: Der Prediger und sein Zuhörer), blieb doch die Sehnsucht nach wissenschaftlicher Thätigkeit in ihm übermächtig; und so entschloß er sich im Herbst 1889 nach Göttingen zurückzukehren und sich für die akademische Laufbahn in den üblichen Formen vorzubereiten. Seine Habilitationsschrift über den ersten Clemensbrief verschaffte ihm das Recht, an der Göttinger Universität Vorlesungen über neutestamentliche Exegese zu halten. Der Erfolg blieb nicht aus: bereits Ostern 1893 wurde er als außerordentlicher Professor für dieses Fach nach Breslau berufen, 1895 dort zum Ordinarius befördert, aus diesem Anlaß von der Göttinger theologischen Fakultät mit der Doktorwürde ausgezeichnet. Bis Pfingsten 1906 hat er, für allerlei Widerwärtigkeit der äußeren Verhältnisse entschädigt durch das Glück einer tief harmonischen Ehe und durch den Austausch mit gleich gestimmten Freunden, seines Amtes in Breslau gewaltet. Dann warf ihn schwere Krankheit nieder, und am 23. November 1906 ist der Unermüdliche, der bis in die letzten Wochen hinein nicht zu hoffen, zu arbeiten und andere zu stärken aufhörte, still entschlafen.

Berühmt geworden ist W. durch zwei Schriften, in denen zugleich seine Mängel sich am stärksten offenbarten, das „Messiasgeheimnis“ und den „Paulus“; sein Verdienst um die theologische Wissenschaft aber verteilt sich gleichmäßig auf alle seine Werke, und wahrlich nicht das ausgeschlossen, was er geleistet hat als Lehrer und gelebt als Mensch. Schon seine erste Studie über den I. Clemensbrief erwies ihn als einen nicht bloß gelehrten, sorgfältigen und scharfsichtigen, sondern vor allem selbstständigen und gedankenreichen Kritiker. Das an sich zweideutige Lob, er sei unfruchtbarer Gelehrsamkeit stets aus dem Wege gegangen, gebührt schon seiner Erstlingsarbeit, insofern er Ernst macht mit dem Verzicht auf Beibringung neuer Beweise für längst Bewiesenes und auf Anhäufung von Materialien; er verwertet jenen Brief als Urkunde für die Erkenntnis der Zustände in der damaligen römischen Gemeinde und weiterhin gewisser Strömungen und Bedürfnisse der nachapostolischen Generation. Das Interesse des Autors wie des Lesers bleibt nicht am Einzelnen haften; so eingehend und solid auch selbst einzelne Wörter erforscht werden mögen, immer schaut W. nach den Verbindungsfäden aus, die rückwärts und vorwärts laufen, beachtet die Parallelen, z. B. im Hebräer- und Barnabasbrief, und stellt fest, was aus I. Clem. an Gewinn für das geschichtliche Verständnis des ältesten Christentums herauskommt. Im gleichen Geiste hat er 1897 das Programm für die neutestamentliche Theologie oder wie ers lieber nennen wollte, die Geschichte der urchristlichen Religion und Theologie entworfen.

Da waren die Überbleibsel der früheren Entwickelungsstufen dieser Disziplin, die einst bloß Vorarbeit für die Dogmatik zu liefern hatte und dann zu einem Sammelbecken von Lehrbegriffen befördert war, bis auf den letzten Rest abgethan, und nicht bloß Forderungen gestellt, sondern so viel Fingerzeige zur Lösung der wichtigsten, bisher noch immer etwas vernachlässigten Fragen gegeben, daß der Wunsch sich von selber einstellte, W. möchte diesen so groß entworfenen Plan auch baldigst ausführen.

Das ist ihm nicht vergönnt worden; wenn uns für das Fehlen einer urchristlichen Litteraturgeschichte von seiner Hand einigermaßen die Vorträge in den Lebensfragen entschädigen, auch die Spezialuntersuchungen über den Hebräerbrief, II. Thess., Johannesevangelium und die synoptische Überlieferung, so haben wir nur in dem Volksbuch „Paulus" einen kleinen Ausschnitt aus dem, was nach seinem Ideal die neutestamentliche Theologie werden sollte. Aber im Grunde laufen für ihn die beiden Disziplinen zusammen in der Geschichte des Urchristentums von Jesus an bis an die Mitte des 2. Jahrhunderts: dieser hat er lebenslang seine gesamte Kraft geweiht. Es erscheint das fast als eine bedauerliche Beschränkung. Vollends, wo er die zusammenhängende Auslegung einzelner Stücke aus der neutestamentlichen Litteratur auch nicht in Angriff genommen hat. Aber er hat sich beschränkt, nicht weil es ihm an Interesse für das Übrige fehlte oder gar an der Fähigkeit umfassendere Aufgaben zu bewältigen, sondern weil er auf diesem seinem Hauptgebiet immer neue Probleme fand, die ihn zu Lösungsversuchen innerlich verpflichteten, und weil er erst mit dem einen fertig sein wollte, ehe er an anderes herantrat. Mit vollem Verständnis, mit Sympathie sogar hat er das Vordrängen der „religionsgeschichtlichen Forschung" als einer neuen Devise beobachtet, die verschiedenen Motive dieser Veränderung (s. Vorträge und Studien Nr. III) aufgezeigt und den Anspruch erhoben, daß für Religionsgeschichte auch in unseren Fakultäten mehr geschähe. Aber er hat als Vertreter des neuen Fachs einen Theologen, „der also dies Interesse für die Religion hat", gefordert, und mit seinem ruhigen Verbleiben auf dem neutestamentlichen Boden dargethan, daß man jeder Erweiterung unseres Horizontes zustimmen kann, ohne sogleich an die fernsten Ecken zu laufen. Schon im voraus hat er manche Vorurteile der „Religionsgeschichtler" abgelehnt, z. B. (S. 37 der Lebensfragen) dies, daß unsern Evangelisten den Antrieb zum Schreiben oder das Vorbild für den Charakter ihrer Darstellung biographische Werke der damaligen hellenistischen Litteratur geliefert haben sollen. W. erwidert bündig: Diese litterarische Form des Evangeliums ist vielmehr ein Erzeugnis der christlichen Gemeinde selbst, aus natürlichen Bedürfnissen in ihr erwachsen.

Eine Mode hat W. so wenig gefangen nehmen können, wie die Tradition: jeder Orthodoxie in der Wissenschaft, einer „liberalen" nicht minder wie der „konservativen" ist er unerbittlich schroff entgegengetreten. Er verehrte seine Lehrer, zu denen A. Ritschl wie de Lagarde, Harnack und Hermann Schultz, vor allen vielleicht der ihm innerlich wesensverwandte Alb. Eichhorn gehörten, aber er unterwarf sich niemandem. Mit unbestechlicher Wahrheitsliebe übte er Kritik an allen Autoritäten, nicht zuletzt an sich selber. So war er nicht der Mann, um eine „Schule" zu vertreten, geschweige zu bilden; wenn „die Kritik" einen Satz als unumstößliches Fundament behandelte, das gar nicht mehr erst untersucht zu werden brauchte, regte sich bei W. das Mißtrauen; und wo er etwas nicht wußte oder nicht einsah, durfte keine Phrase über diesen Thatbestand hinwegtäuschen. Aufs peinlichste unterschied er zwischen den verschiedenen Graden der Wahrscheinlichkeit für die Ergebnisse seiner kritischen Arbeit, und nie hätte er aus Opportunitätsgründen ein Argument als Stütze für die von ihm vertretene Überzeugung verwendet, wenn es sich ihm nicht als durchschlagend erwiesen hatte. Der Beifall anderer war ihm, so sehr er sich des Einverständnisses freuen konnte, nie ein Ersatz für Beweise; und wenn ihm neue Einsichten wie über das Rätsel des Messiasgeheimnisses im Markusevangelium oder über das Maß des Gegensatzes zwischen Paulus und Jesus aufgegangen waren, so hat er nicht leidenschaftlich die allgemeine Zustimmung herausgefordert, sondern am Schluß, wo man etwas Derartiges erwartet, vielmehr vor einer vorschnellen Entscheidung gewarnt. So sehr, daß der Eindruck entstehen konnte, er sei seiner Sache noch nicht sicher, er glaube selber nicht recht an seine Markustheorie, oder wage es nicht, die letzten Konsequenzen aus seiner Auffassung von Paulus' geschichtlicher Wirksamkeit zu entwickeln. Aber an Mut hat es diesem Kritiker so wenig gefehlt wie an Aufrichtigkeit; wo gerade die Verbindung dieser beiden Tugenden des Charakters mit all den wissenschaftlichen Gaben, die der Historiker des Urchristentums braucht, das gewaltig Wirksame an dem Manne waren. Es war nur der höchste Mut der Wahrhaftigkeit, was ihn zwang daran zu erinnern, daß selbst die reichste Begabung den Mangel an Quellen nicht zu ersetzen vermag und daß wir es bei der

Mangelhaftigkeit der Berichte über die Urzeit des Christentums zu schlechthin sicheren Konstruktionen nicht bringen.

Den akademischen Lehrer W. haben jedenfalls diese Eigenschaften, die ich als eine über alle Funktionen seines Geistes gleich stark ausgebreitete Gewissenhaftigkeit definieren möchte, zu einem Vorbild erhoben: er hat es seinen Schülern nicht leicht gemacht, er hat sie zu dem Ernst einer immer wieder zum Verzichten genötigten Arbeit erzogen, aber zugleich zum Respekt vor dem Wirklichen und zur Pietät gegen das, was aus echter Kraft entsprungen ist. Daß der Mensch von der Kritik nicht lebt, daß er ein Bedürfnis zu verehren besitzt und befriedigen soll, hat ein so warmherziger und feinfühliger Mensch wie W. wohl gewußt; sein Vortrag über die biblische Kritik innerhalb des theologischen Studiums (Vorträge und Studien Nr. II) zeigt, wie er Fürsorge für beides zu treffen gedachte. Und wenn er in seiner biblischen Kritik lauter Mißgriffe begangen und nur Fragen aufgeworfen hätte, die längst vor ihm beantwortet waren, etwa — wie naive Halbkritiker meinen — durch de Wette, so hätte die deutsche Theologie doch allen Grund dankbar zu sein dafür, daß sie einen W. besessen: denn was wir dringender nötig haben denn je, um die Übernahme der Ergebnisse neutestamentlicher Forschung bei den sog. Profanhistorikern durchzusetzen und eine Ausnahmestellung der Theologen innerhalb der wissenschaftlichen Verbände zu beseitigen, ist die Befestigung des Vertrauens zu unserer rücksichtslosen Unbefangenheit und unbedingten Wahrheitsliebe. W. war die Verkörperung dieser Art von Freiheit; und wenn außerdem das feinste Kunstverständnis, besonders in Sachen der Musik, der Reichtum geistiger Interessen, Weite des Blicks, Freude an allem Schönen in der Welt und an allem Guten und Echten in den Menschen ihn auszeichneten, so hat er auch durch seine Persönlichkeit für die Sache des Christentums in der Gegenwart geworben. In der Beurteilung fremder Arbeiten (vgl. seine Recensionen in den GgA, der ThLZ und dem Theol. Litteraturbericht) schonend gegenüber anderer Eigenart, nie rasch absprechend, sondern wenn Tadel nötig schien, ihn ausführlich begründend, die Kritik nur als Werkzeug das angefangene Gute fortzusetzen, in jeder seiner eigenen Produktionen ausschließlich um die Sache bemüht, unbekümmert um pikante Reize des Ausdrucks, alles Feilen an den ersten Entwürfen nur auf Entfernung von Zweideutigkeiten und Überflüssigem oder auf Herstellung lückenloser Gedankenzusammenhänge gerichtet, nicht auf schönere, gefälligere Form: so wird er als Mensch, Lehrer, Schriftsteller und Kritiker einer der edelsten Typen der Gruppe deutscher Theologen bleiben, die um die Wende des 19. Jahrhunderts rein als Historiker die Urgeschichte des Christentums zu ergründen und seine größten Persönlichkeiten, Jesus und Paulus, zu verstehen suchten.

In den Ruf des grenzenlosen Radikalismus ist W. gelangt durch seine umfassendste Arbeit, die über das Messiasgeheimnis, mit der auf anderer Seite A. Schweitzer eine neue Epoche der Leben-Jesu-Forschung anbrechen sieht, vollends mit dem Volksbuch über Paulus, das Bousset als die schönste und reifste Frucht seines Lebens feiert.

In der That ist W.s Paulus ein Kunstwerk — dies vielleicht mehr als ein Volksbuch — und nicht eben ein kleines, sondern trotz der Kleinheit des Umfangs allerwegen in großem Stil, eine Biographie, die die Einzelheiten unter sich läßt und Wesen, Werk und Denken des Apostels zugleich lapidarisch darstellt und, es mit dem seines „Herrn", Jesu vergleichend, würdigt. Ob die Endergebnisse ein rein geschichtliches Urteil darstellen, oder ob W.s subjektiver religiöser Standpunkt ihm unbewußt einen erheblichen Einfluß darauf geübt hat? Kaftan und ich haben unter vielen anderen das Letztere wahrzunehmen geglaubt. W. erklärt Paulus für den zweiten Stifter des Christentums, mit seiner Christuslehre, die den Kern seiner Theologie bilde, den Stifter aller kirchlichen Orthodoxie. Er habe durch seine Theologie, welche zum Fundament der Religion Heilsthatsachen machte, Menschwerdung, Tod und Auferstehung Christi, die entstehende Religion Jesu entscheidend umgewandelt. Nicht daß Paulus den Schritt von der Religion, die bei Jesus rein, einfach, unmittelbar und urlebendig vorliegt, zur Theologie, dem Komplizierten und Reflektierten gethan hat, wirft W. ihm vor, er erkennt an, daß solch ein Schritt notwendig gethan werden mußte. Aber er beklagt es, daß Paulus ihn gethan hat, weil er bei ihm eine Abwendung von der Frömmigkeit Jesu zu einer anderen Form von Religion geworden ist, zum Dogma von der Erlösung durch eine zwischen Gott und der Menschheit spielende Geschichte. Paulus habe eine mythologische Vorstellung in den Mittelpunkt der Religion gerückt, eine Reihe durchaus jüdischer Gedanken, wie den der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen oder den der allmächtigen Willkür Gottes, mit seinem Mythus enge verknüpft und den Glauben an diese neue Dogmatik der sittlichen Güte des Charakters, auf die Jesus allein das Gewicht legte, vorgeordnet. So versteht man, daß W.s Schlußwort mit dem Satz anhebt:

„Jesus oder Paulus — mit dieser Alternative läßt sich wenigstens teilweise der religiöse und theologische Kampf der Gegenwart kennzeichnen“. — Es ist nicht der Historiker, der solche Alternative stellt, hier spricht W.s eigenes Herz. Und wenn der Historiker die Notwendigkeit der Entwickelung einer Theologie in einer neuen Religion anerkennt, so darf er m. E. als Historiker nicht Normen aufstellen, wonach die Entwickelung gerade der paulinischen Theologie in der neuen Religion als etwas nicht mehr Notwendiges, sondern als ein unglücklicher Zufall, wenn nicht gar als die That eines Jesu innerlich fremd gebliebenen, wenn auch geistig noch so großen Umdeuters erscheint. Daß die Urgemeinde in der Überordnung des Glaubens an Jesu Messianität und der Heilswirksamkeit seines Todes, kurz an die Heilsgeschichte, dem Paulus schon zuvorgekommen war, wird nicht ausreichend mit erwogen, und die Äußerungen tiefwarmer Frömmigkeit des Paulus über seiner Theologie mit ihren Künstlichkeiten fast übersehen. W. steigert Unterschiede zu Gegensätzen, und hebt mit Vorliebe das Trennende heraus, wo andere — noch einseitiger — nur Gemeinsames fanden.

Als Reaktion gegen die übliche bloß panegyrische Darstellung von Leben und Wirken des Paulus und gegen eine durch schillernde Wendungen über das Gewaltsame in der ersten Entwickelung des christlichen „Glaubens“ hinwegtäuschende Harmonisierung ist W.s Paulus heilsam; gerade seine Schroffheiten zwingen jeden denkenden Theologen, sich hier klare Vorstellungen anzueignen. Und wiederum läßt W. es an seinen Beiträgen zur Psychologie eines Paulus nicht fehlen, er behält den Sinn offen für das Geniale und Unnachahmliche in Paulus' Wirken, in seinen Briefen. Es ist nur nicht der ganze Paulus, den er uns schauen läßt, sondern sein Bild von einer Seite beleuchtet — wie wohl auch der Charakter des Johannesevangeliums in der Skizze von 1903 nicht in Zusammenfassung aller seiner Züge, sondern mit einseitiger Bevorzugung der polemisch-apologetischen Tendenzen gezeichnet wird: fast möchte ich sagen, aus Sorge vor Eintragung von Zügen seines innersten Wesens in das Bild der neutestamentlichen Großen entzieht W. ihnen das, was sie in religiösem Empfinden und in sittlichen Idealen mit ihm gemein haben und legt zu starke Akzente auf das uns Fremdartige, das zeitlich Bestimmte bei ihnen.

Eine Einseitigkeit anderer Art kommt in den „Messiasgeheimnis“ zur Erscheinung. Ich denke dabei nicht an die weitgehende Skepsis W.s gegenüber der Glaubwürdigkeit des Markus; Spezialuntersuchungen ähnlicher Haltung wie über Judas Ischarioth in der urchristlichen Überlieferung und Jesus als Davidssohn (Nr. V und VI der Vorträge und Studien) sind mit ihren Negationen entweder schlechthin im Recht oder gehen in der kritischen Konstruktion der Legendenbildung nicht einmal weit genug. Die Frage ernstlich aufgeworfen zu haben, ob Jesus nach der einstimmigen Überlieferung des NTs sich für den Messias gehalten hat, ist ein großes Verdienst W.s, und die kräftige Anregung, die er durch seine scharfen Thesen gegeben, hat ihre Früchte getragen. Die Erörterung über das Selbstbewußtsein Jesu nahm seit W.s Buch einen anderen Gang und steckte sich höhere Ziele; daß die Messianität Jesu nie den Kernpunkt in seinem Evangelium gebildet hat, braucht man seit W. nicht mehr zu beweisen. (Vgl. H. J. Holtzmann, Das messianische Bewußtsein Jesu. Ein Beitrag zur Leben-Jesu-Forschung 1907). Und erst recht bedeutet es einen Fortschritt, daß W. an die Stelle der atomistischen Untersuchung der einzelnen synoptischen Perikopen, bei der sich das Interesse vollständig erschöpfte an dem Fragen nach der Verwendbarkeit des Überlieferten für unser Wissen um Jesus, die Aufgabe setzte, jedes einzelne Evangelium als Ganzes zu begreifen, seine Bestandteile in erster Linie auf ihrem Wert für das Verständnis des ganzen Buchs zu prüfen und nun dies Evangelium einzureihen in die Geschichte der Überlieferung vom Leben Jesu, in ihm den Zeugen für eine bestimmte Phase der Entwickelung dieser Geschichte des Glaubens zu erkennen. Manches harte Wort, das W. über den Historiker Markus spricht, wird reichlich aufgewogen durch die neue Schätzung, die er, hier an G. Volkmar anknüpfend, diesem Evangelisten als einer in gewissem Sinn schöpferischen Persönlichkeit erwirbt. Nach W. hat Markus die ursprünglich in der Gemeinde bloß für den auferstandenen Jesus beanspruchte Messianität, die nachher — bei Matthäus ganz deutlich, vollends im späteren kirchlichen Dogma — Jesu von der Taufe, ja von der wunderbaren Geburt an beigelegt wurde, in einem Übergangsstadium zwar schon in das geschichtliche Leben Jesu zurückgetragen, aber als absichtsvoll geheim gehaltene: so daß die Hauptaufgabe Jesu bei Markus die wäre, trotz aller Anstrengung der besser orientierten Dämonen und dem Ungestüm der verständnislosen Jünger bis zur Auferstehung den Schleier von seinem wahren Wesen nicht wegziehen zu lassen. Ein Jesus in dieser Haltung und Besorgnis ist selbstverständlich kein Mensch von Fleisch und Blut, sondern das Produkt einer theologischen Theorie; gilt aber solch Urteil von dem

ältesten Evangelisten, so werden wir die Theorien der jüngeren, selbst wenn sie uns bequemer sind, erst recht nicht für beglaubigte Geschichte erachten. Unser Zutrauen zu den neutestamentlichen Evangelienschriften insgemein ist also aufs schwerste erschüttert. Die Erschütterung war nützlich; die Leben-Jesu-Forschung mußte lernen die Evangelien sämtlich in erster Linie als Darstellungen urchristlichen Glaubens, auch urchristlicher Gedanken über Jesus, d. h. urchristlicher Theologie zu betrachten, und nicht harmlos als mehr oder minder vollständige und zuverlässige Sammlungen von Erinnerungen an Jesus. Die neuen Schlagworte W.s von der zukünftigen (eschatologischen oder nachgeschichtlichen), der geheimen, der geschichtlichen Messianität Jesu dürfen nicht wieder vergessen werden, denn alle diese Vorstellungen haben einst in der Gemeinde bestanden und ihren Einfluß auf die evangelische Überlieferung geübt.

Der Fehler W.s liegt nur darin, daß er die Folgerichtigkeit und Absichtlichkeit weit überschätzte, mit der ein einzelner Evangelist wie Markus einen unter den verschiedenen zu seiner Zeit möglichen Standpunkten vertreten haben soll und, wo wahrscheinlich nicht einmal ein klares Bewußtsein um eine Theorie vorlag, die meisten Einzelheiten, die diesem Erzähler eigentümlich sind, aus jener Theorie ableiten wollte. W. arbeitet zu viel mit logischen Kategorien, fragt zu häufig Warum und Wieso, wenn eine Unstimmigkeit den aufmerksamen Leser innehalten läßt; er wundert sich über vieles, auf einem Gebiet, wo wir außer der von ihm empfohlenen Dosis Wachsamkeit und Vorsicht doch ganz gewiß auch den Entschluß mitbringen müssen, uns bei der Schwierigkeit der den Evangelisten obliegenden Arbeit nicht unnötig über Widersprüche, Ungeschicklichkeiten und klaffende Lücken zu wundern. Dem Naiven in diesen Berichten wird er nicht ausreichend gerecht, gewisse Fehler der Tübingischen Tendenzkritik, in denen Volkmar excelliert, kehren bei ihm wieder, und so sucht der grimmige Feind der „theologischen" Pseudo-Exegese, die sich selber allerwärts in die biblischen Quellen hineinliest, gelegentlich auch wieder Geheimnisse und findet versteckte Absichten, wo der Erzähler eher gedankenlos seine Feder hat laufen lassen wie sie wollte. Ganz von sich los kommt auch der in der Selbstkritik unerbittlichste Forscher nicht; W. behandelt den Markus und den Paulus manchmal so, wie wenn sie Menschen unserer Zeit und von W.s Natur gewesen wären.

Auf diese Gefahr würde er aufmerksamer geworden sein, wenn er z. B. einen eingehenden, alles gleich ausführlich behandelnden Kommentar zu Markus geschrieben hätte; sein Blick für die Weite des Psychologisch-Möglichen wäre auch geschärft worden, wenn er die religionsgeschichtlichen Studien weiter ausgedehnt hätte und zwar nicht gerade, wie er es stets geübt, zu den Höhen des Geistes hinauf, Luther, Carlyle, Tolstoi u. s. w., sondern in die namenlose Heiligenlitteratur und überhaupt die Legendenfabrikation hinab.

Da ihm für seine wissenschaftliche Thätigkeit nur eine Frist von 15 Jahren verstattet war, und auch diese verkürzt durch Ungemach, Kämpfe und körperliche Leiden, so darf der Ertrag seiner Lebensarbeit ungewöhnlich reich heißen. Ganz abgesehen von der Zahl seiner Schriften und von der Sicherheit der von ihm zuerst oder besonders kraftvoll und klar vertretenen Thesen: aufrüttelnd, belebend, neue Aufgaben stellend hat er gewirkt. Wer den Namen W.s mit Ehrfurcht ausspricht, erinnert sich, daß die neutestamentliche Wissenschaft alles andere eher als fertig ist, daß für ihre großen Werke nur die höchsten Anstrengungen freier Geister Förderliches ausrichten können. Grundbescheiden wie er war, ist er's zufrieden, wenn alle ehrlichen Mitforscher anerkennen: er ist dahingegangen über unser Ackerfeld und hat tiefe Furchen gezogen und Samen ausgeworfen in das umgepflügte Land, aus dem die Ähren aufsprießen mögen — für andere. **Ad. Jülicher.**

Wtenbogaert, Johannes, gest. 4. September 1644. — Johannis Wtenbogaerts Leven, Kerckelijcke Bedieninghe ende zedighe Verantwoordingh. z. p. 1645, 2e dr. 1646, 3e dr. 1647 (Autobiographie); Brieven en onuitgegeven stukken van Johannes Wtenbogaert. Verzameld en met aanteekeningen uitgegeven door H. C. Rogge. Utrecht 1868—1875. 3 dln.; H. C. Rogge, Johannes Wtenbogaert en zijn tijd, Amsterdam 1874—76, 3 dln.; ders., Joh. Wtenbogaert te Genève (Godgeleerde Bijdragen. Dl. XXXII); ders., Joh. Wtenbogaert, in zijn gevoelen aangaande de magt der overheden in kerkelijke zaken, tegenover zijne bestrijders (Jaarboeken v. wetensch. theologie. Nieuwe Reeks Dl. I). — Vgl. die Artikel: Arminius (PRE³ Bd II S. 103—105), Episcopius (PRE³ Bd V S. 422—24), Remonstranten (PRE³ Bd XVI S. 635—39).

Es ist auffallend, daß nichtniederländische Kirchenhistoriker bei Besprechung der Arminianer oder Remonstranten wohl Arminius und Episcopius erwähnen, aber von Wtenbogaert schweigen, oder ihn bloß im Vorbeigehen nennen. Indes Arminius war schon gestorben, als die bekannte Remonstrantion (Bd XVI S. 636) eingereicht und der Streit

zwischen Remonstranten und Kontraremonstranten am heftigsten wurde, während Episkopius erst unter den Hauptpersonen auftrat, als die Entscheidung auf der großen Synode zu Dordrecht (1618/19) nahe bevorstand. Wtenbogaert dagegen hat die ganze kirchlich-politische Bewegung seiner Tage von Anfang bis zu Ende mitgemacht, stand neben Oldenbarneveld als sein Vertrauter und Ratgeber, und war der anerkannte Leiter der freisinnigen 5 Partei auf kirchlichem Gebiet. In seinem Namen liegt ein sehr interessanter Teil der Geschichte seiner Zeit eingeschlossen, und wer diesen Namen verschweigt, oder seine Bedeutung nicht erkennt, zeigt, daß er den Kampf dieser Zeit nicht versteht.

Johannes Wtenbogaert, wie er sich schrieb, ist am 11. Februar 1557 zu Utrecht geboren aus einem vornehmen, aber nicht reichen Geschlecht. Er war der jüngste Sohn 10 von Augustin Wtenbogaert, Unterchorsänger und Schulmeister an der Kirche St. Peter daselbst, und Helena oder Heylwich Hamel, aus Heusden stammend. Den ersten Unterricht, auch im Lateinischen, empfing er von seinem Vater, und wurde im 11. Lebensjahre nach der bekannten Hieronymusschule in seiner Vaterstadt geschickt. Nachdem er diese verlassen hatte, warf er sich auf das Studium der Rechtsgelehrtheit. Um die Praxis kennen 15 zu lernen, kam er in das Haus eines Notars. Schnell that sich dem tüchtigen jungen Mann eine schöne Zukunft auf. Doch schlug er eine ehrenvolle Stellung, die ihm 1578 angeboten wurde, aus, weil man die Bedingung stellte, daß er den Predigten des reformatorisch gesinnten Huibert Duifhuis nicht mehr beiwohnen dürfe. Obschon er niemals gut katholisch gewesen war und schon früh die Bibel und die Schriften von Erasmus, 20 Luther, Melanchthon und Bullinger kennen gelernt hatte, war er doch in der Mutterkirche geblieben. Doch jetzt brach er mit ihr. Vor allem die bekannte Schrift von Johannes Anastasius „Der leken wechwijser" hatte großen Einfluß auf ihm ausgeübt und ist auch für seine weitere Entwickelung von großer Bedeutung gewesen. Aber auch gewisse Personen haben zu seinem Bruch mit der römischen Kirche mitgewirkt, u. a. der Utrechter 25 Chorherr Johan Block, sein Vetter Peter Wtenbogaert, der schon 1566 als Pastor zu Schoonhoven öffentlich die Reformation predigte, und vor allem Duifhuis, dessen Grundsätze er später kräftig verteidigte und dessen Gedächtnis er stets in hohen Ehren gehalten hat.

Nachdem er kurze Zeit in Arnheim im Dienst eines der Sekretäre des Graf Johann 30 von Nassau gewesen war, kehrte er nach Utrecht zurück mit der Absicht, Pfarrer zu werden. Hier war inzwischen ein heftiger Streit ausgebrochen zwischen Duifhuis und seinen Anhängern und den Calvinisten, die Konsistoriale genannt wurden, weil sie gemäß der Dordschen Kirchenordnung von 1574 ein Konsistorium eingesetzt hatten. Obschon Wtenbogaert wahrscheinlich schon damals mehr Sympathien für Duifhuis' Partei hatte, 35 nahm er doch die ihm angebotene Stelle eines Vorlesers in der von den Konsistorialen benutzten Minderbrüderkirche an, wobei er sich dazu noch verpflichtete, den Schulkindern den Katechismus zu erklären. Bald aber wurde er auf Empfehlung des calvinistischen Pfarrers Wernerus Helmichius hin auf Kosten der Stadt Utrecht nach Genf gesandt, um da Theologie zu studieren. 1580 zog er dahin. Nachdem er den vorbereitenden Unter- 40 richt von Bertram und Casaubonus genossen hatte, besuchte er die Kollegs von Beza, der ihn mit großer Freundlichkeit behandelte und ihn mehrmals als seinen Sekretär gebrauchte. Wie hoch er auch Beza schätzte, in allem war er nicht sein Geistesverwandter. Im Punkte der absoluten Prädestination ging er nicht mit ihm. Er gehörte mit Arminius, der damals auch in Genf weilte, zu den Anhängern von Petrus Ramus. In 45 seinen mehr liberalen Gefühlen von Vertragsamkeit wurde er vor allem von dem Pfarrer Charles Perrot bestärkt, der damals Lektor in der Theologie war und mit dem er herzliche Freundschaft schloß.

Im Frühjahr 1584 ging er von Genf wieder weg. In Utrecht fand er die Uneinigkeit zwischen den Gesinnungsgenossen von Duifhuis, der inzwischen gestorben war, 50 und den Konsistorialen noch nicht beendigt, vielmehr vergrößert. Regierung und Angesehene hielten es mit den ersteren, das Volk schloß sich den letzteren an. Gegen Ende des Jahres berief das Konsistorium ihn als Pfarrer und der Magistrat bestätigte seine Berufung. Eine angenehme Aufgabe hatte er hier nicht. Er war Pfarrer bei den Konsistorialen, deren Ansicht über die Prädestination er nicht teilte, und 55 war in mancher Hinsicht mehr ein Gesinnungsgenosse ihrer Gegner. Die Folge davon war denn auch, daß er seine Meinung nicht immer frei aussprechen konnte. Seine seelsorgerliche Arbeit that er indes mit großem Eifer und auf seine Predigten verwandte er viele Sorge, so daß er sich bei beiden Parteien beliebt zu machen wußte. Einigkeit zwischen den beiden Parteien, die ihren eigenen Pfarrer hatten, konnte er 60

aber, so eifrig er auch darauf hinwirkte, nicht zu stande bringen. Wohl brachte Leycester 1586 die Calvinisten ans Ruder, und einen Vergleich zwischen ihnen und ihren Gegnern zu stande, doch kaum war er wieder abgereist, da wurde der Calvinismus wieder zurückgedrängt und die Kirche unter die Oberherrschaft des Staates gebracht in 5 einer Weise, die Wtenbogaert damals noch zu weit ging, aber später vollständig von ihm gebilligt wurde. Um Frieden herzustellen, beschloß der Magistrat jetzt, alle Pfarrer von beiden Parteien ehrenvoll zu entfernen und andere an ihre Stelle zu setzen. So wurde auch Wtenbogaert im Dezember 1590 stellenlos.

Bis jetzt hatte Wtenbogaert nur eine sehr untergeordnete Stellung in der Geschichte 10 eingenommen; von nun ab trat er aber je länger je mehr in den Vordergrund und schon bald wurde er der Mittelpunkt eines wichtigen kirchlichen Ereignisses. Auf Einladung von Prinz Maurits kam er in den Haag und am 12. Januar 1591 wurde er zum erstenmal diesem Fürsten vorgestellt, zu dem er Jahre lang in sehr enger Beziehung stehen und der später sein heftigster Gegner werden sollte. Auf Wunsch des Prinzen lehnte er 15 verschiedene Berufungen nach Delft, Leeuwarden, Middelburg und Kampen ab und wurde am 14. März 1591 in den Haag, wo er wiederholt gepredigt hatte, berufen. Er hatte den Mut nicht, abzulehnen und trat daher seine Stelle an, die ihm wohl viel Ehre und Einfluß verschafft hat, aber auch viel Mühe und Verdruß. Oldenbarneveld war mit seinem Beschluß sehr zufrieden, da er von ihm viele Unterstützung erwartete in kirchlichen 20 Schwierigkeiten. Bei Prinz Maurits stand er schnell in hoher Gunst, so daß dieser fast zu niemand anderem zur Kirche ging als zu ihm, worin viele Angesehene dem Prinzen folgten. Kurz nachdem er in den Haag gekommen war, wurde ihm der Unterricht des jungen Prinzen Frederik Hendrik übertragen, auf den er während seines ganzen Lebens großen Einfluß behalten hat, wie auch auf dessen Mutter, Louise de Coligny. Um ihretwillen 25 wurde die Hofkapelle für den französischen Gottesdienst eingerichtet und Wtenbogaert im September 1591 mit angestellt an der Wallonischen Gemeinde, um regelmäßig vor dem Prinzen und den französischen Protestanten, die aus den südlichen Niederlanden gekommen waren, in der Hofkapelle zu predigen. In zunehmendem Maße wurde er der Günstling des Hofes und der Aristokratie; die Folge davon war, daß viele eifersüchtig auf ihn 30 wurden. Sein doppelter Dienst als Pfarrer an der holländischen und französischen Gemeinde forderte schwere Arbeit von ihm. 1599 und 1600 diente er zugleich längere Zeit als Feldprediger. Maurits wünschte nun ihn für immer als fest angestellten Feldprediger bei sich zu behalten, da er seine außergewöhnliche Fähigkeit dazu bemerkt hatte. Doch Wtenbogaert war wenig geneigt zu dem Anerbieten, Hofprediger von Maurits zu werden. 35 Er sah die Unsittlichkeit am Hof, fürchtete, bei treuer Pflichterfüllung die Gunst des Prinzen wohl einmal verlieren zu können, und dazu den Neid seiner Kollegen. Obwohl Oldenbarneveld, der hoffte, daß seine innere Politik am Hof durch Wtenbogaert Unterstützung finden würde, ihn stark anspornte, schwankte er lange Zeit, aber seine „angeborene Facilität und Biegsamkeit" — wie er selbst sich ausdrückt — führten ihn endlich 40 zu dem Entschluß (1601), die Stelle als beständiger Feld- und Hofprediger anzunehmen, wenn er nach jedem Feldzug seinen gewohnten Dienst als Pfarrer im Haag wieder ausüben dürfte. Das gestand Maurits zu. Viele Jahre nacheinander hat Wtenbogaert die Lasten des Felddienstes getragen und eifrig seine Arbeit gethan, während er als Hofprediger sich nicht gefürchtet hat, wo es nötig war, selbst Maurits zu bestrafen. Das 45 Letztere hat vielleicht mit dazu beigetragen, ihn die Gunst des Prinzen, als dieser sich für die Kontraremonstranten erklärte, verlieren zu lassen. Es macht denn auch einen tragischen Eindruck, daß Wtenbogaert, vom Prinzen so dringend begehrt als Hofprediger, später so sehr dessen Gunst verloren hat, daß er 1619 aus seinem Vaterlande fliehen mußte, um nicht ein Los zu erdulden, wie es Oldenbarneveld oder Grotius traf.

50 Mit Oldenbarneveld stand Wtenbogaert von der ersten Begegnung zwischen beiden ab auf dem besten Fuß; er wurde der Lehrer seiner beiden Töchter. In kirchlichen Angelegenheiten war er sein Ratgeber und seine Stütze. Wie Maurits benutzte auch er Wtenbogaert mehrmals in politischen Sachen. Sie verstanden und achteten sich und die Staatskirchenordnung von 1591 (siehe: Hooijer, Oude Kerkordeningen 1563—1638, Zalt- 55 bommel 1865, blz. 324—350), die aber wegen des Widerstandes der Kirchlichen nicht eingeführt werden konnte, war die Frucht von beider Überlegung. Diese Kirchenordnung, in der die kirchliche Autorität angetastet wurde, war die Ursache des fortwährenden Mißtrauens zwischen der Obrigkeit und den Kirchlichen und aus ihr sind eigentlich alle folgenden kirchlichen Dispute entsprungen. Wtenbogaerts Mitarbeit daran hat ihm sehr ge- 60 schadet. Von da ab hatte er es bei der Gegenpartei verdorben. Man vertraute ihm

nicht mehr, man beschuldigte ihn selbst, er habe die Freiheit der Kirche für Geld verkauft; man meinte, er müsse zensuriert werden, und man begann seine Rechtgläubigkeit anzutasten. Die bleibende Freundschaft mit Oldenbarnevelb und das ungestörte Zusammenwirken mit ihm bis zu beider Fall (1618) bewirkte, daß er das Vertrauen der Kirchlichen stets mehr verlor. 5

Die einflußreiche Stellung, die er einnahm, seine außergewöhnlichen Talente und der liberale Standpunkt, den er stets verteidigte, bewirkten, daß er bald das anerkannte Haupt einer kirchlichen Partei wurde. Es geschah nichts in der Kirche, was von einiger Bedeutung war, oder Wtenbogaert war dabei beteiligt. Sein Einfluß machte sich in weitem Kreise geltend. Man suchte seinen Rat in beinah allen Sachen von einigem Gewicht. 10 Sein Name bedeutete eine Losung. In dem Maße wie die religiösen Kämpfe heftiger wurden, trat auch er mit größerer Entschlossenheit und Kraft auf. Auf kirchenrechtlichem Gebiet stand er ganz auf seiten der Politiker, die die Herrschaft der Obrigkeit in kirchlichen Sachen geltend machen wollten und dadurch danach strebten, die Einheit der Kirche zu erhalten und einer Spaltung zuvorzukommen. Auf theologischem Gebiet war er ganz 15 und gar Geistesverwandter von Arminius (s. d. Art.), dessen Ernennung zum Professor zu Leiden er mit aller Macht gefördert hat. Entschiedener Gegner der calvinistischen Prädestinationslehre, zeigte er sich doch auf dogmatischem Gebiet äußerst verträglich. In seiner Predigt dogmatisierte er nicht, sondern wollte er vor allem erbauen. Auf die Lehre legte er weniger den Nachdruck als auf Beförderung von Gottseligkeit und Erneuerung des Lebens. 20 Er nahm keinen anderen Maßstab als die Bibel an und wollte Bekenntnis und Katechismus nicht als bindende Glaubensregeln anerkennen. Sein Streit galt weniger den Dogmen, die seine Gegner hochhielten, viel mehr trat er ein für Freiheit von denken und reden. Daraus folgte denn auch, daß er ein Feind von Lehrzucht war und wahrhaftig erklären konnte: „Niemals ist mein Atem über eine kirchliche Zensur gegangen.“ Kraft seiner liberalen Auffassungen 25 war er mit ganzem Herzen und in seiner ganzen Haltung antikonfessionell. Seine Gegner aber sahen in der Glaubensfreiheit, wie Wtenbogaert und Oldenbarnevelb sie wollten, den Untergang der Kirche und damit zugleich den Untergang der Republik. Wtenbogaert verkannte das Recht der Kirche, ihr Bekenntnis festzustellen und zu handhaben, und tastete in Sachen der Kirchenleitung ihre Selbstständigkeit an. Das konnten seine Gegner nicht 30 dulden. Das eine wie das andere erklärt ihren kräftigen und beharrlichen Widerstand gegen die Grundsätze, die Wtenbogaert vertrat und denen Eingang zu verschaffen er möglich zu machen suchte. Sowohl Konfessionelle wie Antikonfessionelle wollten kirchliche Einheit, suchten sie aber auf verschiedenem Wege, die ersten durch Säuberung der Kirche von allem, was mit der festgestellten Lehre in Streit war, die letzteren durch Ausdehnung der 35 dogmatischen Grenzen. Bei solchem Unterschied mußte der Streit wohl heftig werden und er konnte nur endigen mit dem Untergang von einer der beiden Parteien.

Wiederholt schon hatte Wtenbogaert Gelegenheit gehabt, seine Mäßigung zu zeigen, indem er die Interessen von Männern wahrnahm, die, der Unrechtgläubigkeit beschuldigt, allerlei Unannehmlichkeiten erfuhren. Einen Streit zwischen Arminius, damals (1591) 40 noch Pfarrer zu Amsterdam, und seinen Amtsgenossen daselbst, besonders Plancius, hatte er zu beiderseitiger Zufriedenheit beilegen können (PRE[3] Bd II S. 104). Infolge seiner Bemühungen vor allem wurde Herman Herberts, Pfarrer zu Gouda, der wegen falscher und schädlicher Ansichten suspendiert war, 1593 wieder mit der Kirche versöhnt. Ein Versuch, von ihm im Auftrage der Staaten gemacht, um den der Unrechtgläubigkeit 45 angeklagten Cornelis Wiggerts, Pfarrer zu Hoorn, mit der Kirche zu versöhnen, schlug fehl, aber mit Hilfe von Oldenbarnevelb glückte es ihm, Taco Sybrants, der mit der holländischen Synode einen Streit hatte über die Prädestination, in seinem Amt als Pfarrer zu Medemblik zu belassen. Bei all diesen Thätigkeiten handelte er im Auftrage der Staaten, und seine Gegner sahen darin Versuche von ihm, der Staatsautorität in 50 der Kirche die Obermacht zu verschaffen.

Nach dem Tode von Arminius schlossen sich seine Geistesverwandten, die liberalgesinnteren Pfarrer der reformierten Kirche, enger aneinander, und Wtenbogaert war der gegebene Mann, um als Haupt der Partei aufzutreten, die mit Verwerfung des Namens Arminianer bekannt werden sollte unter dem Namen Remonstranten. Auf 55 Einladung von Oldenbarnevelb kamen am 14. Januar 1610 reichlich 40 Mann, meist Pfarrer, unter Leitung von Wtenbogaert zusammen, wahrscheinlich zu Gouda. Sie beschlossen, sich an die Staaten von Holland mit einer „Remonstrantion“ zu wenden, in der sie die Lehren ihrer Gegner als mit Gottes Wort streitend widerlegten. Sie hielten das Eingreifen der Obrigkeit in die religiösen Streitigkeiten für nötig, damit Friede her- 60

gestellt und einer Spaltung zuvorgekommen würde. Weil allerlei falsche Gerüchte über ihre Lehre und Absichten im Umlauf waren, fügten sie eine kurze Erklärung hinzu über ihren Glauben in der Frage der Prädestination: die bekannten fünf Artikel der Remonstranten (PRE³ Bd XVI S. 636). Der Verfasser dieser Remonstration, eines 5 Meisterstückes von Takt und Klarheit, musterhaft von Form und kräftig von Inhalt, war Wtenbogaert. Ihr entlehnten die Remonstranten ihren Namen; sie war das Banner, unter welchem alle Gegner von Bekenntniszwang und kirchlicher Autorität sich scharten. Gleichzeitig mit der Remonstration erschien Wtenbogaerts Schrift, mit der er, 53 Jahre alt, zum erstenmal als Schriftsteller auftrat und der so zahllose Werke aus 10 seiner gewandten Feder folgen sollten, sein „Tractaet van 't Ampt ende Authoriteyt eener Hoogher Christelicker Overheydt in Kerckelicke Saecken" ('sGravenh. 1610, 3e dr. 1657). In diesem Werke, einer der besten Schriften von Wtenbogaert, setzte er als seine Meinung und die seiner Parteigenossen auseinander, daß die Autorität in allen die Religion betreffenden Sachen der hohen souveränen Obrigkeit, 15 d. h. in casu den Staaten von Holland, zukomme. Das Buch erregte sehr die Aufmerksamkeit: die Liberalen schätzten es sehr hoch, die Rechtgläubigen waren entrüstet. Gegen die „Remonstration" wurde von den Konfessionellen eine Kontraremonstrantion den Staaten von Holland übergeben, und gegen Wtenbogaerts „Tractaet" erschienen verschiedene Schriften, u. a. von Ruardus Acronius und Ant. Walaeus (s. d. Art.). Der 20 „Tractaet" hatte Öl ins Feuer der kirchlichen Zwiste gegossen und diente nur dazu, die Ereignisse von 1618 vorzubereiten. Die Staaten von Holland suchten die Parteien zu versöhnen und meinten, eine Konferenz von Vertretern beider Richtungen könne dazu dienen; aber weder die Konferenz, die im März 1611 im Haag zusammenkam, und an der Wtenbogaert teilnahm (s. „Schriftelicke Conferentie, gehouden in 'sGraven- 25 haghe in den Jare 1611 tusschen sommighe Kercken-dienaren: Aengaende de Godlicke Praedestinatie metten aencleven van dien", 'sGrav. 1612), noch die zwei Jahre später in Delft gehaltene, bei der Wtenbogaert wieder anwesend war (s. Schriftelicke Conferentie gehouden tot Delff etc., Delft 1613, Amst. 1614), hatte auch nur ein Resultat (s. PRE³ XIV, 636). Die stets zunehmende Heftigkeit des 30 Streites brachte die Staaten von Holland dazu, 1614 eine Friedensresolution auszufertigen, durch welche die Behandlung der Streitpunkte auf der Kanzel verboten und Verträgsamkeit empfohlen wurde. Diese Resolution, auf Anbringen von Oldenbarnevelt, unter fortwährendem Zuratezieheu von Wtenbogaert durch Hugo Grotius verfaßt, der vor 14 Jahren einige Monate Hausgenosse des Hofpredigers gewesen war, wurde von 35 diesem in einem dickleibigen Bande verteidigt („Verdedigingh van de Resolutie enz. Eerste Deel. 'sGravenhage 1615. Der zweite Teil ist nie erschienen). Diese merkwürdige Schrift Wtenbogaerts, voll von Polemik und Gelehrtheit, wurde von Oldenbarnevelt im voraus gutgeheißen, mit Zustimmung der Staaten von Holland ausgegeben und Prinz Maurits gewidmet. Die Ausgabe dieses Werkes war, nach dem Schreiber 40 selber, „in den Augen einiger eine unverzeihliche Sünde".

Doch die Zeit, um den Frieden aufrecht zu erhalten, war vorbei. Verträglichkeit konnte wohl von den Staaten empfohlen werden, aber beide Parteien hörten nicht auf diesen Rat. Wtenbogaert hatte seine Gegner zu heftig gegen sich in Harnisch gebracht. Als nach dem Tode von Arminius die Kuratoren der Universität Leiden ihm 1610 das 45 Professorat angeboten hatten, hatte er sich bestimmt geweigert, aber nicht nur Conr. Vorstius (s. d. Art. Bd XX S. 763) empfohlen, sondern auch Prinz Maurits für dessen Ernennung gewonnen, und war persönlich nach Steinfurt gereist, um Vorstius zu bewegen, diese Ernennung anzunehmen. Vorstius kam, aber fand sogleich wegen seiner Heterodoxie heftigen Widerstand bei den Konfessionellen. Diese machten für alles Elend, 50 das die Folge davon war, Wtenbogaert verantwortlich und als der Prinz später erkannte, daß er sich in dieser Sache kompromittiert hatte, nahm er es seinem Hofprediger sehr übel und änderte die Gunst, die er diesem bisher erwiesen hatte, langsamer Hand in Abneigung, die durch allerlei andere Umstände gesteigert wurde. Vorstius' Ernennung hat Wtenbogaert und mit ihm die ganze remonstrantische Partei zu Fall gebracht.

55 Daß Wtenbogaert bisweilen mißmutig zu werden drohte, ist nicht zu verwundern. Die strengen Calvinisten begannen in verschiedenen Städten sich von der Gemeinde abzusondern und eigene Gottesdienste zu halten. Im Haag selbst trat sein Amtsgenosse, der strengkonfessionelle Rosaeus, der ihm gegenüber große Verpflichtungen hatte, öffentlich gegen ihn auf. Wohl wurde Rosaeus auf Geheiß der Staaten zeitweilig seines Amtes entsetzt, 60 aber eine große Anzahl seiner Anhänger wohnte den Gottesdiensten bei, die er darauf im

benachbarten Rijswijk hielt. Viele blieben fortab auch aus Wtenbogaerts Zuhörerschaft weg, wenn er predigte. Allerlei lästernde Gerüchte wurden über ihn verbreitet, ja man beschuldigte ihn, spanisch gesinnt zu sein. Merkend, daß er der Stein des Anstoßes war, versuchte er seines Amtes entlassen zu werden. Er hoffte, daß, wenn er sich nur zurückzöge, der Sturm alsdann ein wenig sich legen würde. Aber Oldenbarneveld hatte den scharfsinnigen kirchlichen Diplomaten für seine Pläne nötig und wollte ihn darum nicht missen; so blieb Wtenbogaert in seinem Amt. Inzwischen ging Prinz Maurits mehr und mehr zu den Kontraremonstranten über und am 16. Juli 1617 kam er zum letztenmal zu Wtenbogaert in die Kirche; verstimmt verließ er das Gebäude. Er erklärte, nicht mehr in die Kirche gehen zu wollen zu solch einem Pfarrer, der gegen die wahre Lehre und gegen die Synode predige. Am nächsten Sonntag ging er mit dem gesamten Hof in die Klosterkirche, wo ein Calvinist predigte. Damit war der Streit entschieden: die Calvinisten hatten gesiegt und der Fall der Remonstranten war sicher.

Am 4. Oktober 1617 beschlossen die Generalstaaten die Abhaltung einer Nationalsynode. Die Remonstranten waren immer gegen solch eine Synode gewesen, während die Calvinisten sie wollten. Oldenbarneveld hatte sich stets mit Hand und Fuß dagegen gewehrt, obwohl selbst Wtenbogaert, der je länger je mehr mißmutig wurde, ihm zuletzt geraten hatte nachzugeben. Die Lage, in der sich der Hofprediger befand, war nicht sehr rosig. Der Haagsche Pöbel behandelte ihn auf schändliche Weise; er kühlte sein Mütchen gegen ihn, indem man allerlei Schmutziges vor seine Wohnung warf und mehr als einmal wurde sein Haus mit Plünderung bedroht. Wtenbogaert sah in dem allem Vorboten von schwerer Verfolgung gegen seine Person. Er schien den Mut verloren zu haben. Gegen Oldenbarnevelds ausdrücklichen Wunsch bat er am 13. März 1618 mündlich und schriftlich den Haagschen Kirchenrat um seine Entlassung als Pfarrer. Alle Versuche, ihn von seinem Entschlusse zurückzubringen, mißglückten. Von dem Augenblick ab sah er sich vielmehr als entlassen an. Er fühlte, daß er bald den Haag verlassen müsse.

Am 29. August 1618, zwei und einen halben Monat vor dem Zusammentritt der Nationalsynode (13. November), welche die Remonstranten verurteilen und aus der Kirche vertreiben sollte, wurden Oldenbarneveld, Hugo Grotius und Hogerbeets morgens gefangen genommen. Am Abend desselben Tages flüchtete Wtenbogaert vermummt nach Rotterdam. Wegen dieser That hat er eigentlich nie Frieden gehabt, weil seine Feinde darin ein Schuldbekenntnis und einen Beweis von Gewissensunruhe sahen. Er dachte selbst daran, zurückzukehren, doch die Furcht für sein Leben und die Sorge um seine Freiheit hielten ihn davon ab. Wäre er im Haag geblieben, dann würde auch er, ebenso wie Grotius, gefangen genommen worden sein; denn es war nicht zu leugnen, daß er sich wiederholt in politische Angelegenheiten gemischt und Oldenbarneveld und seine Partei in ihrem Widerstand bestärkt hatte. Man begann denn auch alsbald ihn aufzuspüren und Mitte September verließ er darum das Vaterland und flüchtete nach Antwerpen. Nachdem er dreimal öffentlich durch Glockenläuten vorgeladen war, wurde er durch Urteilsspruch vom 24. Mai 1619 für ewige Zeiten aus der Republik verbannt und seine Güter wurden konfisziert. Er wurde verurteilt u. a., weil er durch Wort und Schrift neuen Ansichten, im Streit mit der angenommenen reformierten Lehre, Eingang verschafft hatte; weil er in derselben Absicht die Ernennung von unrechtgläubigen Professoren, vor allem von Vorstius, befördert hatte; weil er sich an die Staaten von Holland statt an die Synode zu seiner Verantwortung gewandt hatte; weil er sich außerhalb seines Amtes in Staatssachen eingelassen hatte; und weil er teilgenommen hatte an gesetzwidrigen Zusammenkünften von Kirchlichen und Politikern. Inzwischen hatte die südholländische Provinzialsynode von Delft ihn am 4. November 1618 bereits seines kirchlichen Amtes entsetzt, höchstwahrscheinlich um ihn, den tüchtigsten Remonstranten, auf diese Weise von der bevorstehenden Synode fernzuhalten und seine Geistesverwandten, die dort als Beschuldigte stehen sollten, seine Hilfe und Unterstützung entbehren zu lassen. Wie er selbst über dieses kirchliche Urteil der Absetzung dachte, ersieht man aus einem Brief an einen seiner Freunde: „Es betrübt mich nicht, von ihnen herausgeworfen zu werden. Ich kann wohl ein reformierter Christ sein, gehöre ich auch nicht zu ihrer Gemeinde; wohl mit Christus Gemeinschaft haben, nehme ich auch nicht teil an ihrem Abendmahl; meine Nächsten wohl erbauen, bin ich auch nicht ihr Pfarrer; meinen Unterhalt wohl finden, beziehe ich auch ihr Gehalt nicht; ich kann die Luft wohl einatmen, die Sonne anschauen, den Himmel als Dach haben und Wasser finden, um zu trinken, wohne ich auch nicht in Holland, wo die Freiheit verschwunden ist, die Wahrheit geschändet wird, das Recht mit Füßen getreten, wo man eine Genfer an Stelle einer spanischen Inquisition einführt.

Glaube es mir, seit diesem Urteil bin ich viel ruhiger und mehr in Gott erbaut. Ich habe einen bangen Streit durchkämpfen müssen; aber jetzt ist es gethan. Früher war ich gebunden, nun fühle ich mich frei, kein Sklave bin ich mehr von Menschen oder ihren Gesetzen. Daß sie mich absetzen als Haupt eines so guten Werkes, rechne ich mir zur Ehre." (Rogge, J. Wtenbog. en zijn tijd. II. 507.)

In Antwerpen war Wtenbogaert sicher, aber er saß nicht müßig da. Im Oktober sandte er an Prinz Maurits ein ausführliches Schreiben zu seiner Verteidigung. An die Generalstaaten richtete er seine „Schriftelijcke Verantwoordinghe . . . op de openbaere Klock inluydinghe ende Edicte, den 19. Martii A° 1619 over syn Persoon gedaen" (o. O. 1619). Aber auch seine Brüder, die vor die Dordsche Synode geladen waren, überließ er nicht ihrem Geschick. Er stand mit ihnen in regem Briefwechsel und spornte sie zu Treue und Ausdauer an. Für die Angelegenheiten der ihrer Lehrer beraubten Gemeinden suchte er zu sorgen und auch sie ermunterte er, ihnen treu zu bleiben. Er dachte bereits daran, die Grundlagen für eine neue Kirchengemeinschaft zu legen, und zeigte in all seinem Thun, daß er wieder Mut gefaßt hatte. Von allem, was von remonstrantischer Seite gethan wurde, war er die Seele, unter Beistand von Episcopius und dem früheren Rotterdamer Pfarrer Grevinckhoven. Von ihm ging der Vorschlag aus an die abgesetzten remonstrantischen Pfarrer, die zu Waalwijk waren (PRE³ Bd XVI S. 637), in Antwerpen gemeinsam die Angelegenheiten der Remonstranten zu besprechen. In einer daselbst vom 30. September bis 4. Oktober 1619 gehaltenen Versammlung, die durch ihn vorbereitet und präsidiert und von 38 Personen besucht wurde, wurden die Grundlagen für die neue Kirchengenossenschaft gelegt, die sich die „Remonstrantsch-gereformeerde broederschap" nannte. Wtenbogaerd, der Vater dieser Brüderschaft, übernahm mit Episcopius und Grevinckhoven die Leitung. Doch war er das Haupt der Direktion, und, so lange er lebte, blieb er ihre Seele. Seinem Auge entging nichts; er sorgte für alles; keine Mühe war ihm zu groß. Seine ganze Zeit und Arbeitskraft weihte er den Interessen der Brüderschaft. Wie oft er sich auch später aus Gesundheitsrücksichten oder anderen Ursachen der Leitung der Sachen zu entziehen wünschte, man wollte ihn nie loslassen, man betrachtete ihn einfach als unentbehrlich. Bis an seinen Tod blieb er das Haupt der Remonstranten. So sehr war man überzeugt von seiner Kenntnis, seiner Einsicht, seinem Takt, seiner Überlegenheit in allem, daß man beinah nichts guthieß, was nicht von ihm ausging.

Auch von anderer Seite aus sah man ein, welch ein hervorragender Mann Wtenbogaert war. In Antwerpen empfing er wiederholt Besuch von römischen Priestern und angesehenen Spaniern, die ihn durch allerlei Versprechungen und Anbietungen für ihre Sache zu gewinnen suchten. Das gab Anlaß zu falschen Gerüchten und selbst Maurits glaubte, er halte es heimlich mit den Spaniern. Doch Wtenbogaert hatte diese Begegnungen niemals gesucht und blieb dem Vaterland treu, das ihn verworfen hatte, und erklärte mit aller Bestimmtheit, er könne dem König von Spanien nicht dienen. Indes sah er die Notwendigkeit ein, die südlichen Niederlande gegen Ende des zwölfjährigen Waffenstillstandes verlassen zu müssen. Am besten dachte er eine Zuflucht in Frankreich zu finden, wo Louise de Coligny, die stets auf seiner Seite geblieben war, ihn noch vor ihrem Tode (Oktober 1620) bei einflußreichen französischen Staatsmännern empfohlen hatte. So ließ er sich denn mit Episcopius und Petrus Cupus, einem ebenfalls abgesetzten remonstrantischen Pfarrer, im Oktober 1621 mit des Königs Zustimmung in Rouen nieder. Grevinckhoven gesellte sich nicht lange danach zu ihnen. Von hier aus lenkten sie nun gemeinsam die Interessen der Remonstranten im Vaterland.

Inzwischen war Maurits am 23. April 1625 gestorben und als Statthalter folgte ihm sein Bruder Frederik Hendrik, Wtenbogaerts früherer Schüler, der immer seinen alten Lehrer bleibend geachtet und liebgehabt hatte. Der Zustand versprach für die Remonstranten viel günstiger zu werden unter der Regierung dieses Prinzen, der milderen Geistes war als sein Bruder. Wtenbogaert beschloß, jetzt aus dem Exil zurückzukehren und am 26. September 1626 langte er in Rotterdam an, ohne daß jemand auf sein Kommen vorbereitet war. Obwohl Frederik Hendrik ihn, trotz wiederholten Ersuchens, nicht zu empfangen wünschte und nicht öffentlich für die Remonstranten eintreten wollte, um das Land nicht in Aufruhr zu bringen, hatte Wtenbogaert es doch seinem Schutze zu verdanken, daß man ihn, den Gebannten, nicht belästigte. Die Lage wurde in der That günstiger. Die Remonstranten konnten in ihren Gemeinden selbst eigene Pfarrer anstellen. Die Plakkate gegen sie wurden an den meisten Orten nicht mehr ausgeführt. In einigen Städten konnten sie Kirchen bauen. Wtenbogaert predigte selbst im Dezember 1629

wieder im Haag im Hause eines seiner Freunde, und der Prinz, der ihn vor ein paar Jahren seiner Freundschaft versichert hatte, gab keinen Beweis von Mißfallen darüber. Sogar sein eigenes Haus im Haag, das sein Gegner Rosaeus nach seiner Verbannung bezogen hatte, konnte er wieder ruhig bewohnen. Ruhe hatte er indes nicht. Der Sache der Brüderschaft weihte er sich mit aller Kraft. Er entwarf für sie eine Kirchenordnung, 5 die in vielen Hinsichten vorbildlich war. Auch durch seine Schriften diente er der Sache, die er lieb hatte, bleibend. Wie hoch man ihn aber auch schätzte, er fand hier und da bei vielen Remonstranten Widerstand. In seinem Alter war er nämlich etwas mürrisch und eigensinnig geworden. Auch wurde er konservativer als manchem lieb war. Er fand, daß einige jüngere Brüder allzu liberal waren in ihren Äußerungen, und das bereitete 10 ihm oft große Sorge. Aber das gute Einverständnis blieb doch allezeit gewahrt. Schwere Schläge trafen ihn noch am Ende seines Lebens. Am 23. April 1640 starb seine Gattin und am 4. April 1643 sah er seinen soviel jüngeren Freund und Mitstreiter Episcopius ihm im Tode vorangehn. Nach einem Leben voll Arbeit und Mühe starb er, sanft und stille, am Sonntag den 4. September 1644. Zweimal war er verheiratet, zuerst mit 15 Anna van den Broeck, die im Mai 1605 starb, sodann mit Maria Petitpas, der nicht unvermögenden Witwe von François aux Brebis aus Wesel. Beide Ehen blieben kinderlos.

Obwohl Wtenbogaert erst in späterer Lebenszeit zu schreiben begann, war er einer der fruchtbarsten Schriftsteller seiner Zeit. Ein Verzeichnis seiner Schriften 20 ist zu finden hinter der 2. Auflage seines obengenannten „Leven, Kerckelijcke Bedieninghe u. s. w.“ S. 440—44, und bei Glasius „Godgeleerd Nederland“ III, 465—69, womit man das höchstinteressante Werk von Rogge, Joh. Wtenbog. en zijn tijd (passim) vergleiche. Wir können hier nicht über all diese Schriften sprechen oder sie auch nur nennen. Fast alle waren Streitschriften, ihm, wie er 25 sagt, von der Not abgezwungen. Er selbst nannte sie später „Plunder“, und er-erklärte, daß er seine Zeit nützlicher hätte anwenden können. Viele davon erschienen anonym, aber er gab, wenigstens in späterer Zeit, nichts aus, oder er unterwarf es erst dem Urteil von Episcopius. Er ist oft sehr weitläufig und erkennt selber an, daß er nicht kurz und bündig schreiben könne. Im allgemeinen ist aber sein Stil klar, lebendig 30 und scharf, der Inhalt sachgemäß, der Ton bisweilen humoristisch. Er schrieb bequem und seiner gewandten Feder hatte er es vor allem zu danken, daß schließlich die volle Zornesschale der Kontraremonstranten sich auf sein Haupt ergoß.

Auf ein paar seiner Werke haben wir hier noch eben besonders die Aufmerksamkeit zu lenken um ihres historischen Wertes willen. In den Jahren seiner Verbannung in 35 Frankreich hatte er bereits begonnen, seine Erinnerungen aus früheren Tagen zu einer Autobiographie umzuarbeiten, und nach seiner Rückkehr in die Niederlande hat er daran regelmäßig weitergearbeitet, bis er am 13. Mai 1638 daran ein Ende machte. Dies Werk war ursprünglich nicht für den Druck bestimmt, sondern allein für seine Freunde. Doch lag es bei seinem Tode druckfertig bereit. Rijckewaert gab es aus (siehe oben: Joh. 40 Wtenbog. Leven, Kerckel. Bedien. etc.) mit Vorrede und Schluß. Diese Autobiographie trägt apologetischen Charakter und ist ein sehr interessanter Beitrag zur Kenntnis von Personen und Ereignissen aus Wtenbogaerts Zeit. — Nach Verurteilung der Remonstranten hatte Wtenbogaert anonym herausgegeben seinen Oorspronck ende Voortganck der Nederlantsche Kerckelijcke verschillen tot op het Nationale Synodus 45 van Dordrecht etc. (o. O. 1623, vermehrte Ausgabe, Amst. 1648), ein Werk, das er selbst „nicht übel geschrieben“ fand. Als er dies Werk 1631 wieder las, kam der Plan bei ihm auf, eine ausführliche Kirchengeschichte zu schreiben. Episcopius spornte ihn dazu kräftig an. Es sollte ein Werk werden zur Rechtfertigung der Sache der Remonstranten. Wtenbogaert war dafür der gewiesene Mann. Trotz aller Beschwerden, vor 50 allem im Blick auf sein hohes Alter, und nach langem Zaudern machte er sich an die Arbeit. 1639 wurde ihm wegen seiner schwachen Augen Carolus Rijckewaert, von dem er sehr viel hielt, als Mithelfer beigegeben von der Großen Versammlung der Remonstranten. Bis zu seinem Tode arbeitete der mehr als 80jährige Greis daran, und als er starb, war er bis zum August 1619 fortgeschritten. Zwei Jahre nach seinem Tode erschienen nun 55 ohne Namen des Schreibers und ohne Ort und Name des Druckers „De Kerckelicke Historie, vervatende verscheyden ghedenckwaerdige saken, in de Christenheyt voor-gevallen. Van het Jaer Vierhondert af, tot in het Jaer Sesthien-hondert ende Negenthien. Voornamentlijck in dese Geunieerde Provintien“ (spätere Ausgaben: o. O. 1647; mit dem Namen des Schreibers: Rotterdam J. Naeranus 1647; Rott. 60

B. Wagens 1647; Amst. 1649; diese letzte Ausgabe vermehrt um historische Bemerkungen betreffend die Remonstranten durch Ed. Poppius.). Rijckewaert hatte die Ausgabe besorgt und hier und da interessante Stücke aus Wtenbogaerts Papieren eingefügt. Das Werk ist in breiten Maßstabe angelegt und giebt eine fortlaufende fesselnde Erzählung. Die Vorstellung ist lebendig und das Urteil des Schreibers scheint durchs Alter noch nicht abgestumpft zu sein. Viele Quellen hat er nachgeschlagen, nicht ohne Kritik anzuwenden, und von einer Anzahl Mitteilungen von privaten Personen hat er Gebrauch gemacht. Der Ton ist in der Regel gemäßigt, aber das beseitigt nicht den großen Fehler des Werkes, daß es hat sein wollen und auch in der That ist eine Apologie des Remonstrantismus, also Tendenzwerk. Seine Gegner waren über die Ausgabe heftig erzürnt und Trigland (s. d. Art. Bd XX S. 110), hat in seinen „Kerkelijcke Geschiedenissen" Wtenbogaerts Werk bestritten. Wer objektiv urteilen will über die Sachen, muß sowohl das eine wie das andere Werk gebrauchen, denn beide Schreiber leiden in gleichem Maße an Subjektivismus und gebrauchen die Geschichte, um ihren eigenen Standpunkt zu verteidigen. Bei beiden aber darf der gute Wille angesehen werden und für ihre Schriften ist die Nachwelt ihnen großen Dank schuldig.

Wtenbogaert war einer der bedeutendsten Männer seiner Zeit. Er war nicht in erster Linie ein Gelehrter, obwohl er wissenschaftlich über den meisten Pfarrern stand und in seinen Schriften zeigte, daß er ein Mann von ernstem Studium war. Als Mann von Geschmack schrieb er so, daß seine Werke sich gut lesen ließen, und als Pfarrer zeichnete er sich aus durch praktischen Sinn und besondere Beredsamkeit. Sein Organisationstalent war groß und sein Eifer wie seine Arbeitskraft außergewöhnlich, und dem haben die Remonstranten, zu deren Kirchengemeinschaft er den Grund gelegt hat, viel zu danken. Sein diplomatisches Geschick zeigte sich bei so vielen Gelegenheiten, daß ruhig angenommen werden kann, er würde einen ersten Platz unter den Staatsmännern der Republik eingenommen haben, wenn er sich ungeteilt der Politik hätte widmen können und wollen. Daß er in dem heftigen Parteistreit seiner Tage nicht allzeit den Streit heilig hielt, dann und wann die Zuflucht zu falschen Waffen nahm und bisweilen Mittel gebrauchte, die nicht vollkommen ehrlich waren, ist nicht zu leugnen, aber auch nicht zu verwundern. Seine Gegner thaten dasselbe. Wir können das Ziel, dem er nachjagte, verwerfen und anerkennen, daß bei den Grundsätzen, die er vertrat, und wie er sie vertrat, in der reformierten Kirche der Niederlande für ihn kein Platz sein konnte; wir können selbst zugeben, daß die Mäßigung und Verträglichkeit, die er predigte und wie er sie anwandte, nicht immer einen hohen und festen Charakter bewiesen; der Ehrlichkeit seiner Absichten, der Frömmigkeit seines Herzens, und dem Reichtum seiner Gaben, der ihn zierte, muß volles Recht widerfahren auch von seiten derer, die auf dogmatischem Gebiet seine Geistesverwandten nicht sind und sein kirchenrechtliches Streben für die Kirche höchst gefährlich achten. Es darf nicht gezweifelt werden an der Ehrlichkeit seines Bekenntnisses, das er auf dem Sterbebette wiederholt ablegte, „daß er mit gutem und aufrichtigem Gewissen seinen Dienst erfüllt habe für Gott, und daß er niemals etwas anderes gewollt habe als die Beförderung der göttlichen Wahrheit, die Erfüllung von Frieden und Eintracht unter den Christen, sowie eines aufrichtigen christlichen Lebens in Gottseligkeit, zur Seligkeit von allen".

S. D. **van Veen.**

Wucher bei den Hebräern. — Litteratur: Joh. David Michaelis, Syntagma commentationum, II, S. 1 ff. (de mente ac ratione legis Mosaicae usuram prohibentis), Göttingen 1767; Mosaisches Recht, III, 87 ff. || G. B. Winer, Biblisches Realwörterbuch, Art. „Darlehen". || J. L. Saalschütz, Das Mosaische Recht nebst den vervollständigenden thalmudisch-rabbin. Bestimmungen, 2. Aufl., Berlin 1853, S. 183 f. 277 f. 856 f. || Riehm, Handwörterbuch des Bibl. Altertums, Art. „Schuld- und Pfandwesen. || M. Duschak, Das mosaisch-talmudische Strafrecht, Wien 1869, S. 46—50. || Moses Maimonides, Jad ha-chazaqa, Hilkhoth Malwe welowe. (Deutscher Auszug in „Der Jude. Eine Wochenschrift", VIII, 226—229, Leipzig 1771). || Schulchan 'Arukh, Jore De'a Kap. 159—177 (von Zinsen); Choschen Mischpat, Kap. 39—96 (vom Leihen). || Samuel Sardi (erste Hälfte des 13. Jahrhunderts) Sepher haterumoth Kap. 46. || Isaak Lampronti, Pachad Jizchaq, Band ט־ב bis רחה, Berlin 1885, Art. רבית, Bl. 106b—113a. || J. M. Rabbinowicz, Législation civile du Thalmud. Nouveau commentaire et traduction critique du traité Baba Metzia, Bd III (Paris 1878), S. XXI bis XXXIII. || Joh. Hejcl, Das alttestamentliche Zinsverbot im Lichte der ethnologischen Jurisprudenz sowie des altorientalischen Zinswesens, Freiburg i. B. 1907 (98 S.) [= Biblische Studien, herausgegeben von O. Bardenhewer, Bd XII, Heft 4].

Unter „Wucher" verstehen wir jetzt die Ausnutzung der Notlage eines andren, um von diesem für eine gewährte Leistung (insbesondere Darlehen) eine unverhältnismäßig

höhere Gegenleistung zu erlangen, also etwas moralisch Tadelnswertes. In der Bibelübersetzung Luthers, leider auch in der „revidierten“, steht Wucher für jeden aus einem Darlehen gezogenen Gewinn, also in der allgemeineren Bedeutung, die jetzt das Wort Zins hat und die auch den biblischen Wörtern נֶשֶׁךְ, מַרְבִּית, תַּרְבִּית, *τόκος* eignet. Die hier folgenden Bemerkungen würden also sachlich sehr wohl unter „Zins“ stehn können. (Bei Luther ist „Zins“ so viel wie „Abgabe“, „Tribut“.)

Das so oft Menschenfreundlichkeit predigende pentateuchische Gesetz erklärt die Unterstützung hilfsbedürftiger Volksgenossen für eine Liebespflicht (Dt 15, 7 ff.). Dementsprechend untersagt es dem Israeliten, für Darlehen Zinsen irgend welcher Art anzunehmen, geschweige denn zu fordern (Ex 22, 24; Le 25, 36 f.; Dt 23, 20): sei es נֶשֶׁךְ, Zins für geliehenes Geld, sei es תַּרְבִּית (Einmal מַרְבִּית Le 25, 37) Aufschlag für geliehene Lebensmittel. Daß dies der Unterschied beider Wörter ist, scheint mir nach Le 25, 37 sicher zu sein. Das zum Volke redende, auf juristische Genauigkeit keinen Wert legende Deuteronomium 23, 20 sagt, wie es scheint, נֶשֶׁךְ für beides. (Eine andere Deutung von תרבית in der Mischna Baba Mᵉçiʿa 5, 1.) Von Fremden (Nichtisraeliten, נָכְרִי) Zinsen zu nehmen wird im deuteronomischen Gesetz (23, 21, vgl. 15, 6; 28, 12) ausdrücklich gestattet (nicht „geboten“, לַנָּכְרִי תַשִּׁיךְ). Das ist leicht begreiflich. Erstens nämlich war seitens der Nichtisraeliten schon deswegen keine Gewährung zinsfreier materieller Hilfe zu erwarten, weil diese, wenigstens zumeist, nicht einmal den Genossen des eigenen Volkes gegenüber völlige Uneigennützigkeit forderten. (In Ägypten scheint das Zinsdarlehen erst durch Bokchoris, Herrscher der 24. Dynastie, 718—712 v. Chr., eingeführt worden zu sein, und zwar gleich 30 vom Hundert für Geld, 33⅓ für Getreide. Die in Ägypten Handel treibenden Asiaten aber nahmen schon viel früher Zinsen von den Ägyptern; vgl. Hejcl S. 21. 20. Der Darlehensvertrag der Römer forderte in ältester Zeit nur Zurückgabe des Empfangenen ohne Zinsen, Nonius Marcellus V, 70). Zweitens war die Stellung des Handels im Leben der meisten andren Völker eine wesentlich andere, als sie bei den Israeliten war oder doch sein sollte. Die Phöniker waren von alters her ein handeltreibendes Volk. Bei den alten Babyloniern, schon zwei Jahrtausende v. Chr., war der gewöhnliche Zinssatz für Geld 20 vom Hundert, für Getreide 25 oder 33⅓; ebenso in den neubabylonischen Kontrakten, s. Hejcl S. 33. 35. 46. Sehr hohe Zinsen waren bei den Assyrern üblich, s. Hejcl S. 39—44. Dem alttestamentlichen Gesetze kommt das Borgen in Betracht als Ausdruck der Not, nicht als Mittel des Erwerbes bei Handelsgeschäften.

Der unbedingten Forderung des Gesetzes entsprach die Wirklichkeit nur teilweise. Sehr oft wird das Zinsnehmen verurteilt (Pr 28, 8; Ez 18, 13; 22, 12; Ps 109, 11; vgl. das Lob gesetzentsprechenden Verhaltens, Ez 18, 8. 17; Ps 15, 5; 37, 26). Oft wird auch über die Bedrückung der Armen durch die Reichen geklagt (z. B. Si 13, 22. 23), welche Bedrückung u. a. durch harte, den Schuldner übervorteilende Anwendung (Ez 18, 12; 33, 15; Am 2, 8; Hi 22, 6; 24, 3) des Pfandrechts (Ex 22, 26; Dt 24, 6. 10—13) ausgeübt wurde. Der für Darlehen gegebenen Prozente geschieht nirgends Erwähnung. Denn Neh 5, 11 ist mit Abr. Geiger (Zeitschr. für jüd. Theologie VIII, 227), H. Guthe und andren zu lesen: וּמַשָּׁאת הַכֶּסֶף וְהַדָּגָן וגו׳ „und die Schuld an Geld, Getreide u. s. w.“ vgl. Dt 24, 10. Die Deutung des überlieferten Textes וּמְאַת הַכֶּסֶף וגו׳ „der Hundertste“ von dem monatlichen Zinsbetrage ist in sprachlicher und in sachlicher Hinsicht bedenklich: 12 vom Hundert wäre in jener Zeit ein sehr niedriger Zinssatz gewesen. (In Griechenland war dieser Zinssatz, sowie die monatliche Berechnung [nicht Zahlung] sehr verbreitet; er galt im ganzen römischen Reiche vom Jahre 704 der Stadt bis zum Ende des weströmischen Reiches. Justinian bestimmte für Gelddarlehen 6 v. H., für Getreidedarlehen 12 v. H.) Von einer Strafe für das Zinsnehmen ist weder in der Bibel noch im Talmud die Rede.

Auch im Talmud gilt Zinsenzahlung zwischen Israeliten als verboten. Ausnahme Baba Mᵉçiʿa 75a: „Rab Jehuda hat im Namen Samuels gesagt, den Weisen sei es erlaubt um Zinsen voneinander zu borgen. Was ist die Ursache? Sie wissen gar wohl, daß Zinsen verboten sind, und es ist ein Geschenk, das sie einander geben. Samuel sagte zu Abuha bar Ihi: ‚Leihe mir 100 Pfefferkörner für 120‘, und es war recht. — Rab Jehuda hat im Namen Rabs gesagt, es sei dem Menschen erlaubt, seinen Kindern und Hausgenossen gegen Zinsen zu leihen, um sie den Druck des Zinszahlens fühlen zu lassen. Das ist aber nicht richtig; denn sie werden sich daran (an Zinsen, solche zu geben und auch zu nehmen) gewöhnen“. Samuels Ansicht ist kodifiziert worden, s. Maimonides, Hilkhoth Malwe welowe 4, 9; Schulchan ʿArukh, Jore Deʿa 160, 17; Sepher Miçwoth Gadol von Mose aus Coucy, Verbote Nr. 193. Die Ansicht seines Zeitgenossen Rab

(beide blühten in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts n. Chr.; Samuel in Nehardeʿa, Rab in Pum-Beditha) hat schon im Talmud selbst Widerspruch gefunden; der dies beweisende Schlußsatz der eben angeführten Talmudstelle fehlt bei Eisenmenger, Entdecktes Judenthum, I, 348; II, 602, der ihn wohl nicht verstanden hat.

5 Was die Zinszahlung zwischen Israeliten und Nichtisraeliten betrifft, so erscheint sie in der Mischna, Baba Mᵉçiʿa 5, 6, schlechtweg als erlaubt. In der folgenden talmudischen Diskussion (B. M. 70^b. 71^a) wird dieser allgemeine Satz stark eingeschränkt (תשיך Dt 23 wird als „Zins geben" gedeutet; vgl. auch Rabbinowicz S. XXVIII—XXXIII); wesentlich ebenso hernach im Schulchan ʿArukh, Jore Deʿa; und auch aus Traktat Mak-
10 koth 24^a ersehen wir, daß es als das Ideale galt, von Nichtisraeliten keinen Zins zu nehmen. Daselbst wird nämlich zu Psalm 15, 1. 5 „HErr, wer darf weilen in Deinem Zelte? ... Der, welcher sein Geld nicht auf Zinsen ausgiebt" bemerkt: „אפילו בריבית גוי, wer auch von einem Nichtjuden nicht Zins nimmt". — Die Ansichten der späteren Juden waren verschieden, je nachdem am Buchstaben haftende Rechtsanschauung, rein ethische
15 Beurteilung, apologetische Tendenz oder andres vorwiegenden Einfluß ausübte, vgl. Eisenmenger II, 600 ff. Hier sei nur erwähnt, daß Maimonides im „Buch der Gebote" לנכרי תשיך als 198. der befehlenden Gebote bezeichnet und daß dieselben Worte in der Zahl der 613 pentateuchischen Verordnungen die 573. Stelle einnehmen (s. z. B. die Mantuaner Bibelausgabe), während andre sagen, man könne nach eignem Ermessen ver-
20 fahren, oder gar, es sei empfehlenswert, daß man von niemandem Zins nehme.

Die Veränderungen, welche ihm Urteil über die Gesetzesbestimmung stattgefunden haben, sind klar ausgesprochen auch in der Formulierung des Schulchan ʿArukh, Jore Deʿa 159, 1: „Die Tora erlaubt, dem Nichtjuden gegen Zins zu leihen. Die Weisen [d. i. die zur Anerkennung gelangte Ansicht des Talmuds] aber haben es verboten, außer
25 soweit es zur Erhaltung des Lebens notwendig ist, oder für einen Gelehrten [weil dieser durch seine Gesetzeskenntnis gegen nichtisraelitischen Einfluß geschützt ist] oder soweit es sich nur um rabbinisch verbotene Vorteile handelt. Jetzt aber ist es erlaubt". Das biblische Gesetz hat Zinszahlung zwischen Israeliten verboten, רִבִּית דְּאוֹרַיְתָא; die „Weisen" haben auch untersagt, daß man andre Vorteile für Darleihen von Geld oder Waren
30 sich ausbedinge oder annehme. Über רִבִּית דְּרַבָּנָן s. Pachad Jiçchaq, Blatt 107^b. 108^a und die gleich anzuführenden Worte L. Sterns.

Noch gegenwärtig gilt dem frommen Juden Zinszahlung zwischen Genossen seines Glaubens für unbedingt, also z. B. auch wenn der Schuldner reich, verboten. „Auch durch die kleinste Vergütung für ein Darlehen, selbst wenn sie als Geschenk bezeichnet
35 wird, ja sogar durch eine nicht in Geld bestehende Gegenleistung, werden diese Zinsverbote übertreten. Selbst der Fruchtgenuß eines nutzbringenden Pfandes ist nur unter gewissen Bedingungen gestattet, über welche man sich vorkommendenfalls von einem Torakundigen belehren lassen muß. Der Schuldner soll den Gläubiger nicht freundlicher grüßen, als er vor dem Darlehen gethan hat, soll sich bei der Heimzahlung nicht bedanken u. s. f."
40 (Ludw. Stern עיקרי התורה oder die Vorschriften der Thora, welche Israel in der Zerstreuung zu beobachten hat, Frankfurt a. Main 1882, S. 210; wörtlich ebenso in der 4. Auflage 1904, S. 215). Da bei der Ausbildung, zu der Handel und Verkehr in der Gegenwart gelangt sind, völlige Aufrechterhaltung des Verbots nicht möglich, hat man allerhand Auskunfsmittel ersonnen, um doch dem Buchstaben des Gesetzes treu bleiben
45 zu können, so besonders die „Geschäftsurkunde" (שְׁטַר עִסְקָא), durch welche eine Geschäftsbeteiligung hergestellt oder doch als angenommen bezeichnet wird. Ein Beispiel für den Wortlaut solcher Urkunden giebt B. H. Auerbach, תורת אמת, Lehrbuch der israelitischen Religion, 2. Aufl., Gießen 1853, S. 108: „Ich bescheinige, von N. N. die Summe von ... zu gemeinschaftlichen Geschäftsunternehmungen erhalten zu haben, und verpflichte
50 mich, demselben die Hälfte des Verdienstes [oder statt dessen 5 % von der erwähnten Summe] jährlich abzugeben. Für meine Bemühung erhalte ich jährlich [illegible] % des Kapitals [es darf auch noch weniger sein]. Die Vorgabe, daß Schaden am Kapital entstanden sei, soll nur durch feierlichen Eid geltend gemacht werden. Auch bin ich verpflichtet, nach Verlauf ... das Kapital abzutragen". Stern a. a. O. 210 f. (S. 215) bemerkt: „Wir
55 sind daher verpflichtet, bei derartigen Unternehmungen oder beim Ankauf von Schulden sowie überhaupt bei allen Geschäften, bei welchen wir durch Vorausbezahlung einen Nutzen ziehen, uns von einem Torakundigen belehren zu lassen, um von einer Übertretung des Zinsverbots fern zu bleiben".

Von Nichtisraeliten darf der Jude „nur einen mäßigen Zins" nehmen, „wie er ent-
60 weder durch die Landesgesetze festgestellt oder, wo solche nicht bestehen, nach Landes- und

Zeitgebrauch allgemein üblich ist. Wucherzinsen aber, d. h. Zinsen, deren Höhe es dem Schuldner unmöglich macht, aus dem geliehenen Gelde so viel Nutzen zu ziehen, daß er für die Zeit und Kraft, welche er mit dessen Umtrieb verwendet, hinlänglich belohnt ist, sind nicht nur wie Diebstahl, Raub und Betrug verboten, sondern außerdem auch darum sehr sündhaft, weil sie leicht die Gesamtheit Israels und die Tora selbst der Verachtung preisgeben", Stern S. 211 (S. 215 f.).

Solche Vorschriften haben nicht gehindert, daß über jüdischen Wucher schon seit vielen Jahrhunderten bittere Klagen ausgesprochen worden sind und noch ausgesprochen werden, vgl. z. B. Eisenmenger II, 611—613; Joh. Schudt, Jüdische Merckwürdigkeiten, Buch VI, Kap. 12 (Teil II, S. 168 ff. und Teil IV, 2. Kontinuation S. 52 ff.). Gar manche dieser Klagen sind geradezu unwahr; im übrigen glaube ich als meine Ueberzeugung aussprechen zu können, daß wirklich orthodoxe Juden an dieser schweren Sünde verhältnismäßig wenig beteiligt sind. **Herm L. Strack.**

Wucher, kirchl. Gesetze darüber. — Litteratur: Ferraris, Bibliotheca canon., den ganzen Artikel; J. H. Böhmer, Jus eccles. Prot. lib. V, tit. XIX (in § II daselbst ist die ältere reiche Litteratur angeführt); Marezoll, De usuraria pravitate quaestiones, Lips. 1837; M. Neumann, De vicissitudinibus, quas canonici juris placita de usuraria pravitate in Germania inde a saec. XIII. usque ad medium saec. XVII. subierunt, Berolin. 1860; ders., Geschichte des Wuchers in Deutschland, 1865; W. Endemann, Die nationalökonomischen Grundsätze der kanonistischen Lehre, Jena 1863; ders., Studien in der romanisch-kanonistischen Wirtschafts- und Rechtslehre, Berlin 1879. 1883; F. X. Funk, Gesch. des kirchl. Zinsverbotes, Tübingen 1877; Goldschmidt, Universalgeschichte des Handelsrechts I (Stuttgart 1891), bes. S. 137 ff.; Hay, De mutuo et usura. Disput. theologica, Angers 1902; F. Schneider, Das kirchl. Zinsverbot u. die kuriale Praxis im 13. Jahrh. (Festgabe für Heinrich Finke), Münster 1904; Schaub, Der Kampf gegen den Zinswucher, ungerechten Preis und unlauteren Handel im Mittelalter. Von Karl. d. Gr. bis Papst Alexander III. Eine moral-historische Untersuchung, Freiburg 1905; Lessel, Die Entwickelungsgeschichte der kanonistisch-scholastischen Wucherlehre im 13. Jahrh., Luxemburg 1905; Hezel, Das alttestamentliche Zinsverbot im Lichte der ethnolog. Jurisprudenz, sowie des altchristl. Zinswesens, Freiburg 1907 (Bardenhewer, Bibl. Studien XII, Heft 4).

Wucher heißt ursprünglich so viel als Frucht, Wachstum, Vermehrung, und bezeichnet jeden Vorteil oder Gewinn, den jemand erzielt. Unter diesen Begriff fallen daher auch die Nutzungen, welche von ausgeliehenem Gelde gezogen werden, die Früchte der Kapitalien, die Zinsen, der Zinswucher. Es entspricht der Ausdruck ganz dem griechischen *τόκος* (von *τέκω*, gebären), das Geborene und der Zins. —

Im Altertum wurden Zinsen monatlich gezahlt und erreichten eine große Höhe, so daß ihre Entrichtung dem Armen, der zunächst ein Darlehen anzunehmen genötigt wurde, höchst drückend war.

Das NT enthält kein förmliches Verbot des Zinsennehmens, doch wird als ein Zeichen der Nächstenliebe das unentgeltliche Darleihen empfohlen. „Wenn ihr leihet, von denen ihr hoffet zu nehmen (*ἐὰν δανείζητε παρ' ὧν ἐλπίζετε ἀπολαβεῖν*), was Danks habt ihr davon? . . . Leihet, daß ihr nichts dafür hoffet (*δανείζετε μηδὲν ἀπελπίζοντες*), so wird euer Lohn groß sein" (Ev. Lc 6, 34. 35). In der Parabel von den anvertrauten Zentnern und Pfunden (Mt 25, 14 f.; Lc 19, 12 f.) wird dem Knechte ein Vorwurf daraus gemacht, daß er nicht für Vermehrung des ihm überlassenen Gutes gesorgt hat. Obgleich hier offenbar das Verzinsen gebilligt wird, ohne natürlich damit der vorhin erwähnten Pflicht im geringsten Abbruch zu thun, ist doch schon frühzeitig in der Kirche das Nehmen von Zinsen aufs bestimmteste verworfen, wie von Tertullian (adv. Marcion. lib. IV. c. 17), Cyprian (lib. de lapsis), Ambrosius (de bono mortis c. 12 in c. 10. Cau. XIV. qu. IV. lib. de Tobia c. 14 in c. 3. Cau. XIV. qu. III; sermo LXXXI. in c. 8. dist. XLVII) und den Vätern des Orients, Basilius d. Gr., Gregor von Nyssa, Chrysostomus u. a. (m. s. d. Stellen bei Suicer im thesaurus s. v. *τόκος*). Nur vom Feinde, den man auch im Kriege töten könne, dürften Zinsen genommen werden (lib. de Tobia c. 15 in c. 12. Cau. XIV. qu. IV). Ganz allgemein wird jedem Christen ohne Unterschied dies untersagt im Konzil von Eliberis (von 310) in c. 20 (Bruns, Canones Apostol. etc. Pars II, p. 5): Si quis clericorum detectus fuerit usuras accipere, placuit eum degradari et abstinere. Si quis etiam laicus accepisse probatur usuras, et promiserit correptus jam se cessaturum nec ulterius exacturum, placuit ei veniam tribui: si vero in ea iniquitate duraverit, ab ecclesia esse projiciendum. (Gratian wiederholt von diesem

Kanon nur den ersten Satz in c. 5 dist. XLVII). Da nach bürgerlichen Gesetzen der Zinsgenuß gestattet war, beschränkte sich aber die kirchliche Gesetzgebung ordentlicherweise nur darauf, dem Klerus denselben bei Strafe der Entlassung zu untersagen. So das Konzil zu Arles von 314, c. 12 (c. 2. Cau. XIV. qu. IV), zu Nicäa von 325, c. 17 (c. 2 dist. XLVII. c. 8. Cau. XIV. qu. IV). Da im Jahre 325 Konstantin aufs neue bestimmte, es dürfe von Früchten ein Zins bis zur Hälfte des geliehenen Maßes, von Kapitalien die centesima (d. i. ein Prozent für den Monat, also jährlich 12 Prozent) genommen werden (c. 1 Cod. Theod. de usuris IV, 33), bezog sich dies kirchliche Verbot nach wie vor nur auf die Geistlichkeit (Concil. Laodicaen. [von 372], c. 5 in c. 9 dist. XLVI, Carthag. III, von 397, c. 16 in c. 6. Cau. XIV. qu. IV, verb. c. 44. Apostol. in c. 1. dist. XLVII). Dies hinderte indessen nicht die Lehrer der Kirche, allen Christen die Pflicht aufzuerlegen, ohne Zinsen zu leihen. So Augustin (contra Faustum XIX, 25 in c. 2. Cau. XIV. qu. I, in Psalm. 36. in c. I. Cau. XIV. qu. III, ad Macedonium ep. LIV in c. 11 Cau. XIV. qu. IV), Hieronymus (super Ezechielem lib. VI. ad c. 18 in c. 2. Cau. XIV. qu. III). Ihrem Vorgange folgte Papst Leo I. in einem Briefe vom Jahre 447 an die Bischöfe von Campanien, Picenum, Tuscien und allen Provinzen Italiens (in c. 7. Cau. XIV. qu. IV), worin es heißt: Nec hoc quoque praetereundum esse duximus, quosdam lucri turpis cupiditate captos usurariam exercere pecuniam, et foenore velle ditescere. Quod nos, non dicam, in eos, qui sunt in clericali officio constituti, sed et in laicos cadere, qui Christianos se dici cupiunt, condolemus. Quod vindicari acrius in eos, qui fuerint confutati, decernimus, ut omnis peccandi opportunitas adimatur"; doch wurden die Verbote von seiten der Synoden auch ferner nur gegen den Klerus gerichtet, wie in dem Concilium Arelatense II. von 443 can. 14 (Bruns a. a. O. II, 132), Tarraconense von 516 can. 2. 3 (in cap. 3 und 5. Cau. XIV. qu. IV) und in Spanien überhaupt (dies erhellt aus der Sammlung des Martin von Braga [gest. um 580], c. 62 in c. 4. Cau. XIV. qu. IV, worin c. 17 Conc. Nicaen. wiederholt ist). Die griechische Kirche hielt aber wegen ihrer Rücksicht auf die weltliche Gesetzgebung, welche auch ferner, jedoch mit einer gewissen Moderation das Zinsennehmen erlaubte, selbst an der allgemeinen Untersagung bei Geistlichen nicht fest, sondern verbot nur das Zinsversprechen bei Darlehen, gestattete dagegen die Forderung von Zinsen für übermäßige Verzögerung bei der Rückzahlung ausgeliehener Kapitalien. In diesem Sinne erklärte sich Photius im Nomocanon tit. IX, c. 28 mit Bezugnahme auf Justinians Novelle CXXXI, cap. 12, nach welcher bei Legaten für fromme Zwecke der Kirche Verzugszinsen zugestanden waren, und die späteren Kommentatoren traten dieser Auffassung bei, wie Balsamon zu der angeführten Stelle des Photius: „*Εὐχαρίστησον οὖν τῷ πατριάρχῃ Φωτίῳ καλῶς ἑρμηνεύσαντι ἀπαντεῖν ὡς διαφέρον τόκους, τοὺς ἐπισκόπους καὶ τοὺς κληρικούς*".

Im fränkischen Reiche blieb es zunächst bei dem Verbote gegen die Kleriker, doch erfolgte bald die Ausdehnung auf Laien. Die Admonitio generalis vom J. 789, c. 5 (Mon. Germ. Capit. Reg. Franc. I, 54) bestimmt für alle, Kleriker wie Laien: In eodem concilio (Nicaeno) seu in decretis Leonis necnon et in canonibus quae dicuntur apostolorum, sicut et in lege ipse Dominus praecepit, omnino omnibus interdictum est ad usuram aliquid dare. Wie hier, wird vornehmlich unter Festhaltung des kanonischen Begriffs (vgl. Capit. Caroli M. ad Niomagam a. 806, c. 11. Mon. Germ. Capit. Reg. Franc. I, 132) das Dekret Leos (s. oben) öfter wiederholt (s. z. B. Concil. Aquisgran. von 816, lib. I, c. 62, Mon. Germ. Concilia II, 1, S. 365 bei Hartzheim, Concilia German. Tom. I, fol. 474), auch auf die Aussprüche der hl. Schrift und der Kirchenväter zurückgegangen (m. s. Episcoporum ad Hludovicum imperatorem relatio vom August 829. De his quae populo adnuntianda sunt c. 20 in Mon. Germ. Cap. Reg. Franc. II, 43), und demgemäß dem Klerus zur Pflicht gemacht, das Volk vom Zinsennehmen abzuhalten. So heißt es in der Kapitulariensammlung des Ansegis lib. II, c. 38: „Et a turpibus lucris et usuris non solum ipsi (sacerdotes) abstineant, verum etiam plebes sibi subditas abstinere instituant", worauf dann die späteren Synoden und die Sammler der Kirchengesetze immer wieder zurückkommen, wie Benedict Levita (Capitularia lib. V, cap. 38 u. a.), Abyto capitula c. 17 (Hartzheim a. a. O. II, 19), Regino u. a., insbesondere aber Gratian, aus dessen Dekret die oben mitgeteilten Stellen meistens entlehnt sind, zugleich mit Androhung harter Strafen für die Übertreter (vgl. Ludovici II. Imp. conventus Ticinensis a. 850, c. 19, Constitutiones a. 856, c. 4 in Mon. Germ. Cap. Reg. Franc.

II, 122. 63. Daran schließen sich auch sowohl die Dekretalen der späteren Päpste (vgl. Tit. X. V, 19 liber sextus V, 5. Clementin. V. 5 de usuris), als die Festsetzungen der Synoden (m. s. z. B. die Übersicht derselben für Deutschland bei Hartzheim a. a. O. im Index Tom. XI, fol. 333).

Der leitende Gedanke ist hier überall, daß sowohl im A wie im NT das Nehmen 5 von Zinsen überhaupt verboten sei, als usuraria pravitas. So deklariert Alexander III. auf dem Laterankonzil von 1179 in c. 25: „— crimen usurarum . . . qualiter utriusque testamenti pagina condemnatur —“ (c. 3. X. de usuris), und in einem Erlasse an den Erzbischof von Salerno (l. c. 4. eod.): „— quum usurarum crimen utriusque testamenti pagina detestetur —“. Deshalb könne niemandem ein 10 Dispens zum Zinsennehmen gegeben werden („super hoc dispensationem aliquam posse fieri non videmus —“). Schon vorher hatte er auf dem Konzil von Tours 1163 im can. 2 (c. 1 X. h. t.) festgesetzt, daß, wie Geistlichen überhaupt der Wucher verboten sei, insbesondere von ihnen auch kein antichretischer Pfandvertrag eingegangen werden dürfe. Die von der verpfändeten Sache gezogenen Früchte müßten von dem ge- 15 liehenen Kapital selbst in Abzug gebracht werden, das Pfandobjekt selbst aber sei dem Eigentümer zurückzugeben, außer wenn dasselbe ein beneficium ecclesiae wäre und aus der Hand eines Laien, also der Kirche wieder erworben werden könnte (man vgl. dazu auch cap. 1. X. de feudis III, 20). Überhaupt wurde angeordnet, daß gezogene Zinsen den Schuldnern oder ihren Erben ersetzt oder, wenn dergleichen Berechtigte nicht vor- 20 handen seien, den Armen überwiesen würden (c. 5. X. h. t.), und zwar sowohl vom Gläubiger selbst, als von seinen Erben (c. 9. X. h. t.). Der von einem Schuldner geleistete Eid, Zinsen nicht zurückfordern zu wollen, hebe die Pflicht der Rückgabe nicht auf (c. 13. X. h. t.), eben so wenig wie die freiwillige, nicht stipulierte Leistung (c. 10. X. h. t.). Die gegen Zinsempfänger gedrohten Kirchenstrafen sind bei Geistlichen Suspen- 25 sion, bei Laien die Exkommunikation (c. 2—5. X. h. t.) mit deren Folgen, insbesondere Versagung des kirchlichen Begräbnisses, Ausschluß vom richterlichen Gehör (c. 14. 17. X. h. t.). Das Verfahren gegen Wucherer ist nicht nur auf Grund einer Anklage, sondern auch von Amtswegen einzuleiten (c. 15. X. h. t. Innocenz III. 1207). Auch gegen Juden, welche Zinsen von Christen genommen, sei mit allen Mitteln zu verfahren (c. 12. 30 18. X. h. t.). Die bisherigen Bestimmungen erweiterte Gregor X. auf dem Konzil zu Lyon vom Jahre 1274 c. 26. 27 (in c. 1 u. 2 de usuris in VI°). Er verbot moralischen Personen, wie Individuen, auswärtigen Wucherern den Aufenthalt bei sich zu gestatten oder ihnen wohl gar eine Wohnung zu vermieten; dergleichen Wucherer sollten binnen drei Monaten aus dem Lande getrieben werden bei Strafe der Suspension für 35 Prälaten, der Exkommunikation für andere Personen, des Interdikts für Kollegia und Korporationen, und im Falle des Widerstandes überhaupt des Interdikts über das betreffende Land. Offenkundige Wucherer sollten, außer den schon früher bestimmten Strafen, auch nicht Testamentszeugen sein (nullus manifestorum usurariorum testamentis intersit . . . nisi de usuris satisfecerint —) und ihre Testamente nicht giltig sein 40 (non valeant, sed sint irrita ipso jure). Dazu fügte Clemens V. auf dem Konzil zu Vienne 1311, daß die Statuten der Städte, welche, die Zulässigkeit des Zinsennehmens voraussetzend, Bestimmungen darüber enthielten, nichtig sein und diejenigen Obrigkeiten, welche dergleichen abfassen oder nach denselben urteilen würden, dem Bann verfallen sollten. Um den Beweis gegen Wucherer zu führen, sollten dieselben gehalten sein, ihre 45 Rechnungsbücher vorzulegen. Zuletzt erklärte dann der Papst: „Sane, si quis in illum errorem inciderit, ut pertinaciter affirmare praesumat, exercere usuras non esse peccatum: decernimus, eum velut haereticum puniendum, locorum nihilominus ordinariis et haereticae pravitatis inquisitoribus distinctius injungentes, ut contra eos, quos de errore hujusmodi diffamatos invenerint aut suspectos 50 tamquam contra diffamatos vel suspectos de haeresi procedere non omittant“ (c. un. Clem. de usuris).

Mit dieser Bestimmung ist prinzipiell die kanonische Auffassung abgeschlossen und gewissermaßen dogmatisch sanktioniert. Ihr zur Stütze dient neben der mittelalterlichen Lehre von der Unfruchtbarkeit des Geldes, einer wirtschaftlichen Anschauung, welche das 55 Geld nur als Tauschmittel oder Wertmesser behandelte, die Deutung, welche die Scholastiker den oben mitgeteilten Stellen der hl. Schrift gegeben haben. So erklärt sich Alexander von Hales (Pars III. quaest. 86, art. 2) über das AT: „Nunquam fuit Judaeis licitum foenerari alieno, sed permissum fuit illis, sicut dare libellum repudii, propter duritiam cordis sui. Peccabant tamen mortaliter foenerando 60

alieno; sed permittebatur eis duplici de causa, scilicet ne facerent pejus, id est ne foenerarentur fratribus suis, et quia duri erant et trahendi paulatim ad perfectionem". In ähnlicher Weise äußert sich Thomas von Aquino (II. 2. quaest. 87, art. 1 ad 2. quaest. 105, art. 3 ad 3), und ihm folgen andere mit dieser Entschuldigung: Id permissum fuisse seu toleratum, sicut apud Christianos in quibusdam locis permittuntur meretrices, quia non puniuntur qui cum eis scortantur etc. (vgl. Ferraris, Bibliotheca canonica s. v. usura nr. 9. 10). Der Einwand, der aus der Bezugnahme auf Mt 25 und Lc 10 entlehnt wird, findet auch von diesem Standpunkte aus eine Entgegnung: Respondetur, quod ibi per usuram intelligitur lucrum licitum ex negotiatione. Dare enim ad usuram, non est dare mutuum, ex quo solo vetita usura oritur; sed est dare mercatoribus ad negotiandum, utpote ad contractum societatis a banco etc. (Ferraris l. c. nr. 11). Indessen ist dies doch eine willkürliche Beschränkung und wird von den strengeren Vätern nicht einmal gebilligt, da diese noch weiter gehen und selbst den Handel als den Christen nicht gestattet bezeichnen. In einem dem Joh. Chrysostomus beigelegten Werke eines Unbekannten über Matthäus, aus welchem eine Stelle als Palea in Gatians Dekret übergegangen ist (c. 11 dist. LXXXVIII), heißt es: Ejiciens Dominus vendentes et ementes de templo, significavit, quia homo mercator vix aut nunquam potest Deo placere. Et ideo nullus Christianus debet esse mercator, aut, si voluerit esse, projiciatur de ecclesia Dei etc. Das Darlehen mit direktem Zinsversprechen ist jederzeit vom Standpunkte des kanonischen Rechts verworfen worden. Benedikt XIV. hat dies in dem Breve „vix pervenit" vom 1. November 1745, in Übereinstimmung mit dem früheren Recht, einfach wiederholt (vgl. den Abdruck desselben bei Ferraris a. a. O. Nr. 112), und die römische Kurie hält noch gegenwärtig hieran fest (man s. deshalb besonders neben vielen anderen Devoti institutiones canonicae lib. IV, tit. XVI).

Der hohe Zinsfuß während des Mittelalters machte den Armen, welche ein Darlehen brauchten, das Leben höchst drückend und die kanonischen Bestimmungen gegen das Zinsennehmen überhaupt waren dem Volke daher höchst angenehm. Die herrschende Ansicht des 13. Jahrhunderts schildert Freidank also:

Fünf wucher die sint reine
unt lützel mê deheine,
deist wische honec holtz unde gras:
obz in reiner Spise was.
swen got der fünfer günde,
diu wachsent âne sünde.
und âne grôze arbeit:
dahein erde reiner Spise treit.

— —

Niemand sol des haben muot,
daz wucher, roup, verstolen guot
gote si genaeme — —
Manec guot ist so verfluochet,
daz sin got nicht geruochet,
dazz im ze dienste werde
im himmele noch uf erde.

(Freidank, herausgeg. von Grimm, 27, 48, 57 u. a.)

Auch im 14. und 15. Jahrhundert blieb das direkte Zinsversprechen verpönt. Es erhellt das z. B. aus der Glosse zum Sachsenspiegel Buch I, Art. 54, wo es heißt: „Ich sag auch dis, wer freuelich helt, das wucher nicht sünde were, den sol man rechen für einen Ketzer, ut extra de usur. c. 1 in Clementinis. Nu soltu mercken was wucher sei. Wucher ist ob ein man mehr einnimpt oder auffhebt, denn er ausleihet und das ers bedinget, ut 14. qu. 3. c. 1. Wer also mehr auffhebt, denn er verborget, das ist wucher, on in 10 sachen". — Hierauf folgen zehn Fälle, in welchen der Begriff des Wuchers nicht angenommen wird, jedoch nicht in vollster Übereinstimmung mit dem kanonischen Rechte, obgleich dasselbe zur Unterstützung mit angeführt wird. Während nach diesem ein Wucher nicht vorausgesetzt wird, wenn das Objekt ein kirchliches Benefizium oder Lehn ist, das sich eigentlich nicht in Laienhand befinden soll (c. 1. 8. X. h. t.); sodann nicht beim Kauf einer Rente oder eines Zinses, der sich von zinsbaren Darlehen wesentlich dadurch unterschied, daß der Käufer (der Gläubiger) nicht das Kapital kündigen konnte

und der Zinsfuß selbst ein mäßiger war (vgl. cap. 1. 2. Extrav. comm. de emtione et venditione III, 5. Benedict. XIV. de synodo dioecesana lib. X, cap. V, § IV. Man s. Eichhorn, Deutsche Staats- und Rechtsgeschichte, Bd III, § 377, Note a. Bd III, § 450); desgleichen nicht bei Verzugszinsen, insofern es sich hier eigentlich um Ersatz das Interesse handelte (vgl. c. 9 X. de arbitrio I, 43. Glosse zum c. 8 X. de usuris); endlich auch nicht bei den mäßigen Zinsen an Leihhäuser (montes pietatis) zu Gunsten der Armen (Concil. Lateran. a. 1517, sess. X. Concil. Trid. sess. XXII. c. 8. de reform.; — wurde dem praktischen Bedürfnisse durch weitere Ausnahmen entsprochen und das kanonische Recht umgangen oder durch mannigfache Distinktionen modifiziert (man s. Devoti a. a. O.). Demgemäß wurde auch selbst von seiten der Päpste, obschon sie sich prinzipiell dagegen erklärt hatten (siehe die oben cit. c. 15. 18. X. h. t.), den Juden der Wucher erlaubt (vgl. Friedberg, De finium inter ecclesiam et civitatem regundorum judicio, Lips. 1861, p. 99. 100). Andererseits wurde der Begriff des Wuchers auf alle Handelsgeschäfte ausgedehnt, bei denen irgend ein Vorteil erstrebt wurde, insbesondere auf das Wechselgeschäft (vgl. die Nachweisungen von Muther in dem Jahrbuch des gemeinen deutschen Rechts von Bekker, Muther und Stobbe, Bd VI, Leipzig 1864, Heft II u. III, S. 181; Goldschmidt, Universalgesch. des Handelsrechts I, 406.

Mit dem kanonischen Wucherverbot im allgemeinen blieb aber die spätere bürgerliche Gesetzgebung im wesentlichen im Einklange. Die deutsche Reichsgesetzgebung hielt daran fest, daher im Jahre 1442 Kaiser Friedrich III. eine ausdrückliche Vorschrift darüber gab (vgl. Pertz, Mon. Germ. IV, 377). Der kanonisch gebilligte Rentenkauf blieb hiernach auch allein gestattet nach der Reichspolizeiodnung vom Jahr 1530, Tit. 26, § 8; von 1548, Tit. 17, § 8; von 1577, Tit. 17, § 9: „Nachdem die Wiederkaufsgülten allenthalben in Landen gemein seynd, so sollen mit hundert Gülden Hauptgelds nicht mehr denn fünf Gülden jährlicher Gülten, wie gebräuchlich, gekauft, gegeben und genommen werden". Durch den Reichsdeputationsabschied zu Speier von 1600, § 139, wurde dieses Prinzip auch auf Verzugszinsen für anwendbar erklärt. Darlehen mit Zinsen wurden nur Juden gestattet durch die Reichspolizeiordnung vom Jahre 1577, Tit. 20, § 6. Diesen Anschauungen liegt bereits die Auffassung zum Grunde, welche am Anfange des 16. Jahrhunderts Christoph Kuppener verteidigte (s. Muther a. a. O. S. 187). Ein mäßiger Zins ist danach gestattet beim Verkauf liegender oder stehender Güter auf Widerkauf, beim Rentenkauf, Kauf auf Kredit mit bestimmter Zahlungsfrist, Darlehen von Kaufleuten, Händlern und Wandlern auf bestimmte Zeit, wenn nicht rechtzeitige Zahlung erfolgt, sowie beim Fall des nicht wucherischen Wechsels.

Die Reformatoren verwarfen, im Einverständnisse mit der alten Kirche, das Nehmen von Zinsen. Luther erklärte sich dagegen in dem Sermon vom Wucher 1519 und 1524 (daher auch dessen Verwerfung in der Stralsunder Kirchenordnung von 1525 Nr. 39, in Richters Kirchenordnungen Bd I, S. 24), und erließ 1540 eine Vermahnung an die Pfarrherren, wider den Wucher zu predigen. Er äußerte: „Die Vernunft selbst lehrt, daß Wucher wider die Natur und deshalb wahrhaftig eine Sünde sei; darum denn die Christen diese Regel haben: Leihet, daß ihr nichts dafür hoffet, Lc 6, 34. Die nun des Herrn Christi Jünger sind, folgen dieser Regel nach und hüten sich vor Wucher als einer gewissen Sünde" (s. Werke von Walch I, 1133). Der Begriff von Wucher und Zinsennehmen ist ihm identisch: „Ein Wucherer nimmt allezeit mehr, denn er giebt. Damit wird aufgehoben das Mittel und Richtmaß aller Tugend" (a. a. O. X, 1044). „Das Leihen soll nicht darüber nehmen, oder ist Wucher und nicht Leihen." — „Uns Predigern gebühret hier nicht zu feiern. Hier laßt uns Bischof sein, das ist wohl zusehen und wachen; denn es gilt uns unsere Seligkeit. Erstlich, daß wir den Wucher auf der Kanzel getrost schelten und verdammen, den Text fleißig und dürre sagen, nämlich: Wer etwas leihet und darüber oder besser nimmt, der ist ein Wucherer und verdammt als ein Dieb, Räuber und Mörder. Danach wenn du einen solchen gewiß weißest und kennest, daß du ihm nicht reichest das Sakrament, noch die Absolution, so lange er nicht büßet; sonst machest du dich seines Wuchers und Sünden teilhaftig und fährst mit ihm zum Teufel um fremder Sünden willen . . ." (a. a. O. X, 1032. 1049 u. v. a.). Luther dehnt aber den Begriff des Wuchers auch auf den Rentenkauf aus, indem er sagt: „Es ist wahr, daß der Zinskauff . . . wucherlich ist, — und ein christlich edel Werck wäre, daß die Fürsten und Herren zusammenthäten und ihn abschaffften"; doch blieb er hierin sich nicht gleich. Als nämlich Jakob Strauß, evangelischer Pfarrer zu Eisenach (1523), in dem „Haubstück vnd artickel Christelicher leer, wider den vnchristlichen wucher" (bei Strobel,

Miscellaneen litterarischen Inhalts. Dritte Sammlung, Nürnberg 1780, S. 11f.) erklärt hatte: „Das gebot gotes Deuteron. am 15. und Luc. am 6., das ain geglicher seinem nechsten in der not frey vnd willig sol leihen, on allen besuch, Ist allen Christen bey ewiger Verdamnuß not zu halten. Ain pfenning über die haubtsumma außgeliehen, eingenommen ist wucher", und dies auch auf den Rentenkauf mitbezog: „Die Zinß im Concilio zu Costnitz, wie man sagt, nachgelassen, auf hundert fünff gulden, seind wissentlich wucherzinß", dessen Bezahlung nicht zulässig sei, denn: „Hie muß man got meer gehorsam sein dann den menschen", veranlaßte dies große Ärgernis und mußte die bestehenden Rechtsverhältnisse in Verwirrung bringen. Herzog Johann Friedrich forderte deshalb von Luther und Melanchthon ein Gutachten (in der Altenburger Ausgabe von Luthers Werken Bd II, S. 815), worin die Reformatoren erklärten, daß der Wucher ein großes Übel sei und der Liebe widerspreche, doch dürfe man nicht jedem gestatten, sich willkürlich einer übernommenen Verpflichtung zu entziehen oder sich nur mit Gewalt zur Zahlung bewegen zu lassen, wie Strauß wollte. Man solle es dem Gewissen der Gläubiger überlassen, ob sie Wucher fordern oder annehmen wollten, nur sollten es nicht mehr als 4 oder 5 Gulden von 100 sein, und der Zins solle auch nicht ein ablöslicher sein. Darauf ließ Strauß im folgenden Jahre eine ausführlichere Schrift über diesen Gegenstand erscheinen: Das wucher zu nemen vnd geben vnsern Christlichen glauben vnd brüderlicher lieb (alßo zu ewiger verdamnyß reichent) entgegen yß, vnuberwintlich leer vnd geschrifft . . . 1524 (Strobel a. a. O. S. 38f.). Darin äußert er: „Ich hab hie geleret yn dem namen vnsers lieben herrn J. Chr. man sol jederman geben was man göttlich vnd redlich schuldig ist. Wucherzinß willig vnd ohne gezwang auch on bruderliche vermanung vnd protestation des vnpilligen anforderers zu geben, ist wider Got . . ." Hierauf erklärte Luther: „Sermo Straussii placet plus quam antea libellus ejusdem. Nam mitigavit hic locum de solvendis etiam usurariis censibus. Hoc solum deest, quod census redemtionis sine discrimine damnat usurae universos. Nam si in ordinem redigerentur (licet sint passim in abusu) inculpabiles essent (aus Lutheri epistolae edit. Buddeus Tom. III, p. 38, bei Strobel a. a. O. S. 16). Erledigt war damit übrigens die ganze Frage keineswegs: denn viele Gemüter waren wegen der Zulässigkeit des Rentenzinses noch in Zweifel und Unruhe. Um diese zu beseitigen, wurde in der „Instruktion vnd Befehlch darauff die Visitatores im Kurfürstenthum Sachsen abgefertigt seyn", 1527 (s. Sehling, Die ev. Kirchenordnungen I, 142f.) bestimmt: „Nach dem auch an etzlichen ortern die widerkeufflichen Zins, darauff die stifftungen bißanher gewidemt gewest, dermassen erkaufft das etzliche prediger vnd pfarrner der gewissen halben beschwert dieselben zu entpfahenn, sollenn unser verordente Visitatores, so inen derwegen anzeigung beschicht nach gestalt der umbstende vnnd Circumstantien der widerkeuff und Contracten einsehung thuen" S. 145.

Auch Melanchthon ist bei Beurteilung der Zulässigkeit des Nehmens von Zinsen sich nicht stets gleich geblieben und hat die anfängliche Ansicht über die absolute Verwerflichkeit nicht immer festgehalten.

In der ersten Bearbeitung der loci theologici sagt Melanchthon: „Huc pertinet, quod de foenore decretum est, exteris foenorandum non cognatis. Nunc cum nulli sint exteri, omnes cognati, in universum interdictum est foenus", änderte indessen später seine Ansicht (vgl. den Wiederabdruck der Ausgabe vom Jahre 1521 von Augusti, Leipzig 1821, S. 73, nebst der Bemerkung S. 244. 245), obschon er noch in einem Gutachten vor 1553 darüber: „Utrum usurae adversus jus divinum sint puniendae, an tolerandae in republica christiana? — sich für die erste Alternative (s. J. H. Böhmer, Jus eccles. Prot. lib. V, tit. XIX, § XXXIII) entscheidet. Einen anderen Standpunkt nahm dagegen Calvin ein. Bei verschiedenen Gelegenheiten hat er sich darüber ausgesprochen (z. B. Sermon 134. CR 28, 121) und ein besonderes Responsum auf eine an ihn ergangene Anfrage erteilt. Dasselbe findet sich im Originaltexte abgedruckt in CR 10, 245ff. (Es existieren davon zwei lateinische Übersetzungen, von denen die eine u. a. in den Epistolae et Responsa hinter den Institutiones, Amstelod. 1667, fol. 223. 224 abgedruckt ist), dessen auszugsweise Mitteilung hier eine Stelle finden soll. Er erklärt darin: Premierement il n'y a point de tesmoignages es ecritures par lequel toute usure soit totallement condamnee. Car la sentence de Christ vulgairement estimee tres manifeste, cest ascavoir prestez (Luc. 6, 35) a este faulsement destournee en ce sens . . . Par ainsi les parolles de Christ vallent autant a dire comme sil commendoit de survenir aux pauvres plustôst qu'aux riches. Nous ne voyons donc pas encore que toute usure soit deffendue. La

loy de Moyse (Deut. 23, 19) est politique laquelle ne nous astraint point plus oultre que porte equité et la raison d'humanité. Nachdem er den Sinn der übrigen Schriftstellen erläutert und seine Mißbilligung darüber ausgesprochen, daß man sich an einzelne Worte hänge, nicht die Sache ins Auge fasse, so deklariert er: . . . ascavoir que quand je permets quelques usures je ne les fay pourtant pas toutes licites. En apres je n'appreuve pas si quellquun propose faire mestier de faire gain d'usure. En oultre je n'en concede rien sinon en adjoustant quelques exceptions. La premiere est que on ne prenne usure du pauvre . . . . . . La seconde exception est que celui qui preste ne soit tellement intentif an gain quil defaille aux offices necessaires, ne aussi voulant mettre son argent seurement il ne deprise ses pauvres freres. La tierce exception est que rien n'intervienne qui n'accorde avec équité naturelle, et si on examine la chose selon la rigle de Christ: ascavoir ce que vous voulez que les hommes vous fassent etc. elle ne soit trouvee convenir partout. La quatriesme exception est que celuy qui emprunte face autant ou plus de gain de l'argent emprunte. En cinquiesme lieu que nous n'estimions point selon la coustume vulgaire et reçue quest ce qui nous est licite, ou que nous ne mesurions ce qui est droit et equitable par l'iniquité du monde, mais que nous prenions une sigle de la parolle de Dieu. En sixiesme lieu que nous ne regardions point seulement la commodite privee de celuy avec qui nous avons affaire, mais aussi que nous considerions ce qui est expedient au public . . . En septiesme lieu que on n'excede la mesure que les loix publiques de la region ou du lieu concedent.

Die Discipline des églises reformées en France Chap. XIV, art. XXII disponiert aber: „Toutes usures seront trés-étroitement prohibées, et on se réglera en matiere de prêt, selon l'Ordonnance du Roi, et selon la régle de la charité".

In ähnlicher Weise wie Calvin haben sich seitdem auch andere evang. Theologen über die Statthaftigkeit des Zinsennehmens ausgesprochen, wie Wilhelm Amasius in seinem Werke „de conscientia et ejus jure vel casibus", Spener in den theol. Bedenken Bd II, S. 227 f., und aus neuerer und neuester Zeit Reinhard, System der christl. Moral, Bd III, S. 27 f.; v. Ammon, Handb. d. christl. Sittenlehre, Bd III, Abt. I, S. 194 f.; Rothe, Theol. Ethik, Bd III, Abt. I, S. 233. Der letztere äußert: „Wie es nicht nur erlaubt, sondern geradezu pflichtmäßig ist, den schon vorhandenen Eigenbesitz als Mittel zur Erwerbung von neuem zu gebrauchen, so kann auch gegen das Darleihen von Kapitalien gegen Zinsen, wenn sie anders der Billigkeit gemäß bemessen sind, sittlich gar kein Bedenken stattfinden. Es liegt ja darin ein besonderes wichtiges Förderungsmittel des öffentlichen Verkehrs. Nur ist natürlich jeder Wucher unbedingt verboten . . ." Selbst die Schriftsteller der römisch-katholischen Kirche sprechen sich jetzt in ähnlicher Weise aus, wie z. B. Phillips, Lehrbuch des Kirchenrechts, Regensburg 1862, S. 637: „Da die Zinsverbote des kanonischen Rechts ganz andere gesellschaftliche Zustände als die der späteren Zeit voraussetzten, so haben sie sich nicht in Kraft erhalten".

Dem Gewicht dieser Gründe konnte man nicht wohl widerstehen, zumal dasselbe durch die Bestimmungen des römischen Rechts, dessen Autorität immer allgemeinere Anerkennung erlangte, unterstützt wurde. Prozesse über Zinssachen gehörten eigentlich vor die geistlichen Gerichte, kamen aber doch auch nicht selten an die weltlichen Behörden (s. Friedberg a. a. O. 102). In Italien, wo dies ebenmäßig geschah, wurde bei solchen Gelegenheiten dem römischen Rechte der Vorzug vor dem kanonischen gegeben und der Begriff des Zinswuchers demgemäß modifiziert (m. s. Sclopis, Über das Verhältniß und den Unterschied zwischen dem römischen Civilrechte und dem kanonischen Rechte in Italien, in Mittermaier und Zachariäs kritischer Zeitschrift für Rechtswissenschaft und Gesetzgebung des Auslandes Bd XV, Heidelberg 1843, Heft I, S. 40 f. S. 57 f.).

So bildete sich eine dem kanonischen Rechte widersprechende Gewohnheit, welche den beim Rentengeschäft üblichen Zinsfuß von fünf Prozent auch auf Darlehen mit direktem Zinsversprechen übertrug und unter Umständen selbst auf sechs Prozent erhöhte. Diese Gewohnheit wurde seit dem letzten Dritteil des 16. Jahrhunderts auch in den einzelnen deutschen Territorien förmlich legalisiert, wie in Sachsen und Mecklenburg im Jahre 1572, in Brandenburg 1573 u. s. w. Endlich wurde auch durch den letzten Reichstagsabschied von 1654 (§ 174) überhaupt bestimmt: „Anreichend die künfftige Zinß und Interesse, sollen von nun an dieselbige, sie seyn aus wiederkäufflichen Zinsen, oder vorgestreckten

Anlehn herrürig und versprochen, jedoch nach Anweisung der Reichs-Constitutionen und weiter nicht als fünf pro hundert alle und jede Jahre in verglichenen Terminen ohnfehlbar bezahlt, und im Fall des Saumsals auf blosse Vorzeigung der Obligation per paratam executionem wider den Schuldigen verfahren werden".

Seitdem wird der Begriff „Wucher", im Sinne von usuraria pravitas, nicht mehr auf das Nehmen von Zins überhaupt bezogen, sondern man versteht darunter den gesetzwidrigen Zinsengenuß, vor allem das Überschreiten des gesetzlichen Zinsfußes. Nur dieses wird als eine eigentlich strafbare Handlung betrachtet, während das gleichfalls öfter untersagte Nehmen der Zinsen von Zinsen oder der rückständigen, das Kapital selbst überschreitenden Zinsen nur für unwirksam im Civilgericht gehalten wird. Zum strafbaren Wucher im weiteren Sinne gehört auch der sog. Dardanariat, d. i. die wucherliche künstliche Steigerung des Preises von Gegenständen des allgemeinen Verkehrs. Dagegen erhoben auch insbesondere die Reformatoren ihre Stimme, wie Luther, wenn er sagt: „So man die Straßenräuber, Mörder und Verräther rädert und köpfet; wie viel mehr sollte man alle Wucherer rädern und alle Geizhälse verjagen, verfluchen und köpfen? sonderlich die, so muthwillige Theuerung stiften, wie jetzt Adel und Bauern thun aufs Allermuthwilligste" (Werke von Walch, Bd X, S. 1087, vgl. Tischreden Bd XXII, S. 327). (Der Name dieser Art des Wuchers wird auf den Zauberer Dardanarius zurückgeführt; vgl. Plinius, Hist. naturalis, lib. XXX, c. 1; Cujacii, Observationes, lib. X, c. 19).

Das heutige Reichsrecht hat einen engeren Begriff des Wuchers. Ein solcher liegt nach den Gesetzen vom 24. Mai 1880 und 19. Juni 1893 nur vor, wenn jemand unter Ausbeutung der Notlage, des Leichtsinnes, oder der Unerfahrenheit eines andern mit Bezug auf ein Darlehn oder auf die Stundung einer Geldforderung oder auf ein anderes zweiseitiges Rechtsgeschäft, welches denselben wirtschaftlichen Zwecken dienen soll, sich oder einem Dritten Vermögensvorteile versprechen oder gewähren läßt, welche den üblichen Zinsfuß dergestalt überschreiten, daß nach den Umständen des Falles die Vermögensvorteile in auffälligem Mißverhältnis zu der Leistung stehen. Dieser Wucher wird strafrechtlich geahndet (Strafgesetzbuch § 302a—302d) und die betreffenden Geschäfte sind nach Bürgerl. Gesetzbuch § 138 Abs. 2 nichtig.

Die Beurteilung des Wuchers vom Standpunkte der Kirche und des Staats ist meist eine verschiedene gewesen. Wenn die evangelische Kirche die starre Auffassung der römischen Kirche verworfen hat, so kann sie doch die Aufhebung aller Wuchergesetze nicht gutheißen, wenigstens darf sie nicht ablassen, die Glieder ihrer Gemeinschaft auf die Pflicht hinzuweisen, welche ihnen in den Worten des Herrn (Lc 6, 34. 25) ans Herz gelegt ist.

(H. F. Jacobson †) E. Sehling.

Württemberg. — Litteratur: Eisenlohr und Reyscher, Sammlung der württemb. Kirchengesetze, Bd IX, 1834/35; Hauber, Recht und Brauch der evang. luth. Kirche Württembergs, 1854; Das Königreich Württemberg, herausgegeben von dem Kgl. Statistischen Landesamt, Bd I, 1904; Römer, Kirchliche Geschichte Württembergs, 2. Aufl. von Roos, 1865; Württemb. Kirchengeschichte, herausgegeben vom Calwer Verlagsverein 1893; Golther, Der Staat und die kathol. Kirche in Württemberg, 1874; Steinheil, Gesetze und Verfügungen über die Kirchengemeinden und Synoden in der evang. Landeskirche Württembergs, 1890; Amtsblatt des Evang. Konsistoriums und der Synode 1855—1908 Palmer, Die Gemeinschaften und Sekten Württembergs, herausgegeben von Jetter 1877; Kalb, Kirchen und Sekten der Gegenwart, 2. Aufl. 1907; Wohlthätigkeitsanstalten und Vereine im Königreich Württemberg. Neue Ausg. 1906.

Das Königreich Württemberg, der drittgrößte unter den deutschen Bundesstaaten, umfaßt 19514 qkm und hatte nach der Volkszählung von 1905 2302179 Einwohner, darunter 1580361 Angehörige der evang. Landeskirche, 504 Reformierte, 695808 Katholiken, 12053 Israeliten, 380 Mitglieder ausländischer Kirchen (russische, englische, schottische, 10726 Sektenangehörige mit Einschluß der Freireligiösen und Religionslosen. Zur evang. Landeskirche gehören 1187 Kirchengemeinden mit 1158 geistlichen Stellen (— 1059 ständige Pfarrstellen, 99 Pfarrverwesereien und ständige Vikariate —). Auf je 1368 Evangelische kommt 1 Geistlicher. Nach der kirchlichen Statistik vom Kalenderjahr 1905 betrug die Zahl der Kommunikanten 716564 = 48% der evangelischen Bevölkerung, die Gesamtsumme der kirchlichen Kollekten 789913 Mk. Übertritte zur evangelischen Kirche wurden 181 gezählt, darunter 126 von Katholiken, Austritte aus der evangelischen Kirche 277, darunter 68 zur katholischen Kirche. Die Taufe unterblieb bei 138 Kindern, die kirchliche Trauung bei 478 Paaren, darunter 150 gemischte. Bei der Wahl für die kirchlichen Gemeindeorgane haben 22% der Wähler von ihrem Wahlrecht Gebrauch gemacht.

Im alten Herzogtum Württemberg war die evangelische Landeskirche mit dem Staat aufs engste verbunden. Herzog Ulrich (1498—1550) hatte durch Erhard Schnepff (Bd XVII S. 670) und Ambrosius Blarer (Bd III S. 251) die Reformation in seinem Land eingeführt. Sein Sohn Herzog Christoph (1550—1568) hat im Bund mit Johannes Brenz (Bd III S. 376) das Kirchenwesen des Landes geordnet. Zunächst regierte der Landesherr mit seinen geistlichen und weltlichen Räten die Kirche. Die von Herzog Christoph am 15. Mai 1559 erlassene große Kirchenordnung, welche zugleich das gesamte Schulwesen regelte, war das kirchliche Grundgesetz, der Lehrbegriff war durch die Augsburgische Konfession von 1530 und durch die Württembergische Konfession von 1551 festgestellt. Später setzte derselbe Herzog zur Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten ein ständiges Kollegium ein bestehend aus Konsistorium und Kirchenrat. Das Konsistorium hatte die innere Angelegenheiten der Kirche zu besorgen, der Kirchenrat die ökonomischen. Zu jährlicher Beratung über Kirchensachen traten die 4 (später 6) Generalsuperintendenten mit diesem Kollegium zusammen. In dieser Vereinigung hatte die oberste Kirchenbehörde den Namen gemeiner conventus oder synodus. Der landeskirchliche Aufwand einschließlich der Besoldungen und Ruhegehalte der Geistlichen wurde auf das allgemeine Kirchengut, gebildet aus den Gefällen der geistlichen Stellen und den Einkünften der eingezogenen Klostergüter, übernommen. Den Gemeinden blieb nur die Kirchenbaulast und der örtliche Kultaufwand. Die Leitung der örtlichen Kirchengemeinde hatte der Pfarrer unter nächster Aufsicht des gemeinschaftlichen Oberamts (Oberamtmann und Dekan) in Gemeinschaft mit der weltlichen Obrigkeit. Eine Art von kirchlicher Ortsbehörde bildete der auf Anregung Valentin Andreäs (Bd I S. 506) im Jahr 1642 eingeführte Kirchenkonvent. Dieser bestand aus dem Geistlichen, dem weltlichen Ortsvorsteher und einigen aus der Mitte der Ortsbehörde gewählten Räten. Er hatte die Aufgabe, Vergehen der Gemeindeglieder gegen christliche Religion und Zucht zu rügen, das kirchliche Leben zu fördern, über die Schulanstalten zu wachen, für die Armen zu sorgen und die kirchlichen Stiftungen zu verwalten. Auf Festhaltung ihres landesherrlichen Episkopats legten die Herzoge großen Wert und bemühten sich, dasselbe gewissenhaft zu führen, auch wenn sie innerlich der Kirche ferner standen. Als aber im Jahr 1733 Karl Alexander, der in Wien zur katholischen Kirche übergetreten war, den herzoglichen Thron bestieg, war das Land darüber einig, daß er als Katholik die landesherrliche Bischofsrechte über die evangelische Kirche nicht ausüben könne. Es wurde daher durch die sog. Religionsreversalien bestimmt, daß so lange katholische Herzoge in Württemberg regieren, die Ausübung des Kirchenregiments an die oberste Staatsbehörde, den Geheimen Rat, übergehen sollte. Dieses kirchliche Interregnum währte bis zum Regierungsantritt des Herzogs, späteren Königs Friedrichs, im Jahr 1797, der als der evang. Konfession zugehörig das Kirchenregiment selbst wieder zu führen hatte. — In seine Regierungszeit (1797—1816) fielen die großen politischen Umwälzungen, welche tief eingreifende Veränderungen des Rechtsbestands der Kirche zur Folge hatten. Die alte Landesverfassung fiel dahin, das Kirchengut wurde mit dem Staatskammergut vereinigt, das Landstandrecht der Prälaten, das sie als Vertreter der Mannsklöster hatten, wurde aufgehoben. Die Leitung des höheren Schulwesens wurde dem Konsistorium entzogen und einer neuen Behörde der Studienoberdirektion übertragen. Durch den Zuwachs katholischer Landesteile wurde Württemberg ein paritätischer Staat, in welchem durch das Religionsedikt von 1806 die drei christlichen Konfessionen gleichgestellt waren. Die gesetzmäßige Regelung der Stellung der Kirche zufolge der veränderten Verhältnisse brachte die unter König Wilhelm I. zu stande gekommene Verfassungsurkunde für das Königreich Württemberg vom 25. September 1819. Die Hauptbestimmungen waren folgende: jede der drei im Königreich bestehenden Konfessionen hat das Recht freier öffentlicher Religionsübung (§ 70). Die Anordnungen in Betreff der inneren kirchlichen Angelegenheiten bleiben der verfassungsmäßigen Autonomie einer jeden Kirche überlassen (§ 71). Dem König gebührt das oberste Schutz- und Aufsichtsrecht über die Kirchen (§ 72). Das Kirchenregiment der evangelisch lutherischen Kirche wird durch das Konsistorium und den Synodus (bestehend aus dem Konsistorium und den sechs Generalsuperintendenten) verwaltet (§ 75). Für den Fall, daß der König einer andern als der evangelischen Konfession angehört, treten bezüglich der Episkopalrechte die Bestimmungen der früheren Religionsreversalien ein (§ 76). Die abgesonderte Verwaltung des evangelischen Kirchenguts des vormaligen Herzogtums Württemberg wird wiederhergestellt (§ 77). Die sechs evangelischen Generalsuperintendenten haben Sitz und Stimme in der zweiten Kammer (§ 133). Diese Bestimmungen kamen nur nach und nach zur Ausführung und wurden in einigen wesentlichen Punkten durch die Folgezeit modifiziert.

Die bis in die neueste Zeit immer wieder angeregte Frage der Ausscheidung des Kirchenguts ist wegen der großen in der Sache liegenden Schwierigkeiten noch nicht zum Austrag gekommen. Dagegen hat der Staat die durch königliches Wort feierlich zugesicherte Verpflichtung, für die ökonomischen Bedürfnisse der Kirche zu sorgen, stets anerkannt und ist 5 ihr in ausreichender Weise gerecht geworden. Der Aufwand für die Einrichtungen der evangelischen Kirche aus Staatsmitteln beläuft sich zur Zeit jährlich auf rund 4½ Millionen. Die Religionsreversalien, welche durch die Verfassungsurkunde (§ 76) bestätigt waren, sind im Hinblick auf die Aussicht, daß mit dem Ableben des gegenwärtigen Königs die katholische Linie zur Regierung gelangen wird, dem gegenwärtigen Stand des öffentlichen Rechts 10 entsprechend neu gestaltet worden. Dies war notwendig hauptsächlich aus dem Grund, weil der Geheime Rat, der im alten Herzogtum ein rein evangelisches Kollegium war, eine paritätische Behörde geworden ist. Es wurde daher durch ein kirchliches Gesetz vom 28. März 1898, das staatlicherseits nicht beanstandet wurde, in möglichster Anlehnung an die alten Religionsreversalien bestimmt, daß, wenn der König einer andern als der evan- 15 gelischen Konfession angehört, die Ausübung der landesherrlichen Kirchenregimentsrechte auf ein Kollegium übergeht, das den Namen Evangelische Kirchenregierung führt. Dieselbe besteht aus zwei der evangelischen Kirche angehörigen ordentlichen Mitglieder des Geheimenrats (in erster Linie Staatsminister), dem Präsidenten des Evangelischen Konsistoriums, dem Präsidenten der Landessynode und dem dienstältesten Generalsuperintendenten. Der 20 Staatsminister des Kirchen- und Schulwesens ist, wenn er der evang. Kirche angehört, jedenfalls Mitglied der Evangelischen Kirchenregierung und ihr Vorstand. Die Geschäftsaufgabe der Evangelischen Kirchenregierung umfaßt sämtliche innerkirchliche Angelegenheiten, welche zur Entschließung des evang. Landesherrn stehen. Sie ernennt auch die Generalsuperintendenten und die Dekane, dagegen geht die Besetzung der übrigen Kirchenstellen an 25 das Konsistorium über. Die Ernennung des Konsistorialpräsidenten, der Mitglieder des Konsistoriums und des evangelischen Hofpredigers aus der Zahl der von der Evangelischen Kirchenregierung Vorgeschlagenen bleibt dem König vorbehalten. Eine weitere Änderung ergab sich aus dem Verfassungsgesetz vom 16. Juli 1906. Durch dasselbe verloren die sechs evangelischen Generalsuperintendenten mit den übrigen sog. Privilegierten ihren Sitz 30 in der zweiten Kammer, die zu einer rein aus dem allgemeinen Wahlrecht hervorgehenden Volkskammer umgestaltet wurde. Dagegen erhielten zur Vertretung der Interessen der evangelischen Kirche der Präsident des Konsistoriums, der Präsident der Landessynode und zwei durch ihre Kollegen zu wählende Generalsuperintendenten Sitz und Stimme in der neu gestalteten ersten Kammer. Dieselbe trat erstmals im Jahr 1907 zusammen.

35 Oberste kirchliche Verwaltungsbehörde ist das Evangelische Konsistorium, über welches das Ministerium des Kirchen- und Schulwesens die Dienstaufsicht führt. Letzterem kommt auch die Vermittelung der Anträge des Konsistoriums an den König zu. Das Konsistorium besteht aus einem Präsidenten und der erforderlichen Anzahl geistlicher und weltlicher Räte. Der Oberhofprediger und der erste Geistliche an der Stiftskirche (Stifts- 40 prediger) sind kraft ihres Amtes Mitglieder des Konsistoriums. Als außerordentliche Mitglieder sind ihm zur Zeit zwei Generalsuperintendenten zugeteilt. Das Präsidium wird seit 1905 erstmals von einem Theologen bekleidet. Das Konsistorium als Oberkirchenbehörde handhabt die Kirchengesetze, überwacht die Lehr- und Gottesdienstordnung, sorgt für die Bestellung der Kirchenämter, für Erhaltung der Kirchen- und Pfarrgebäude, sowie der 45 Pfarrdotationen, überwacht die ortskirchliche Vermögensverwaltung, beaufsichtigt die Amtsführung und den Wandel der Geistlichen und nimmt die zweite theologische Dienstprüfung (Anstellungsprüfung) vor. Einmal im Jahr treten die Generalsuperintendenten mit dem Konsistorium zum Synodus zusammen. Die Verhandlungen des Synodus erstrecken sich auf die Berichte der Generalsuperintendenten über die von ihnen vorgenommenen Kirchen- 50 visitationen und auf die Beratung allgemeiner kirchlicher Angelegenheiten; auch steht ihm die Kenntnisnahme von dem Stand und der Verwaltung der dem Konsistorium unterstellten Fonds zu. Die sechs Generalsuperintendenten (Prälaten genannt) haben die Dekane ihrer Sprengel zu investieren und die Diöcesen von 6 zu 6 Jahren zu visitieren, auf das Verhalten der ihnen untergeordneten Kirchendiener zu achten, die von den Geist- 55 lichen alle 2 Jahre bis zum 40. Lebensjahr zu liefernden wissenschaftlichen Arbeiten zu recensieren und an der Einweihung neuer Kirchen sich zu beteiligen. Vier von ihnen sind zugleich Frühprediger an ihrem Wohnort. Der unter dem Konsistorium stehende Feldpropst investiert, visitiert und beaufsichtigt die Militärgeistlichen. Dem Konsistorium, bezw. den Generalsuperintendenzen untergeordnet sind die 49 Dekane, deren Ämter in der Regel mit 60 den ersten Pfarrstellen an den Oberamtssitzen verbunden sind. Sie investieren und visi-

tieren die Pfarrer und Gemeinden ihrer Diöcese, beaufsichtigen die Amtsführung und den Wandel der Geistlichen, leiten die jährlichen Diöcesansynoden und theologischen Disputationen (Besprechungen über dogmatische und ethische Materien nach einer vom Konsistorium bestimmten Ordnung, wozu ein Geistlicher der Diöcese die Thesen liefert), recensieren in erster Instanz die wissenschaftlichen Ausarbeitungen der Geistlichen, halten die Weiherede bei Eröffnung neuer Kirchen, prüfen den Religionsunterricht in den Volksschulen und nehmen teil an der Prüfung desselben in den höheren Schulen. Die kirchlichen Angelegenheiten, einschließlich der Vermögensverwaltung der einzelnen Gemeinden, besorgt unter Aufsicht des Dekanatamts bezw. des Diöcesanausschusses der vom Pfarrer geleitete Kirchengemeinderat.

Dem Konsistorium und seinen Organen ist zugleich die Leitung und Beaufsichtigung des auf konfessioneller Grundlage eingerichteten Volksschulwesens übertragen. Mehrere seiner Räte sind fast ausschließlich mit den Angelegenheiten der Volksschule beschäftigt. Als Oberschulbehörde für sämtliche evangelische Volksschulen des Landes handhabt das Konsistorium die Schulgesetze, leitet die Schullehrerbildungsanstalten, prüft, ernennt und beaufsichtigt die Lehrer, ernennt die dem geistlichen Stand zu entnehmenden Bezirksschulinspektoren, welche die Volksschulen ihres Bezirks alle 2 Jahre zu visitieren haben. Die Schulen am Wohnsitz des Bezirksschulinspektors werden durch den Generalsuperintendenten geprüft. Die örtliche Schulaufsicht wird von dem Pfarrer, in größeren Gemeinden mit mehreren Geistlichen von einem derselben geführt. Ein auf Neuordnung der Schulaufsicht gerichteter Regierungsentwurf von 1902, nach welchem die örtliche Schulaufsicht dem Pfarrer verbleiben, dagegen die Bezirksschulaufsicht auch Lehrern sollte übertragen werden können, während die oberste Schulaufsicht durch eine vom Konsistorium abzulösende besondere Oberschulbehörde geführt würde, wurde von der zweiten Kammer angenommen, von der ersten unter dem 8. Juni 1904 abgelehnt. Ein neuer Entwurf, der über den von 1902 in einigen Punkten hinausgeht, ist anfangs Juni 1908 von der Kgl. Regierung ausgegeben worden und unterliegt zur Zeit der ständischen Beratung.

Nur langsam und stufenweise hat sich in Württemberg die Verbindung der synodalen Verfassung mit der konsistorialen vollzogen. Man war mit der Leitung der Gesamtkirche durch das Konsistorium zufrieden, während man die Besorgung der ortskirchlichen Angelegenheiten vertrauensvoll dem Pfarrer teils allein, teils in Verbindung mit dem Kirchenkonvent oder mit der bürgerlichen Gemeindevertretung überließ, letzteres insbesondere auf vermögensrechtlichem Gebiet. Der Gedanke, daß auch der Gemeinde als solcher ein unmittelbarer Einfluß auf die Gestaltung und Verwaltung des Kirchenwesens gebühre, hat sich in Württemberg später als auf andern Gebieten der evang. Kirche gesetzliche Geltung verschafft. Durch Kgl. Verordnung vom 25. Januar 1851 wurde als unterste Stufe der Pfarrgemeinderat eingeführt, bestehend aus dem oder den ordentlichen Geistlichen und einer der Größe der Gemeinde entsprechenden Anzahl von gewählten Kirchenältesten zur Beratung innerkirchlicher Gemeindeangelegenheiten unter Ausschluß der kirchlichen Vermögensverwaltung. Durch Kgl. Verordnung vom 18. November 1854 kam als nächsthöhere Stufe die Diöcesansynode, neu geregelt durch die Diöcesansynodalordnung von 1901, hinzu. Sie tritt alljährlich auf Berufung durch den Dekan zusammen und besteht aus den ordentlichen Geistlichen und ebensovielen aus der Mitte des Pfarrgemeinderats gewählten Kirchenältesten. Sie hat auf die kirchlichen und sittlichen Zustände der Diöcese und ihrer einzelnen Gemeinden zu achten, Wünsche und Anträge an die Oberkirchenbehörde zu beraten und die Fragen der letzteren zu beantworten. Der übliche Bericht des Dekans über die bei seinen kirchlichen Visitationen gemachten Wahrnehmungen giebt Anlaß zur Erörterung kirchlicher Diöcesanangelegenheiten. Die in der Zwischenzeit zwischen zwei Synoden anfallenden Geschäfte besorgt der aus dem Dekan und einem geistlichen und weltlichen Beisitzer bestehende Diöcesanausschuß. Den Schlußstein des synodalen Aufbaus bildet die Landessynode, eingeführt durch Kgl. Verordnung vom 20. Dezember 1867, erstmals versammelt im Jahr 1869 und neu geregelt durch die Landessynodalordnung von 1888. Sie tritt je nach 6 Jahren auf Berufung des Landesherrn zusammen und besteht aus 25 geistlichen und 25 weltlichen von den Diöcesansynoden gewählten Abgeordneten, einem Abgeordneten von der theologischen Fakultät der Landesuniversität, drei geistlichen und drei weltlichen vom Landesherrn zu ernennenden Mitgliedern. Ihre Hauptaufgabe ist die Mitwirkung bei der kirchlichen Gesetzgebung. Sie hat das Recht, kirchliche Gesetze auch von sich aus vorzuschlagen, Anträge, Wünsche, Beschwerden an das Kirchenregiment zu bringen und von den Rechnungen der vom Konsistorium verwalteten Kassen, sowie von den für die kirchlichen Bedürfnisse vorgesehenen Sätzen des Staatshaushalts behufs etwaiger Er-

innerungen Kenntnis zu nehmen. Für die Zwischenzeiten ist ein aus dem Synodalpräsidenten und je zwei weltlichen und geistlichen Mitgliedern bestehender Ausschuß bestellt, der sich ordentlicherweise je einmal im Jahr versammelt. Was der Ausgestaltung der kirchlichen Organisation noch fehlte, war die staatliche Anerkennung der Selbstständigkeit der Ortskirchengemeinden in vermögensrechtlicher Beziehung mit der Befugnis zur Erhebung kirchlicher Umlagen. Die zweite Landessynode nahm im Jahr 1878 einen sämtliche Stufen umfassenden Entwurf einer Kirchengemeinde- und Synodalordnung für die evang. Landeskirche Württembergs mit überwiegender Majorität an. Um die für die Einführung der neuen Kirchenordnung erforderliche Abänderung der Staatsgesetze einzuleiten, legte die Regierung der Kammer den Entwurf eines hierauf bezüglichen Gesetzes vor. Derselbe wurde im Dezember 1884 von der Kammer der Abgeordneten abgelehnt. Eine in thunlichstem Anschluß an den kirchlichen Entwurf von 1878 von der Staatsregierung neu ausgearbeitete Vorlage, welche sich auf die Vertretung der Kirchengemeinde und die Verwaltung ihrer Vermögensangelegenheiten beschränkte, wurde von beiden Kammern angenommen und als Gesetz vom 14. Juni 1887 verkündigt. Das hiernach auf staatsgesetzlichem Weg gebildete, vom Ortsgeistlichen geleitete Organ des Kirchengemeinderats hält die bisherige enge Verbindung mit der bürgerlichen Gemeinde darin fest, daß der Ortsvorsteher, wenn er der evangelischen Landeskirche angehört, ordentliches Mitglied des Kirchengemeinderats ist. Das bisher im bürgerlichen Vermögen inbegriffene Ortskirchenvermögen wurde ausgeschieden und dem Kirchengemeinderat zu eigener Verwaltung unter Aufsicht der zuständigen Kirchen- und Staatsbehörden übergeben. Dem Kirchengemeinderat wurde auch das Recht zur Erhebung von Umlagen auf die Kirchengenossen innerhalb der durch das Gesetz bestimmten Grenzen zuerkannt. Dem so gebildeten Kirchengemeinderat wurde durch kirchliches Gesetz vom 29. Juli 1888 die innerkirchlichen Funktionen des bisherigen Pfarrgemeinderats übertragen. Das Gesetz vom 14. Juni 1887 hat durch das Gesetz vom 22. Juli 1906 einige übrigens nicht wesentliche Änderungen erfahren und ist als „Evangelisches Kirchengemeindegesetz" neu bekanntgegeben worden.

Die evang. **Geistlichen** erhalten in ihrer Mehrzahl ihre Vorbildung in den vier niedern evangelisch-theologischen Seminarien (Maulbronn, Schöntal, Blaubeuren und Urach). Ihr Lehrplan ist im wesentlichen der eines Obergymnasiums, so zwar, daß dem Unterricht in Religion und hebräischer Sprache eine durch größere Stundenzahl bevorzugte Stelle eingeräumt ist. Für das Studium der Theologie ist das höhere theologische Seminar, das sog. Stift in Tübingen, bestimmt. Den Zutritt zum niedern Seminar eröffnet die Erstehung des „Landexamens", dessen Anforderungen dem Pensum der 5. Gymnasialklasse (Obertertia) entsprechen, den zum Stift eine der Gymnasialabiturientenprüfung analoge Konkursprüfung. Alljährlich werden 30—40 Zöglinge in diese Anstalten aufgenommen. Sie haben Wohnung, Kost und Unterricht frei. Soweit der Raum reicht, werden in den niedern Seminarien neben den eigentlichen Seminaristen auch sog. Hospites zugelassen, welche gegen einen bestimmten Pensionsbetrag an den Einrichtungen der Anstalt Anteil nehmen, ohne zum Studium der Theologie verpflichtet zu sein. Die Oberaufsicht über diese Anstalten führt die Ministerialabteilung für die höheren Schulen (früher Oberstudiendirektion), welcher Behörde zur Vertretung der kirchlichen Interessen ein Mitglied des Evangelischen Konsistoriums als Delegierter beigegeben ist. Die erste theologische Dienstprüfung wird an der Landesuniversität durch die ordentlichen Professoren der theologischen Fakultät unter Kontrolle eines Kommissärs des Evang. Konsistoriums vorgenommen. Die Erstehung dieser Prüfung befähigt zur Anstellung im unständigen Kirchendienst als Vikar und Pfarramtsverweser. Dem Antritt des ersten Vikariats geht die Ordination (eingeführt 1855) und die Verpflichtung voran. Der Kandidat verpflichtet sich, „sich in seinen Vorträgen und im Religionsunterricht an die heilige Schrift zu halten und sich keine Abweichungen von dem evangelischen Lehrbegriff, so wie derselbe vorzüglich in der Augsburgischen Konfession enthalten ist, zu erlauben". Die Vikare werden zunächst Geistlichen beigegeben, welche aus persönlichen oder dienstlichen Gründen der Unterstützung bedürfen, und sind von diesen in die sämtlichen Geschäfte des Amts in Kirche und Schule einzuleiten. Außerdem bestehen zur weitern praktischen Ausbildung der Vikare Instruktionskurse auf dem Gebiet der kirchlichen Amtsverwaltung, der inneren Mission und des Schulwesens, letztere am Sitz der Schullehrerseminarien und geleitet von deren Vorständen. Einzelne Kandidaten, welche einer speziellen Anleitung besonders bedürftig erscheinen, werden hervorragend tüchtigen Geistlichen als Lehrvikare für einige Monate zugeteilt. Die betreffenden Geistlichen werden für Verpflegung des Kandidaten und für ihre Mühwaltung angemessen entschädigt. Der Vikar erhält neben völlig freier Station eine Geldbelohnung von 400 Mk. pro Jahr. Die mit

Versehung erledigter Stellen beauftragten Pfarrverweser beziehen ein Taggeld von 4 Mk. 40 Pf. nebst Alterszulage von 100—200 Mk., die ständigen Pfarrverweser, sowie die Stadt- und Parochialvikare einen Jahresgehalt von 1600—1800 Mk. Für die definitive Anstellung im Kirchendienst ist Vorbedingung die Erstehung der zweiten theologischen Dienstprüfung (Anstellungsprüfung), zu welcher sich ein Kandidat nach 1—1½jähriger Verwendung melden kann. Dieselbe findet alljährlich in Stuttgart statt und wird durch die theologischen Mitglieder des Konsistoriums vorgenommen. Das durchschnittliche Alter der zur Anstellung als Pfarrer gelangenden Kandidaten beträgt zur Zeit 31—32 Jahre. Was die Gehaltsverhältnisse der ständigen Geistlichen betrifft, die sämtlich neben der Besoldung freie Wohnung haben, so wurde an Stelle des früheren Pfründsystems im Jahre 1899 ein Dienstaltersvorrückungssystem eingeführt, mit Grundgehalten und Alterszulagen. Die Grundgehalte der Dekane betragen teils 3800, teils 4100 Mk. und erheben sich durch die Zulagen bis zum Höchstgehalt von 4700 und 5000 Mk. Die übrigen Pfarrstellen sind mit Grundgehalten von 2200, 2400, 2600 Mk. ausgestattet und steigen durch sieben Dienstalterszulagen von drei zu drei Jahren an, so daß nach 21 Dienstjahren der Höchstgehalt von 3900, 4100 und 4300 Mk. erreicht wird. Für die Einreihung der einzelnen Stellen in die Grundgehalte ist die Wichtigkeit und Schwierigkeit des Dienstes, die Bevölkerungszahl, Örtlichkeit und Lage maßgebend. Die Stolgebühren sind durch kirchliches Gesetz vom 21. Januar 1901 aufgehoben und ist den Geistlichen die Annahme von Gebühren oder von Geschenken an Stelle einer Gebühr untersagt. Dagegen sind die Kirchengemeinden verpflichtet, den durch Aufhebung der Stolgebühren entstandenen Ausfall an dem Einkommen ihrer Pfarrstellen zu ersetzen und den Ausfallbetrag an die bei dem Konsistorium errichtete kirchliche Besoldungskasse abzuliefern. Diese Kasse verwaltet sämtliche Pfarrbesoldungen namens der einzelnen Pfarrstellen und zahlt den Geistlichen monatlich durch Vermittelung der staatlichen Finanzbehörde ihre Gehaltsbezüge aus, so daß der Stelleninhaber der Pfründeverwaltung enthoben ist. Das Einkommen erledigter Kirchenstellen, soweit es nicht durch die Kosten der Amtsverweserei in Anspruch genommen wird, fällt in die Kasse des Geistlichen Unterstützungsfonds, aus welchem den Geistlichen in Fällen der Krankheit oder besonderer ökonomischer Notlage Gaben in entsprechendem Betrag und sonstige kirchengesetzlich festgestellte Bezüge gereicht werden. Das Vermögen dieses Fonds berechnet sich zur Zeit auf rund 2 Millionen. Die Ruhegehalte — nach 40 Dienstjahren zwischen 85 und 90% des Gehalts — leistet namens des Kirchenguts die Staatskasse. In Krankheitsfällen trägt dieselbe bei ständigen Geistlichen für 6 Monate die Kosten der Stellvertretung. Für die Witwen und Waisen der Geistlichen sorgt die Geistliche Witwenkasse mit einem dermaligen Vermögensbestand von 1¾ Millionen. Zur Unterstützung bedürftiger Kirchengemeinden namentlich bei Kirchen- und Pfarrhausbauten wurde im Jahr 1898 der Kirchliche Hilfsfonds gegründet, dessen Vermögen zur Zeit gegen 80000 Mk. beträgt. Für die Behandlung dienstlicher Verfehlungen von Geistlichen ist durch kirchliches Gesetz vom 18. Juli 1895 ein Disziplinargericht bestellt, bestehend außer dem vom evang. Landesherrn für die Dauer von 6 Jahren ernannten Vorstand aus vier Mitgliedern des Konsistoriums, zwei geistlichen und zwei weltlichen, aus drei von dem evang. Landesherrn ernannten evangelischen Mitgliedern der höheren Gerichte und aus vier durch die Landessynode zu wählenden evangelischen Kirchengenossen, zwei geistlichen und zwei weltlichen. Dasselbe erkennt auf Entziehung der Alterszulage, Versetzung mit Gehaltsverlust, Amtsenthebung und Entlassung. Gegen schwerere, vom Konsistorium innerhalb seiner Zuständigkeit erkannte Disziplinarstrafen findet eine Beschwerde an das Disziplinargericht statt.

Der Gottesdienst hat reformiert-einfache Gestalt: Kanzelgruß, Eingangsgebet mit stillem Vaterunser, während dessen der Geistliche kniet, Perikope, Predigt, Schlußgebet mit Vaterunser, Segen — alles das von der Kanzel. Der Gottesdienst pflegt mit dem Gesang der letzten Strophe des zu Anfang gesungenen Lieds zu schließen. Das in neuerer Zeit da und dort sich regende Verlangen nach reicherer liturgischer Ausgestaltung der Hauptgottesdienste hat in den Gemeinden noch keinen rechten Boden gefaßt. Nur die Sitte, das Eingangsgebet im Altar zu sprechen, hat in weiteren Kreisen Beifall gefunden. Zu den alten Perikopen ist seit 1830 ein zweiter, seit 1894 ein dritter Jahrgang der Evangelien und Episteln hinzugekommen. An den „Feiertagen“ (10 Apostel, dazu Mariä Reinigung und Verkündigung, Johannes der Täufer und Stephanus, Gründonnerstag, Oster- und Pfingstmontag) findet ein Predigtgottesdienst statt, ebenso an dem alle 4 Wochen am Freitag zu begehenden „Buß- und Bettag“. Für den Landesbußtag ist der Sonntag Invocavit bestimmt. Das Reformationsfest, das früher am Sonntag nach dem 24. Juni gefeiert wurde, ist seit 1886 auf den Sonntag nach dem 30. Oktober verlegt. Das Ernte-

und Herbstdankfest wird an einem der letzten Sonntage des Kirchenjahrs gefeiert, das Kirchweihfest am dritten Sonntag des Oktober. Am Königlichen Geburtsfest wird über einen von dem König gewählten Text gepredigt. Die kirchliche Feier des Jahresschlusses am Sylvesterabend ist nicht amtlich vorgeschrieben, aber allgemein üblich. Als Wochengottesdienste bestehen neben den Buß- und Bettagen die Vorbereitungspredigten zum hl. Abendmahl mit Beichte, ferner Betstunden (— während des Winters Bibelstunden —) und Katechisationen für die Schuljugend, während die Katechese oder Christenlehre am Sonntag Nachmittag für die konfirmierte Jugend bestimmt ist. Der letzteren wird als Lehrbuch die im Jahr 1901 zeitgemäß revidierte württembergische Christenlehre zu Grund gelegt.

Am kirchlichen Leben des Landes ist der Geist einer neuen durch Industrie und Verkehr beeinflußten Zeit nicht spurlos vorübergegangen. Durch Zunahme der Fabrikarbeit und Fabrikbevölkerung sind Wandlungen im Gemeindeleben eingetreten, die sich in ihren Folgen und Wirkungen noch nicht völlig übersehen lassen. Die ungünstigen Züge des Zeitbilds zeigen sich in Abnahme des Kirchenbesuchs und besonders der Teilnahme am hl. Abendmahl, Lockerung der Familienbande, Überhandnahme des Wirtshauslebens, Schädigung der Sonntagsfeier durch Ausflüge und Vereinsfeste, Verrohung und Verwilderung der Jugend, Geringschätzung von Religion und Kirche in einem großen Teil der Presse, überhaupt in dem diesseitigen, religiös-indifferenten Sinn, der ganze Kreise des Volks beherrscht. Religion und Kirche haben wie allenthalben einen schweren Stand gegenüber der großen Übermacht des weltlichen Lebens und der mannigfachen Geistesströmungen, von denen der moderne Mensch erfaßt und beeinflußt ist. Bei alledem hat doch auch die Kirche noch Raum und Kraft im Leben des Volks. Neben den zerstörenden und auflösenden Kräften sind auch die erhaltenden und bauenden am Werk. Die sonntäglichen Hauptgottesdienste in Stadt und Land haben noch immer zahlreiche fleißige und regelmäßige Besucher, die Geistlichen sind bemüht, in ihren kirchlichen Vorträgen ihr Bestes zu bieten, um die Gemeinden religiös und sittlich zu heben. Die Seelsorge wird mit besonderer Treue und Weisheit geübt und von vielen Gemeindegliedern dankbar geschätzt. Die Fälle der Unterlassung von Taufe und Trauung sind verhältnismäßig selten. Der sonntägliche Christenlehrbesuch von seiten der konfirmierten Jugend, befindet sich, obwohl der polizeiliche Zwang weggefallen ist, in vielen Gemeinden in befriedigender Ordnung. Der Sinn für Erneuerung und Verschönerung der Kirchengebäude tritt in erfreulichem Maße zu Tage. Die Opferwilligkeit für Zwecke des Reichs Gottes ist eher im Zu- als im Abnehmen. Für die Heidenmission werden alljährlich große Summen gesammelt, die zumeist der Basler Mission zufließen, der Gustav Adolfverein hat eine außerordentliche Volkstümlichkeit und hohe Blüte erreicht. Die Württembergische Bibelanstalt mit dem Sitz in Stuttgart bestehend seit 1812 verbreitet die hl. Schrift in verschiedenen Sprachen und Ausgaben im In- und Ausland. Ein Netz von Vereinen für die Arbeit der inneren Mission überzieht das Land; Sonntagsschulen, Jünglings- und Jungfrauenvereine sorgen allenthalben für christliche Unterweisung und Erziehung der Jugend. Ihren Mittelpunkt haben die Bestrebungen für innere Mission in der Evangelischen Gesellschaft in Stuttgart, welche auch eine evangelische Buchhandlung mit Stadtmission und Kolportage christlicher Schriften betreibt und für die Instruktion der jungen Theologen ihre Räume und Arbeitskräfte zur Verfügung stellt. Noch sind zu erwähnen die auf Schaffung lebendiger Gemeinden gerichteten Bemühungen durch Abgrenzung der Seelsorgebezirke, Erbauung von Vereinshäusern, Veranstaltung von Gemeindeabenden, Herausgabe von Gemeindeblättern, die auch an die auswärtigen Gemeindeangehörigen zur Erhaltung ihres Zusammenhangs mit der Heimat und ihrem kirchlichen Leben versendet werden.

Zu den besonderen Eigentümlichkeiten des religiösen Lebens in Württemberg gehören die Gemeinschaften. Sie entsprechen der auf Verselbstständigung und Zusammenschluß in engeren Kreisen gerichteten Eigenart des schwäbischen Volksstamms. In Altwürttemberg hat fast jede geistig geweckte und christlich angeregte Gemeinde ihre Gemeinschaft, die sich am Sonntag und gewöhnlich auch noch einmal in der Woche zur „Stunde“ versammelt mit Gesang, Gebet, Besprechung eines biblischen Abschnitts oder Vorlesung einer Predigt. Das Gemeinschaftswesen ist in drei verschiedenen Zweigen vertreten. Der Kirche am nächsten stehen die auf Herrnhutsche Einflüsse zurückgehenden altpietistischen Gemeinschaften, die auf einfache Erbauung aus der Schrift gerichtet sind und eine gewisse Brüderzucht ausüben. Eine zweite Gruppe bilden die sog. Michelianer, die Anhänger des im Jahr 1819 verstorbenen Bauern Michael Hahn (Bd VII S. 343), mit theosophisch spekulativer Weltanschauung und starker Betonung der Heiligung mit asketischem Verhalten gegenüber von

der Welt und Hochhaltung des ehelosen Standes. Diese Gemeinschaft hat eine feste Organisation mit Handhabung ernster Zucht. Ihre Mitglieder halten meist treu zur Kirche und bilden einen Damm gegen das Einbrechen der Sekten, wenn sie auch den Schwerpunkt ihres religiösen Lebens mehr in der „Stunde" als in der Kirche haben. Als dritte Gruppe sind die Pregizerianer zu nennen. Ihr Haupt ist ein im Jahr 1824 verstorbener Stadtpfarrer Pregizer von Haiterbach (Bd XVI S. 3). Sie legen den Hauptnachdruck auf die Rechtfertigung und die durch sie bedingte Freude über die erfahrene Gnade. Ihre Stellung zur Kirche ist zurückhaltend, manchmal ablehnend und sogar feindselig. Ihre Zahl geht zurück; es fehlt an Nachwuchs. Die Gesamtzahl der Gemeinschaften aller drei Gruppen wird auf 760 geschätzt. Das Ideal des württembergischen Pietismus, sich zu konzentrieren und in einem eigenen nach seinen Grundsätzen verfaßten Gemeinwesen sich zusammenzuschließen, fand seine Verwirklichung in der Gründung von zwei vom Kirchenregiment unabhängigen Gemeinden, Kornthal (1819) und Wilhelmsdorf (1824), mit eigener Gottesdienstordnung und Verfassung (s. d. A. Kornthal Bd XI S. 38 ff.).

Unter den im Land vertretenen Sekten stehen nach Zahl der Anhänger weit voran die Methodisten. Sie sind in zwei Denominationen vorhanden: die amerikanisch-bischöflichen Methodisten und die Evangelische Gemeinschaft, die sog. Albrechtsbrüder. Sie haben ihre Prediger und Kapellen, regelmäßige Gottesdienste, Kindersonntagsschulen und Erbauungsblätter. Ihre Zahl wird nach der Volkszählung von 1905 auf 5442 angegeben, wozu noch ebenso viele kommen mögen, die, ohne sich als Methodisten zu bezeichnen, die methodistischen Versammlungen besuchen. Den Eingriffen der Methodisten in die kirchlichen Ordnungen ist die Oberkirchenbehörde durch einen Erlaß vom 12. Februar 1880 entgegengetreten, nach welchem solche Mitglieder der evangelischen Landeskirche, die durch Übertragung einer geistlichen Amtsfunktion, namentlich der Taufe, Konfirmation, Trauung und Beerdigung an Methodistenprediger ihre Mißachtung der kirchlichen Ordnungen und des kirchlichen Amts kundgeben, als aus der Kirche ausgetreten angesehen und behandelt werden. Da und dort hat die agitatorische Thätigkeit der Methodisten zur Einrichtung von kirchlichen Kindergottesdiensten und Jugendvereinen Veranlassung gegeben; insofern ist die methodistische Invasion nicht ohne fördernde Rückwirkung auf die Kirche geblieben. Von weiteren Sekten sind zu nennen Baptisten (1832), Alt- und Neu-Irvingianer (1375), Mennoniten (277), Jerusalemsfreunde oder Templer (244). Auch Mormonen, Adventisten und Heilsarmee bemühen sich, Eingang zu erlangen und haben vereinzelte Anhänger gefunden. Die Gesamtzahl der Sektenangehörigen wird im Jahr 1905 auf 10426 Personen angegeben.

Eine katholische Kirche giebt es in Württemberg erst seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts. Durch Gebietszuwachs kamen in das fast ausschließlich evangelische Land über 500000 Katholiken mit 650 Pfarreien. Die jetzige Organisation der katholischen Kirche gründet sich auf die zwei Bullen Provida solersque vom 16. August 1821 und Ad dominici gregis custodiam vom 11. April 1827, auf das Fundationsinstrument vom 14. Mai 1828 und auf die Kgl. Verordnung vom 30. Januar 1830. Hiernach bildet das neu gegründete Bistum Rottenburg, welches alle Katholiken Württembergs in sich begreift, einen Teil der Oberrheinischen Kirchenprovinz unter dem Erzbistum Freiburg. Der Sitz des Bischofs und des Domkapitels ist Rottenburg am Neckar. Zum Kapitel gehören der Domdekan und sechs Domkapitulare. Am 20. Mai 1828 fand die feierliche Inthronisation des Generalvikars Keller als ersten Bischofs von Rottenburg statt. Das Organ für die Wahrung der Hoheitsrechte des Staats ist der nur aus katholischen Mitgliedern bestehende katholische Kirchenrat in Stuttgart, welcher auch die Oberschulbehörde für die katholischen Volksschulen bildet. Der Heranbildung des Klerus dienen zwei an die Gymnasien in Ehingen und Rottweil angereihte Konvikte, das Wilhelmsstift in Tübingen, wohin 1817 die katholisch-theologische Lehranstalt Ellwangen verlegt und als katholisch-theologische Fakultät der Hochschule einverleibt wurde, und das Priesterseminar in Rottenburg. Nach der Verfassungsurkunde von 1819 hatte der Landsbischof, ein von dem Domkapitel aus dessen Mitte gewähltes Mitglied und der der Amtszeit nach älteste katholische Dekan Sitz und Stimme in der Kammer der Abgeordneten. Diese Bestimmung wurde durch das Verfassungsgesetz von 1906 hinfällig. Nach letzterem gehört ein Vertreter des bischöflichen Ordinariats und ein von den katholischen Dekanen aus ihrer Mitte gewähltes Mitglied der neu gebildeten ersten Kammer an. Die rechtliche Grundlage für das Verhältnis des Staats zur katholischen Kirche ist, nachdem das Konkordat vom 8. April 1857 von der Ständekammer abgelehnt worden war, das Gesetz vom 30. Jan. 1862, wonach allgemeine Anordnungen und Erlasse des Bischofs, welche nicht ausschließlich kirchlicher Natur

sind, der staatlichen Genehmigung unterliegen, die rein geistlichen zugleich mit der Verkündigung zur Einsicht vorzulegen sind, wie auch die päpstlichen Bullen, Breven und Erlasse. Die Leitung des katholischen Religionsunterrichts in den Volksschulen, sowie in den sonstigen öffentlichen und Privatanstalten einschließlich der Bestimmung der Katechismen und Religionslehrbücher kommt dem Bischof zu (Art. 13 des Ges. v. 30. Jan. 1862). Von besonderer Bedeutung ist Art. 15 dieses Gesetzes, welcher bestimmt, daß geistliche Orden und Kongregationen nur mit ausdrücklicher Genehmigung der Staatsregierung eingeführt werden können, der Jesuitenorden nur durch Gesetz. Zugelassen sind bis jetzt Männerorden überhaupt nicht, dagegen die barmherzigen Schwestern in den zwei Kongregationen des Vincenz von Paula mit dem Mutterhaus in Gmünd und des Franz von Assisi mit dem Mutterhaus in Reute, sowie die Schulschwestern unserer lieben Frau in Rottenburg und die des hl. Franziskus in Sießen. Wiederholte Petitionen um Genehmigung von Männerklöstern in der Diöcese Rottenburg haben ein Entgegenkommen von seiten der Staatsregierung nicht gefunden. In Beziehung auf das Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit, das der Bischof nach längerem Zögern und Schwanken am 10. April 1871 proklamiert hat, erklärte die Regierung, daß sie demselben keine Einwirkung auf staatliche und bürgerliche Verhältnisse zuerkenne. Die Schroffheit, welche sich in der katholischen Kirche Württembergs, wie anderwärts, gegenüber den Evangelischen zu erkennen giebt, und das Machtbewußtsein, das seit Gründung der Zentrumspartei (1895) in katholischen Kreisen sich geltend macht, hat dem evangelischen Bund zahlreiche Mitglieder zugeführt. Auf dem Gebiet der christlichen Liebesthätigkeit wetteifert seit Mitte des vorigen Jahrhunderts die katholische Kirche mit der evangelischen und hat vermöge der ihr eigenen Organisation und Disziplin hervorragende Leistungen aufzuweisen. Der Aufwand des Staats für die katholische Kirche beträgt über 2 Millionen. Außerdem besitzt sie in dem sog. Interkalarfonds ein Kapitalvermögen von 14 Mill. Mk. Die Zahl der katholischen Pfarrstellen mit Einschluß der Kaplaneien und ständigen Vikariate berechnet sich auf 1008. Auf je 690 Katholiken kommt ein Geistlicher. Unter Leitung des Bischofs wird die Verwaltung des örtlichen Kirchenvermögens durch den Kirchenstiftungsrat besorgt, welcher unter dem Vorsitz des Pfarrers aus dem katholischen Ortsvorsteher, dem Kirchenpfleger und gewählten Mitgliedern besteht.

(**H. Merz** †) **Wittich.**

Würzburg, Bistum. — Urkk. in den Mon. Boic. Bd 37—45, München 1864 ff. u. im Wirtemb. UB, 8 Bde, Stuttg. 1849 ff.; Würzb. Annalen u. Chroniken in den MG SS II, VI, XVI, XXIV; Catalogus episcoporum XIII, S. 337; J. P. v. Ludewig, Geschichtschreiber von d. Bischofthum Würzburg, Leipzig 1713; J. Gropp, Collectio novissima scriptorum et rerum Wirceburgensium, 2 Bde, Frankf. 1741—44; J. G. v. Eckart, Commentarii de rebus Franciae orientalis et episcop. Wirceb., 2 Bde, Würzburg 1729; J. M. Schneidt, Thesaurus iuris Franconici, Würzburg 1787—91, zwei Abteilungen; A. Ussermann, Episcopatus Wirciburgensis, St. Blasien 1794; J. B. Stamminger, Franconia sacra, Gesch. u. Beschreibung des Bistums Würzburg, Würzburg 1889 ff.; Rettberg, KG Deutschlands II, Göttingen 1848, S. 313; Hauck, KG Deutschlands I—IV, 1887—1904; Stein, Geschichte Frankens, 2 Bde, Schweinfurt 1883—86.

Das Land auf beiden Seiten des mittleren Main war im Beginn des 6. Jahrhunderts ein Bestandteil des Thüringischen Reichs. Die Besiegung der Thüringer durch Theuderich I. an der Unstrut 531 brachte es in fränkischen Besitz, Greg. Tur. Hist. Franc. III, 7. Seitdem wurde der Thüringer Wald zur Grenze zwischen Franken und Thüringen. Für das abgetretene Gebiet blieb eine Zeit lang die Bezeichnung Thüringen üblich, dann kam die Bezeichnung Ostfranken in Gebrauch (s. Ann. Einh. z. 778 S. 53, Fuld. z. 785, S. 11). Das Land war wahrscheinlich sehr dünn bevölkert und 531 sicher noch rein heidnisch. Es blieb bis auf Dagobert 623—634 in unmittelbarer Verbindung mit Auster. Aller Wahrscheinlichkeit nach drang in dem Jahrhundert, das der Abtretung folgte, das Christentum zuerst ein; die fränkischen Kolonisten, die den Main aufwärts zogen, kamen bereits als Christen. Wie es scheint, betrachtete der Bischof von Mainz das Land als zu seinem Sprengel gehörig (s. KG D.s I[3], S. 385, Anm. 1). Nun löste Dagobert die unmittelbare Verbindung mit dem Reiche, indem er in der Person Radulfs Ostfranken einen eigenen Herzog gab; dieser fiel unter Sigibert III. (634—656) vom Reiche ab (Fredeg. chr. IV, 77 u. 87). Dadurch zerriß die Beziehung zum fränkischen Mutterlande für einige Zeit; aber das bedeutete kein Ankämpfen gegen das Christentum. Denn auch Radulf und seine Nachfolger waren Christen; nur war naturgemäß die Thätigkeit fränkischer Bischöfe erschwert. In die Lücke traten keltische Missionare (s. d. Art. Kilian Bd X S. 282). Ihrem Wirken ist es zuzuschreiben, daß die Bevölkerung im An-

fang des 8. Jahrhunderts im allgemeinen als christlich erscheint, wenn auch unter der christlichen Oberfläche noch viel Heidnisches unüberwunden wucherte (Willib. Vit. Bonif. 5f., S. 446 u. 453). Zur Aufrichtung einer kirchlichen Organisation war es nicht gekommen. Die Thätigkeit keltischer Wanderbischöfe wird den Mangel nicht haben empfinden lassen. Die Voraussetzung für eine Änderung der Verhältnisse schuf Pippin der Mittlere, indem er 5 das Herzogtum einem fränkischen Großen Theotbald übertrug und damit die Beziehung zum Reiche wieder festigte (Willib. Vit. Bonif. 6, S. 453). Mit Hedenus, dem Sohne Theotbalds, scheint auch das Herzogtum wieder ein Ende genommen zu haben (letzte Erwähnung des Hedenus 18. April 716 (Pardess. Diplom. II, S. 308). Daß sich die Beziehungen zur fränkischen Kirche in dieser Zeit mehrten, erkennt man daran, daß rheinische 10 Klöster Grundbesitz im Lande hatten, so Weißenburg in Schweinfurt und Umgebung (Tradit. Wizenb. S. 281, Nr. 36—38), Echternach im Saale- und Werngau (Cod. Dipl. Fuld. S. 301, Nr. 653). Hedenus plante die Gründung eines Klosters in Hammelburg durch Willibrord (Pardess. a. a. O.). Zum Abschluß kam die Entwickelung durch Bonifatius. Er begann seine Thätigkeit im mittleren Deutschland 719. Sein Ziel war 15 Überwindung der Reste des Heidentums und Zusammenfassung aller christlichen Elemente unter seiner Leitung. Seit 723 arbeitete er als Bischof unter dem Schutze Karl Martells. Im Jahr 741 konnte er die Arbeit soweit als abgeschlossen betrachten, daß er das bisherige Missionsgebiet kirchlich organisierte (s. d. Art. Bonifatius Bd III S. 303f.). Das neue Bistum Würzburg erhielt sein Schüler Burchard, der ihm aus England nach Deutsch- 20 land gefolgt war (Bonif. ep. 50, S. 299, Willib. 8, S. 461, vgl. über B. d. A. Bd III S. 563). Zacharias bestätigte das Würzburger Bistum am 1. April 743 (ep. 51 S. 302). Seitdem ist sein Bestand nicht mehr erschüttert worden.

Die Diöcese Würzburg war die größte unter den mitteldeutschen Diöcesen. Ihre Nordostgrenze bildete der Thüringer Wald; im Westen die Fulda von unterhalb Hersfeld 25 bis oberhalb Fulda. Von da setzte ihre Grenze sich in südlicher Richtung fort bis sie den Main traf, wandte sich dann westwärts zum Neckar, der von Eberbach bis Lauffen die Grenze gegen Worms und Speier bildete. Sie zog dann von Lauffen gegen Murrhard und von hier in nordöstlicher Richtung zur Rednitz, die oberhalb Fürth erreicht wurde. Das Wendenland am oberen Main galt als Bestandteil der Würzburger Diöcese, wurde aber 30 bei der Gründung des Bistums Bamberg abgetreten, s. d. Art. Bd II S. 380, 50. Von den fränkischen Gauen gehörten also zu Würzburg: Grabfeld, Saalegau, Waldsazi, Wingarteiba, Jagtgau, Sulmanachgau, Murrachgau, Brettachgau, Kochergau, Mulachgau, Taubergau, Badnachgau, Gollachgau, Gozfeld, Werngau, Rangau, Iffgau, Volkfeld, Hasagau, Banzgau, Radenzgau. 35

Bischofsliste. Burchard I. 741—753 oder 755, Megingoz gest. nach 777, Berenwelf gest. 800, Liuderich gest. 802, Agilward gest. 810, Wolger gest. 832, Humbert gest. 842, Gozbald gest. 855, Arn gefallen 892, Rudolf gefallen 908, Thiedo gest. 931, Burchard II. gest. 941, Poppo I. 941—961, Poppo II. 961—983, Huc 983—990, Brunward 990—995, Heinrich I. 995 oder 996—1018, Meginhard 1018—1034, Brun 40 1034—1045, Adalbero 1045—1090 (Kais. Gegenbischof Meginhard 1085—1088), Emehard 1089—1105, Erlung 1105—1121 (Gegenbischof Rupert 1105—1106), Gebhard I. 1122—1127 (?), Embrich von Leiningen 1127—1146, Sigfrid 1146—1150, Gebhard II. 1150—1159, Heinrich II. 1159—1165, Herold 1165—1171, Reinhard 1171—1186, Gotfrid I. 1186—1190, Philipp von Hohenstaufen 1190, Heinrich III. 1192—1197, 45 Gotfrid II. 1197, Konrad I. von Ravensburg 1198—1202, Heinrich IV. Caseus 1202—1207, Otto von Lobdeburg 1207—1223, Dietrich von Hohenburg 1223—1224 oder 1225, Hermann I. von Lobdeburg 1225—1254, Iring von Hohenburg 1254—1266, Berthold I. (Boppo) von Trimberg 1266 oder 1267—1271 (?), Berthold II. von Sternberg 1274—1287, Manegold von Neuenburg 1287—1303, Andreas von Gundelfingen 50 1303—1314, Gotfrid III. v. Hohenloh 1314—1322, Wolfram v. Grumbach 1322—1333, Hermann von Lichtenberg 1333—1335, Otto von Wolfskel 1333—1345, Albert I. von Hohenberg 1345—1350, Albert II. von Hohenloh 1350—1372, Gerhard von Schwarzburg 1372—1400, Johann I. von Egloffstein 1400—1411, Johann II. von Brunn 1411—1440, Sigmund von Sachsen 1440—1443, Gotfrid IV. von Limburg 1443—1455, 55 Johann III. von Grumbach 1455—1466, Rudolf von Scherenberg 1466—1495, Lorenz von Bibra 1495—1519. **Hauck.**

Wüstenwanderung der Israeliten. — Litteratur: G. Ebers, Durch Gosen zum Sinai², 1881; H. S. Palmer, Der Schauplatz der 40jährigen Wüstenwanderung 1876;

H. Clay Trumbull, Kadesh Barnea 1884 und dazu H. Guthe in ZdPV VIII, 182 ff.; C. Steuernagel, Einwanderung der israel. Stämme 1900; M.-J. Lagrange, L'itinéraire des Israélites in der Revue Biblique IX (1900), 66 ff. 286 ff. 447 ff.; Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme (1906), S. 1 ff.; Bönhoff, Die Wanderung Israels in der Wüste in 5 ThStK 1907, S. 159 ff.; Al. Musil, Karte von Arabia Petraea 1 : 300 000 (Wien, Hölder) und dazu Text: Arabia Petraea I Moab (1907); II Edom 1—3 (1907/8). Vgl. auch die Litteratur zu dem Art. Sinai Bd XVIII S. 381 ff. und die Kommentare von Dillmann, Holzinger, Baentsch und Steuernagel zu den betr. Büchern des Pentateuchs.

Der Ausdruck Wüstenwanderung ist hier im weitesten Sinne von der Wanderung 10 gemeint, die die Vorfahren des Volkes Israel von dem Roten Meere an der östlichen Grenze Ägyptens (s. d. Art. Meer, rotes, Bd XII S. 497 ff.) bis in das von den Moabitern besetzte Kulturland östlich vom Toten Meere zurückgelegt haben. Von dieser Wüstenwanderung handeln hauptsächlich die Bücher Ex, Nu und Dt. Die Abschnitte, die hier in Betracht kommen, sind folgende: Ex 15, 22 wird der Aufbruch vom östlichen Ufer 15 des Roten Meeres gemeldet, d. i. der Anfang der Wanderung in der Wüste, und Ex 19, 1 f. lesen wir von der Ankunft am Sinai. Darauf wird durch die Gesetzessammlungen der verschiedenen Quellschriften die Erzählung über den Wüstenzug unterbrochen, abgesehen von Ex 32 f., wo von der Anbetung des goldenen Kalbes und von dem Befehl zum Aufbruch vom Sinai die Rede ist. Erst Nu 10, 11 ff. und V. 33 wird der Aufbruch voll- 20 zogen, und Nu 11—14; 16 f.; 20 f. bringen wieder Erzählungen über die weiteren Erlebnisse in der Wüste, werden jedoch von kurzen gesetzlichen Stücken Nu 15; 18 und 19 unterbrochen, bis Nu 22, 1 die Ankunft in den Gefilden Moabs Jericho gegenüber erfolgt. Nu 33 zählt sämtliche Stationen des Zuges von der Stadt Raemses in Ägypten bis zu den Gefilden Moabs am Jordan auf. Ferner werden Dt 1, 6—2, 24 die Erlebnisse der 25 wandernden Stämme seit dem Aufbruch vom Horeb bis zum Überschreiten des Arnon im Gebiet der Moabiter kurz wiederholt, und Dt 10, 6—9 findet sich ein Bruchstück eines Itinerars über den Wüstenzug mit einer Angabe über die Aussonderung des Priesterstammes Levi. Außerhalb des Pentateuchs finden sich nur kurze Erwähnungen des Zuges durch die Wüste, so Jos 24, 7 f.; Ri 11, 16 f., in den prophetischen Büchern und in den 30 Psalmen (bes. Ps 78). Je später die Zeit ist, aus der diese Stücke herrühren, um so deutlicher tritt ihre Abhängigkeit von der jetzigen Gestalt des Pentateuchs hervor. Während solche Angaben für die Erkenntnis der eigentlichen Überlieferung wertlos sind, weisen dagegen einige Stellen in den prophetischen Büchern Eigentümlichkeiten auf, die auf eine mannigfachere Gestalt der Überlieferung schließen lassen, als sie uns jetzt im Pentateuch 35 vorliegt. Die gegenwärtige Gestalt des Pentateuchs enthält etwa 15 Erzählungen über Erlebnisse während des ganzen Wüstenzuges (ohne die Parallelen), und elf davon sind auf den Grundton gestimmt, daß das Volk sich gegen Moses oder Jahwe auflehnt; während in acht Fällen deshalb Strafen Jahwes eintreten, wird nur in vier Fällen der Anlaß des Murrens durch eine gütige Spende Jahwes aus dem Wege geräumt. Von 40 glücklichen Kämpfen gegen Feinde ist nur zweimal die Rede — Ex 17, 8—16 gegen die Amalekiter und Nu 21, 1—3 gegen die Kanaaniter — und ein so tröstliches Wort wie das Ex 17, 26 überlieferte: „Ich bin Jahwe, dein Arzt", fällt neben dem düsteren Inhalt der meisten anderen Erzählungen geradezu auf. Nur das Dt behandelt diese Erlebnisse ausdrücklich unter dem versöhnenden und freundlicheren Gesichtspunkt, daß Jahwe durch 45 alle die angewandten Mittel das Volk habe prüfen und erziehen wollen, wie ein Vater seinen Sohn erziehe, um ihm nachher Wohlthaten zu erweisen (8, 2—5. 15 f.; 29, 4 f.). Bei den Propheten von Amos bis Ezechiel läßt sich deutlich ein Wechsel in der Auffassung des Wüstenzuges wahrnehmen. Amos betrachtet ihn als die Zeit, in der Israel das Wohlgefallen Gottes in vollem Maße besaß, selbst ohne daß es Opfer dar- 50 brachte (2, 10; 5, 25); Hosea spricht von der Freude und der Liebe, die Jahwe damals gegen Israel empfand, und datiert den Abfall des Volks von dem Eintritt in das Kulturland (9, 10; 11, 1 f.). Jeremias weiß von der Huld und Liebe zu rühmen, die die „Braut" Israel einst in der Wüste Jahwe dadurch erwiesen hat, daß sie ihm willig nachfolgte, während der Aufenthalt Israels in Kanaan das Volk zum Abfall von Jahwe 55 verleitet hat (2, 2—8; vgl. Ho 2, 17). Ezechiel dagegen sieht in der Vergangenheit Israels überall, nicht nur seit der Besetzung Kanaans, sondern schon während des Aufenthalts in der Wüste, Widerspenstigkeit und Abfall (vgl. bes. 20, 13—24). Dieser Gesichtspunkt ist für die späteren Schriftsteller maßgebend geworden. So hat der Priesterkodex (oder ein in seinem Sinne arbeitender Redaktor) wiederholt in den Erzählungen über die Wüsten- 60 wanderung die Widerspenstigkeit des Volkes stärker hervortreten lassen, z. B. Ex 16 in der Geschichte vom Manna und den Wachteln, in der Geschichte von den Kundschaftern Nu

13 f., von der Rotte Korah Nu 16 und vom Haderwasser Nu 20, 1—13. Es wäre verkehrt zu meinen, daß der Priesterkodex diesen Zug der Erzählungen erst geschaffen hätte; aber abgesehen von der Geschichtsauffassung des Ezechiel sahen sich seine Verfasser durch die individuelle Vergeltungslehre veranlaßt, das Verhalten der Vorfahren in der Wüste entschiedener, als es früher geschehen war, nach ihrem Geschick zu beurteilen, d. h. war die Generation Moses' und 5 Aarons in der Wüste untergegangen, so hatte sie das durch ihre Gottlosigkeit verdient; deshalb wurde diese betont. In den Ps 78 und 106 finden wir die gleiche Auffassung. Manche von den angeführten Stellen, z. B. Dt 8 oder 29 und Jer 2, legen die Vermutung nahe, daß Israel noch andere Erzählungen außer den uns erhaltenen über die Erlebnisse der Vorfahren in der Wüste gekannt hat, namentlich solche, in denen die Fürsorge Jahwes und die Willigkeit 10 Israels vor die Augen geführt wurden. Und wenn die Erzählungen dieselben Orte und die gleichen Stoffe betrafen, so ist es mindestens wahrscheinlich, daß sie die Thaten Jahwes für Israel in ein helleres Licht rückten, als die jetzige Gestalt der Erzählungen es thut (vgl. Mi 5, 11). Von dem heiligen Krieg im Namen Jahwes reden nur Ex 17, 8—16 und Nu 21, 1—3, und doch spielte er bei den Anfängen der israelitischen Religion zweifel- 15 los eine hervorragende Rolle.

Früher war es ausschließlich und zum Teil ist es bis heute noch üblich, für die im Pentateuch bei der Wüstenwanderung Israels genannten Orte nach Belegen in der alten und neuen Litteratur zu suchen, zwischen den dort gemachten Funden und den Namen des AT teils durch harmonistische Künste, teils durch historische, geographische und etymo- 20 logische Gelehrsamkeit einen Ausgleich zu schaffen und danach den Zug der Israeliten durch die Wüste von Ägypten nach Kanaan zu konstruieren. Da es genauere Karten dieser Gegend noch nicht gab, so sah man auch keine großen Schwierigkeiten darin, den Weg, den die Israeliten gemäß der vorausgegangenen gelehrten Untersuchung zurückgelegt hatten, in das nur wenig bekannte Terrain einzutragen, und kam damit den Wünschen 25 derer, die in biblischer Geschichte zu unterrichten hatten, begreiflicherweise entgegen, weil sich darin ein erwünschtes Mittel zur Belebung und Veranschaulichung des Unterrichts darbot. Aber dieses Verfahren ist aus verschiedenen Gründen sehr bedenklich und widerspricht den einfachsten Forderungen der Wissenschaft. Dinge, die sehr unsicher sind, wie z. B. die Lage des Sinai (vgl. Bd XVIII S. 381 ff.), setzte man ohne weiteres als bewiesen voraus; 30 ohne über die Richtung des von den Israeliten eingeschlagenen Zuges im einzelnen klar zu sein, griff man zu diesen oder jenen ähnlich klingenden Namen, um feste Punkte für die in Frage stehende Sache zu gewinnen, d. h. man zerrte das überlieferte Material wie einen elastischen Stoff so lange hin und her, bis man zu einem befriedigenden Ergebnis gekommen zu sein glaubte. Die Angaben des AT betrachtete man so, als ob sie urkund- 35 lichen Wert hätten und sich einander gleichwertig gegenüberständen; man verwertete sie ohne Litterar- und ohne Textkritik. Endlich fragte man sich nicht ernstlich, ob denn die Bedingungen, die für das Wandern so zahlreicher Stämme, ja eines ganzen Volks mit Frauen, Kindern und Vieh in der Wüste vorausgesetzt werden müssen, im Altertum wirklich vorhanden gewesen seien. Neuerdings ist man mit Recht vorsichtiger geworden und 40 hat für die Beantwortung dieser Fragen andere Wege eingeschlagen. Man sucht die verschiedenen Fäden des Zusammenhangs in den Erzählungen zu bestimmen und den Stoff den bekannten Quellschriften des Pentateuchs zuzuweisen. Man prüft die Beschaffenheit und den Sinn der einzelnen Erzählungen und versucht danach die Frage zu beantworten, ob sie geschichtliche Nachrichten enthalten oder ob sie der Sage angehören, ferner 45 in letzterem Falle, welcher Art der Sagenbildung sie angehören. Die Forschungen der letzten 40 Jahre haben ferner sehr wichtige Aufschlüsse über die natürliche Beschaffenheit der Gegenden, die für die Wüstenwanderung in Betracht kommen, geliefert. Wenn sie auch noch nicht vollständig sind, so gestatten sie doch eine genügende Kenntnis der natürlichen Bedingungen, die jene Gegenden für den Aufenthalt von Menschen und Vieh dar- 50 bieten, der Wege, die durch sie hindurchführen, und der Orte, die einer größeren Anzahl von Menschen und Vieh ein längeres Verweilen gestatten. Unter Rücksicht auf diese Gesichtspunkte soll im folgenden eine kurze Darstellung und Beurteilung der biblischen Erzählungen über die Wüstenwanderung gegeben — richtiger gesagt, versucht werden.

Über die Ausscheidung der einzelnen Quellschriften geben die neueren Kommentare 55 und Einleitungen in das AT genauere Auskunft. Die Angaben des Jahwisten über die Wüstenwanderung herauszulösen, ist mit großen Schwierigkeiten verknüpft; wenn auch in vielen wichtigen Punkten Übereinstimmung herrscht, so bleiben doch zahlreiche Fragen zweifelhaft. Vom Roten Meer führt Moses die Israeliten in die Wüste von Sur, wo sie drei Tage lang kein Wasser finden (Ex 15, 22). Der Aufenthalt in Mara und Elim 60

(15, 23—27) gehört wohl eher dem Elohisten als dem Jahwisten an. Dann erzählt der Jahwist Ex 16 in einigen Versen von der Spendung des Manna und Ex 17 von dem Hader des Volks gegen Moses in Meriba. Welche Stücke von der Gesetzgebung am Sinai dem Jahwisten zuzuschreiben sind, muß hier unberücksichtigt gelassen werden. Ex
5 33, 1 ff. lesen wir den Befehl zum Aufbruch vom Sinai nach dem Lande Kanaan; darauf bezieht sich auch die Verhandlung zwischen Moses und dem Midianiter (oder Keniter?) Hobab Nu 10, 29—32, ob er mit den Israeliten ziehen und als ihr Kundschafter (V. 31) die Führung übernehmen wolle. Weil das Volk des Manna überdrüssig ist und sich nach Fleisch sehnt, läßt Jahwe an dem „Lustgräber" genannten Orte durch einen Wind Wachteln
10 über das Lager kommen, deren Genuß ein großes Sterben im Volke verursacht (Nu 11). Die Wanderung geht weiter nach Hazeroth Nu 11, 35 und Paran Nu 12, 16 (?). Von Kades (?) aus sendet Moses Kundschafter, unter ihnen Kaleb, in das spätere Gebiet der Kalebiter um Hebron, die bei ihrer Rückkehr das Land wohl als fruchtbar, aber zugleich als uneinnehmbar schildern (Nu 13, 21). Das Volk ist daher geneigt, nach Aegypten
15 zurückzukehren (Nu 14, 3 f.); von den Kundschaftern rät nur Kaleb zum Angriff, während die übrigen davon abraten. Der weitere Verlauf dieser Geschichte nach dem Jahwisten ist zweifelhaft; vielleicht ist nach ihm Kaleb mit der Verheißung eines Anteils vom Lande Kanaan ausgezeichnet, Israel dagegen mit längerem Aufenthalte in der Wüste bestraft worden; vgl. zu Nu 21, 1—3. Die Rubeniten Dathan und Abiram lehnen sich gegen
20 Moses auf Nu 16, und in Meriba (= Kades) hadert das Volk mit Moses Nu 20 (3a vgl. mit Ex 17, 2). Israel, von den Kanaanitern anfangs zurückgeschlagen, gelobt, den Bann im Namen Jahwes an ihnen zu vollstrecken, besiegt sie darauf und nennt die gebannte Stadt Horma Nu 21, 1—3; vielleicht hängt diese Erzählung ursprünglich mit der Kundschaftergeschichte und dem Vordringen der Kalebiter in den Negeb (vgl. d. Art.
25 Kaleb Bd IX S. 713 ff.) zusammen. Dann folgt in J die Eroberung der festen Städte im Ostjordanlande.

Die elohistische Darstellung liegt etwas deutlicher vor uns. Nach dem Aufenthalt in Mara und Elim Ex 15, 23—27 (s. oben S. 539, 60) wird erzählt, daß das Volk Jahwe in Massa versucht habe Ex 17. Nach dem Siege über Amalek in Rephidim 17, 8—16
30 ist von den guten Ratschlägen die Rede, die Moses von Jethro, dem Priester der Midianiter, am Gottesberge über die Rechtsprechung erhält Ex 18. Darauf folgt die Erzählung des Elohisten über die Gesetzgebung Ex 19 ff. Der Befehl zum Aufbruch vom Horeb (vgl. d. Art. Sinai Bd XVIII S. 381 ff.) Ex 33, 1 ff. ist hier gemeint als Strafe für die Anbetung des goldenen Kalbes Ex 32. Bei dem Aufbruch zeigt die Lade den Weg Nu
35 10, 33—36. In Thabeera vernichtet das Feuer Gottes einen Teil des Volks, weil es sich gegen Jahwe beklagt hat Nu 11, 1—3. Darauf teilt Jahwe 70 Ältesten vom Geiste Moses' mit, damit sie diesen in der Leitung des Volkes unterstützen Nu 11, 14. 16 f. 24b—30. Mirjam wird (in Hazeroth? s. oben Z. 11) wegen Auflehnung mit dem Aussatz bestraft und auf sieben Tage von dem Lager ausgeschlossen. Von Kades aus (Nu
40 13, 26) sendet Moses Kundschafter nach dem Gebiet um Hebron; sie bringen eine große Weintraube aus Eskol mit, rühmen das Land, schildern aber seine Bewohner als sehr gefährlich. Als das Volk den Mut verliert, versucht Kaleb allein, es zum Vertrauen auf Jahwe zu bereden (14, 8 f.). Da seine Mühe vergeblich ist, so verkündigt Jahwe, daß diese Generation in der Wüste zu Grunde gehen soll, mit Ausnahme Kalebs (?); er
45 allein soll das verheißene Land betreten. Das Volk erhält den Befehl, am folgenden Tage den Zug in die Wüste anzutreten (14, 25). Nun endlich erklärt sich das Volk zum Angriff gegen die Bewohner Kanaans bereit, wird aber zurückgeschlagen. Über den Aufstand Dathans und Abirams Nu 16 wird vermutlich auch der Elohist erzählt haben. Nu 20, 1b sind wir wieder in Kades; dort stirbt Mirjam, und das Volk
50 beschwert sich über Wassermangel, dem durch Moses abgeholfen wird. Von dort werden auch Verhandlungen mit den Edomitern über freien Durchzug durch ihr Gebiet eröffnet; da er verweigert wird, so weicht Israel nach Süden aus Nu 20, 14—21, nach dem Schilfmeer, um Edoms Gebiet zu umgehen. Auf dem Wege wird es zur Strafe für seine Ungeduld von giftigen Schlangen gebissen Nu 21 aβ—9. Über den Bach Sered
55 gelangt es dann an den Arnon Nu 21, 12—20.

Dt 1, 6—2, 25 findet sich eine kurze Übersicht über die Wanderung Israels vom Horeb bis zum Arnon; sie stellt die Ereignisse in folgender Weise dar. Am Horeb befiehlt Jahwe den Israeliten, nun das Bergland der Amoriter zu erobern V. 6—8. Nachdem Moses eine Anzahl Häuptlinge, die ihn in der Leitung des Volkes unterstützen sollen,
60 eingesetzt hat V. 9—18, bewegt sich das Volk durch die große und furchtbare Wüste nach

Kades Barnea an der Grenze des Berglandes der Amoriter und wird dort von Moses aufgefordert, zu dessen Eroberung auszurücken V. 19—21. Auf den Wunsch des Volkes werden jedoch vorher von Moses zwölf Männer, entsprechend den zwölf Stämmen des Volkes, als Kundschafter ausgesandt. Sie gelangen bis zum Thal von Eskol, nehmen von den Früchten des Landes mit sich und rühmen, nach Kades zurückgekehrt, wohl seine Fruchtbarkeit, erzählen jedoch auch von seinen starken Bewohnern und seinen Festungen. Da sich das Volk trotz der Ermahnungen Moses' nun weigert, zum Angriff die Waffen zu erheben, so schwört Jahwe, daß keiner der erwachsenen Zeitgenossen das verheißene Land betreten soll, wohl aber ihre jetzt unmündigen Kinder (V. 36—38 sind später eingefügt); das Volk soll nun südwärts zum Schilfmeere (bei Elath) ziehen. Der nachträgliche Entschluß des Volkes, gegen die Amoriter zu kämpfen, führt zu einer empfindlichen Niederlage und zur Flucht bis Horma V. 22—45 (V. 46 scheint hier ursprünglich nicht gestanden zu haben). Das Volk zieht nun lange Zeit südwärts an der Grenze Edoms in der Wüste hin und her, bis endlich der Befehl Jahwes ergeht, das Gebiet der Edomiter, wie es scheint, durch den heutigen wādi el-ʿaraba nordwärts friedlich zu durchziehen Dt 2, 1—8. Ebensowenig dürfen die Israeliten die Moabiter angreifen, deren Gebiet sie beim Bache Sered (Sared) berühren. Nachdem binnen 38 Jahren, seit dem Ausbruch von Kades Barnea, das ganze ältere Geschlecht hinweggestorben ist, überschreitet Israel den Arnon 2, 9—25; Dt 9, 22 wird kurz auf Thabeera, Massa und die „Lustgräber" angespielt.

Die Angaben des Priesterkodex lassen sich mit großer Sicherheit ausscheiden. Von Elim (s. S. 539, 60) zieht die „ganze Gemeinde der Israeliten" nach der Wüste von Sin Ex 16, 1. Als sie vor Hunger und Durst unzufrieden werden, sendet ihnen Jahwe am Abend Wachteln und am Morgen Manna Ex 16. Aus der Wüste von Sin ziehen sie nach Rephidim — die einzelnen Stationen werden nicht genannt 17, 1 — und von Rephidim in die Wüste des Sinai Ex 19, 1. Nachdem die Kultusgesetze nebst ihren Anhängen erledigt sind, bricht die Gemeinde aus der Wüste des Sinai auf, geführt von der über dem Zelt ruhenden Wolke, und gelangt — wieder werden die einzelnen Stationen nicht genannt — nach der Wüste von Paran (s. d. A. Bd XIV S. 684 f.). Hier ergeht der göttliche Befehl an Moses, zwölf Stammesfürsten, aus jedem Stamm einen, als Kundschafter nach Kanaan zu senden. Die von ihm erwählten werden mit Namen genannt, darunter Kaleb für Juda (s. d. Art. Kaleb Bd IX S. 713 f.) und Hosea = Josua Nu 13, 16 für Ephraim. Sie beginnen mit der Wüste von Zin, dringen nordwärts vor bis zu dem Zugang nach Hamath (vgl. Bd XIV S. 549, 56 ff.) und kehren nach 40 Tagen in die Wüste von Paran zurück. Da sie schlechte Nachrichten über das Land verbreiten, gerät die Gemeinde in Verzweiflung und äußert ihren Unwillen gegen Moses und Aaron. Es hilft nichts, daß Josua und Kaleb die Fruchtbarkeit des Landes loben; die Gemeinde will sie steinigen. Jahwe greift nun selbst ein und schwört, daß die erwachsenen Glieder der Gemeinde während eines 40jährigen Aufenthaltes in der Wüste sämtlich zu Grunde gehen sollen. Die Kundschafter werden sofort mit dem Tode bestraft, nur Josua und Kaleb bleiben am Leben Nu 13 f. Die Rotte Korah erhebt sich gegen das ausschließliche Priestertum des Stammes Levi (nach einer späteren Bearbeitung handelt es sich um eine Erhebung der Leviten gegen die Priester), die Aufständischen werden durch ein Gottesgericht vernichtet und die Rechte Levis durch das Wunder am grünenden Stamm Aarons bestätigt Nu 16 f. Die Gemeinde, nach der Wüste von Zin gelangt, rottet sich zusammen gegen Moses und Aaron, weil sie (in Kades) kein Wasser hat. Auf Gottes Befehl versammeln beide die Gemeinde, um Wasser aus dem Felsen hervorzulocken, äußern jedoch ihren eigenen Zweifel an dem beabsichtigten Versuch. Als Moses aber mit dem Stabe zweimal den Felsen schlägt, sprudelt reichliches Wasser für die Gemeinde und ihr Vieh hervor. Zur Strafe ihres Kleinglaubens (ursprünglich wohl wegen offenen Ungehorsams gegen Gott Nu 20, 24; 27, 14; Dt 32, 51) sollen sie selbst nicht in das verheißene Land kommen. Daher heißt die Quelle „Wasser von Meribath Kades" Nu 20, 1—13. Von hier ziehen die Israeliten an den Berg Hor, wo Aaron stirbt Nu 20, 22—29, dann nach Oboth und Ijje-Abarim an der Grenze Moabs, anscheinend durch das edomitische Gebiet, schließlich nach den Gefilden Moabs Jericho gegenüber Nu 21, 4. 10 f.; 22, 1.

Was auch der Priesterkodex noch vermissen läßt, ein genaues Verzeichnis aller Stationen, das bietet auf den ersten Blick Nu 33 im vollsten Maße, zugleich in der zuverlässigsten Art, da das Stück nach V. 2 von Moses selbst verfaßt sein soll. Sein Inhalt ist daher auch stets zu Grunde gelegt worden, wenn man den Zug der wandernden Israeliten festlegen oder auf der Karte eintragen wollte. Wir finden da, abgesehen von dem Ausgangs- und Endpunkte, 40 Stationen, deren Zahl den 40 Jahren der Wüsten-

wanderung Nu 14, 34 entspricht, darunter 22 neue Namen, die sich sonst im Pentateuch nicht finden. Bei näherer Prüfung löst sich jedoch die Zuverlässigkeit, die dieser Abschnitt für sich in Anspruch nimmt, in Schein auf. Zuerst stellt sich heraus, daß der Verfasser sämtliche Quellschriften des Pentateuch für sein Verzeichnis benutzt hat und zwar in der 5 gegenwärtig uns vorliegenden Verarbeitung: vgl. Nu 33, 16f. mit Nu 11, 34f. betreffs der Verbindung der Wüste des Sinai (P) mit den „Lustgräbern“ und Hazeroth (JE); andere Beziehungen auf JE, wie Nu 33, 8bα auf Ex 15, 22f., V. 9bα auf Ex 15, 27, V. 14b auf Ex 17, 1b, lassen sich freilich als spätere Zusätze zu dem fertigen Kapitel ansehen; die Angaben des Priesterkodex sind sehr häufig verwertet. Wenn demnach der 10 Verfasser von Nu 33 die uns im Pentateuch vorliegende Verbindung von Quellschriften schon gekannt hat, so ist dies Kapitel als eines der jüngsten des ganzen Pentateuchs zu betrachten und kann nicht den Anspruch erheben, noch aus der wirklichen Überlieferung geschöpft zu haben. Es liegt in ihm vielmehr die Arbeit eines gelehrten Juden in Jerusalem aus dem Ende des 5. Jahrhunderts vor Chr. vor, der sich redlich Mühe gegeben 15 hat, den Zug seiner Vorfahren durch die südliche Wüste genau zu bestimmen. Er hat dazu nicht nur die Erzählungen des Pentateuchs, sondern wie die 22 neuen Ortsnamen vermuten lassen, auch andere Quellen benutzt, die über die Wege von Ägypten nach Edom Auskunft gaben, etwa Verzeichnisse der Örtlichkeiten, die an den begangensten Reisewegen jener Gegenden lagen, oder er hat selbst an Ort und Stelle Forschungen vollzogen. Ob 20 nun das Ergebnis solcher Studien in seiner ursprünglichen Form auf uns gekommen ist, daran läßt sich zweifeln. Freilich können die Unterschiede zwischen Nu 33, 30—33 und Dt 10, 6f. sowie zwischen V. 45—46 und Nu 21, 12f. 16. 18ff. darüber nicht bestimmt entscheiden. Auffallend ist jedoch der große Sprung, den das Verzeichnis V. 36 von Ezion-geber (s. d. Art. Elath Bd V S. 286, 47) nach der Wüste von Zin = Kades macht. Vom 25 Verfasser selbst ist er schwerlich beabsichtigt, er wird wohl mit einer in den Text eingedrungenen Unordnung zusammenhängen. Schon Ewald hat in seiner Geschichte des Volkes Israels[3] II, 283 vorgeschlagen, die Verse 36^{b}—41^{a} von der jetzigen Stelle zu versetzen hinter V. 30^{b}, was von mehreren Seiten, zuletzt von M.-J. Lagrange und Br. Baentsch Zustimmung erfahren hat. Die Wanderung würde dann in folgende Teile zerfallen: 30 a) Von Raemses bis zum Sinai V. 3—15; b) vom Sinai bis Bne-Jaakan (nordwärts wegen 1 Chr 1, 42; Gen 36, 27) V. 15—30^{a}. 36^{b}—41^{a}. 30^{b}—31; c) von Bne-Jaakan südwärts nach Eziongeber V. 32—35; d) von Eziongeber nordwärts im wādi el-ʿaraba und durch Moab V. 36^{a}. 41^{b}—49. Bönhoff sucht dagegen das Rätsel durch die Annahme zu lösen, daß sich der in der Überlieferung vorhandene Unterschied über den zweiten 35 Teil der Wüstenwanderung auch hier spiegle; nach dem Priesterkodex und nach dem Jahwisten seien die Israeliten in nordöstlicher Richtung durch Edom und Moab nach dem Jordan gezogen, während sie der Elohist und der Deuteronomist südostwärts nach Eziongeber ziehen und von da aus Edom und Moab umgehen lasse; der Verfasser des Lagerkatalogs habe der ersten Annahme durch V. 37—49, der zweiten durch V. 19—35 gerecht 40 werden wollen, nur sei ihm die Verbindung in V. 36 augenscheinlich nicht gelungen (a. a. O. S. 165). Diese Versuche, den offenbaren Schaden zu heilen, werden niemals zum Ziele führen, da man dabei stets mit einer ganzen Anzahl unbekannter Größen rechnen muß. Denn von den 40—44 Ortsnamen in Nu 33 lassen sich nur, je nachdem man mit einem strengeren oder milderen Maßstabe der Wahrscheinlichkeit rechnet, 10—15 45 ziemlich sicher bestimmen, d. h. der vierte Teil der Gesamtzahl. Daß sich damit der vom Verfasser gemeinte Weg in einer so einsamen Gegend nicht festlegen läßt, bedarf keines Beweises, und es beruht auf einer völligen Verkennung der wissenschaftlichen Aufgabe, wenn man sich bemüht, unter einigen Opfern an etymologischer Einsicht und mit Hilfe von etymologischen Spielereien die Zahl der angeblich nachweisbaren Orte zu vermehren (vgl. unten 50 S. 545ff.). Da die Zahl 40 beabsichtigt zu sein scheint, so darf man an Zusätze wie an Auslassungen nur in geringem Grade denken. Doch ist V. 2, der Moses als Verfasser des Verzeichnisses angiebt, nach dem Obigen zweifellos ein späterer Zusatz, gemacht von einem Leser oder Bearbeiter, der wegen der an P erinnernden Sprache des Kapitels der Meinung war, daß es ebensogut von Moses herrühre, wie der übrige Pentateuch nach 55 dem Glauben der damaligen Zeit. Wenn es sich demnach in Nu 33 nur um die Meinung eines um 400 vor Chr. in Jerusalem lebenden Juden über die Wüstenwanderung handelt, so gebührt dem Abschnitt nicht der erste, sondern der letzte Rang unter den uns überkommenen Angaben. Irgend eine wirkliche Überlieferung über die behandelte Sache ist in ihm nicht mehr zu suchen.

60 Die übrig bleibenden vier Darstellungen (vgl. S. 539—541) sind nicht von gleichem

Wert. Die des Priesterkodex ist die jüngste; das ergiebt sich zweifellos aus der abweichenden Gestalt, die die Kundschaftergeschichte Nu 13 f. bei ihm erhalten hat: Josua ist einer der Kundschafter geworden als Vertreter Ephraims, während er nach dem Elohisten als Diener Moses' stets in dessen Begleitung auftritt, und Kaleb ist der Vertreter des Stammes Juda, während er in der vorexilischen Zeit noch selbstständig neben Juda steht (s. die Nachweise in dem Art. Kaleb Bd IX S. 713 ff.). Ferner sind das alleinige Priestertum des Stammes Levi und die Rechte der Priester vor den Leviten, die Nu 16 in der zu P gehörenden Schicht in doppelter Weise behandelt werden, Streitfragen, die nur zum Teil schon in der vorexilischen Zeit, hauptsächlich aber erst im Judentum auf der Tagesordnung standen (vgl. Ez 44). Daß die Darstellung des Dt von dem Jahwisten und Elohisten, besonders von dem letzteren abhängig ist, darf als anerkannt gelten. Somit sind die jahwistischen und elohistischen Erzählungen die ältesten Angaben, die wir über die Wüstenwanderung besitzen; sie sollen im folgenden näher geprüft werden.

Eine Reihe von Erzählungen beschäftigt sich mit der Frage, wie sich das wandernde Volk in der Wüste ernährt hat. Das ist ein durchaus natürlicher Zug: in Kanaan wußte man ehemals ebensogut wie heute, daß das Wandern in der Wüste mit großen Schwierigkeiten verknüpft ist. Da die Erzählungen nun durchweg annehmen, daß das gesamte Volk mit seinen in Kanaan lebenden Stämmen durch die Wüste gezogen sei — nach den Zahlen des Priesterkodex Nu 1 und 26 zählte das Volk etwa 2 Millionen — so wuchs die Frage ins Ungeheuere und wurde durch die Antwort erledigt: Gott hat den Vätern mit seiner Wundermacht geholfen! Er hat ihnen Wasser zum Trinken gegeben (Mara, Massa und Meriba, Kades), er hat ihnen Brot und Fleisch verschafft (Manna und Wachteln). Man gab diese Antwort in der Form von einzelnen Erzählungen, nicht nur im allgemeinen, und hielt sich dabei eng an die natürliche Beschaffenheit des durchwanderten Landes. Namentlich das Letztere darf nicht übersehen werden, wenn man die Entstehung der Erzählungen richtig beurteilen will. Wasserspenden sind nur von solchen Stätten erzählt, an denen es wirklich Wasser gab und noch heute giebt: die Wasser von Mara sind durch Jahwes Weisung trinkbar gemacht worden, die Quelle von Kades ist durch Moses geöffnet worden. Was wir heute von Manna und Wachteln in jenen Gegenden wissen, das wußte man in Israel auch, freilich nicht als Ergebnis wissenschaftlicher Forschung, sondern als Besitz der Volkssage. Das Manna ist der süße Ausfluß eines Baums, der Tamarix mannifera, der Mannatamariske; er wird durch den Stich der Mannaschildlaus (Coccus manniparus) erzeugt und fällt ab, wenn er trocken geworden ist, oder träufelt, durch Regen aufgelöst, in größeren Tropfen herunter, so daß der Boden unter den Tamarisken mit gelblichweißen Kügelchen bedeckt ist; die Kugeln haben einen süßen Geschmack und werden vor Sonnenaufgang gesammelt, da sie in der Wärme zergehen (vgl. Ex 16, 21). Die Araber essen das Manna als Zuthat zum Brot und nennen es noch heute Himmelsman. Einige Züge der alttestamentlichen Erzählungen schließen sich treu an die natürliche Grundlage an, so das Zerschmelzen an der Sonne Ex 16, 21 und der süßliche, leicht zuwider werdende Geschmack Nu 11, 6; 21, 5; andere dagegen sind erdichtet und hängen mit der irrtümlichen Anschauung zusammen, daß das Manna die Stelle des Brotes vertrat, so die Behandlung des Manna wie Getreide Nu 11, 8. Die Wachteln sind dort sehr häufig. Teils passieren sie den Landstrich als Zugvögel von und nach dem Mittelmeere im Herbst und im Frühling, teils brüten sie dort. Sie bewegen sich etwas schwerfällig und benutzen daher gern den Wind zum Fliegen Nu 11, 31 (Ps 78, 26 ff). Sie fliegen nicht hoch, namentlich wenn sie ermattet sind, so daß man sie mit den Händen fangen kann. Der arabische Schriftsteller el-Mukaddasi (10. Jahrhundert) erzählt, daß rings um den Ort el-faramā (am östlichen Nilarm in der Nähe des alten Pelusium) Fangstellen für Wachteln, die er salwā und sumānī nennt, vorhanden seien, und fügt hinzu, daß der Genuß des Fleisches Krankheiten hervorrufe und die Gelenke steif mache (ZdPV VII, 227 f.). Die Angabe verdient wegen Nu 11, 33 beachtet zu werden und ist wieder ein Beleg dafür, daß sich die Erzählungen über die Ernährung des Volks in der Wüste eng an die natürlichen Eigentümlichkeiten des Landstrichs anschließen. Von anderen Reisenden wird jedoch das Fleisch als vortrefflich gerühmt.

Andere Erzählungen handeln von dem Zusammentreffen mit fremden Stämmen und Völkern. Wenn Nu 10, 29—32 ursprünglich von den Kenitern (nicht von den Midianitern) die Rede war, so hätten wir hier ein Bruchstück von Verhandlungen, die zu dem Ergebnis führten, daß die Keniter mit Israel nach Kanaan zogen; denn dort werden sie später genannt Ri 1, 16; 4, 11; 1 Sa 15, 6. Diese Thatsache will die Erzählung erklären. Der

Kampf gegen die Amalekiter Ex 17, 8—16 wird nach Rephidim verlegt, das in dem jetzigen Zusammenhang mit Massa und Meriba = Kades verbunden wird Ex 17, 2—7. Von der Lage Rephidims läßt sich nichts Sicheres sagen — der Kampf mit den Amalekitern (s. Bd I S. 431 f.) könnte in der Nähe von Kades wohl stattgefunden haben — die Lage der Kultusstätte V. 15 ist ebenfalls unbekannt; somit ist eine geschichtliche Verwertung dieses Zusammentreffens nicht möglich. Den Kern und Anlaß der Kundschaftergeschichte Nu 13 f. vermögen wir dagegen zu erkennen: sie ist von der Geschichte des Stammes Kaleb ausgegangen, der in seine Wohnsitze um Hebron wahrscheinlich von Süden her eingedrungen ist. Da es für die spätere Auffassung eine ausgemachte Sache war, daß Israel und mit ihm Kaleb über den Jordan in sein Gebiet eingedrungen war, so verblaßte der erfolgreiche Angriff Kalebs von Süden in seinen Kundschafterzug nach Hebron. Die spätere Gestalt der Geschichte will erklären, weshalb Kaleb Grundbesitz im Stamme Juda erhalten hat, nämlich wegen seines Gehorsams und Gottvertrauens, ferner weshalb die Generation des Auszugs nicht selbst den Einzug in das gelobte Land erlebt hat, wegen ihres Ungehorsams, der von Gott mit ihrem Untergang in der Wüste bestraft wurde. Mit dem Versuch, von Süden her in Kanaan einzudringen, hängt auch Nu 21, 1—3 zusammen. Der Sieg knüpft sich an die Stadt Horma, deren Name, früher Zephat, geändert wurde, weil die Israeliten „die Städte der Kanaaniter" mit dem Bann (חרם) zu belegen gelobt hatten. Der etymologische Sinn der Erzählung ist klar, damit ist zugleich ihr geschichtlicher Gehalt in Frage gestellt.

Ganz anderer Art sind die Erzählungen Ex 18 und Nu 11, 14. 16 f. 24ᵇ—30. Sie stellen tüchtige, angesehene Männer aus dem Volke, Laien, nicht Priester, Moses zur Seite, um ihm die leichteren Fälle der Rechtsprechung abzunehmen und ihn in der Leitung des Volks zu entlasten. Nu 11 stellt sie ausdrücklich tiefer als Moses, indem ihnen nur ein Teil des auf Moses ruhenden göttlichen Geistes zuerkannt wird. Die Erzählung zeigt damit deutlich ein lehrhaftes Interesse und verliert an geschichtlichem Wert. Dagegen weist Ex 18, wo Jethro als Lehrmeister des Moses für die Organisation der Rechtspflege auftritt, auf die Verbindung mit den Midianitern (oder Kenitern) hin, die gewiß nicht aus der Luft gegriffen ist, sondern auf guter geschichtlicher Erinnerung beruht. Nur steht diese Erzählung jetzt schwerlich an der richtigen Stelle; V. 12 setzt einen Altar im Lager voraus, V. 15—20 scheint Moses bereits im Besitz von Rechtssprüchen und Rechtslehren der Gottheit zu sein, die doch in der gegenwärtigen Darstellung erst Kap. 20 ff. gegeben werden. Man sollte sie demnach einerseits später erwarten, andererseits möchte man als ihren Schauplatz um des Inhaltes willen nicht den Horeb (18, 5), sondern Kades, die Gerichtsquelle Gen 14, 7, genannt sehen, weil wahrscheinlich gerade dort (vgl. S. 545, 57) Moses die Stämme um seine Rechtsprechung geeinigt haben wird.

Einige Erzählungen hängen mit dem Kultus eng zusammen, so Ex 17, 8—16, die mit dem Altar „Jahwe ist mein Panier" verknüpft ist, und Nu 21, 4—9, die die eherne Schlange in Jerusalem 2 Kg 18, 4 auf Moses zurückführt. Andere endlich geben eine Erklärung eines Ortsnamens: in Mara fand sich „bitteres" Wasser Ex 15, 23 ff., in Massa (מַסָּה) hat das Volk Jahwt „versucht" (נִסָּה) Ex 17, in Meriba hat es mit Moses oder Jahwe „gehadert" (רִיב) Ex 17, bei den Wassern von Meribath Kades hat sich Jahwe als der „Heilige" (קָדוֹשׁ) erwiesen Nu 20, 1—13, in Thabeera brannte (בָּעַר) das Feuer Jahwes unter dem Volke Nu 11, 1—3, bei den Lustgräbern (קִבְרוֹת הַתַּאֲוָה) ist das Volk um seines Gelüstes willen (תַּאֲוָה) mit dem Tode bestraft worden Nu 11, 4 ff. (vgl. auch Horma oben Z. 18).

Die Erzählungen sind also ihrem Charakter nach teils aitiologische Sagen, die eine geschichtliche Thatsache oder eine kultische Einrichtung erklären sollen, teils etymologische Sagen, die Ortsnamen durch eine Geschichte auslegen, teils volkstümliche Wiedergabe von geschichtlichen Erinnerungen, die unter verschiedenen Gesichtspunkten umgestaltet werden. Mit wirklich geschichtlichen Vorgängen hat es nur die letzte Art von Erzählungen zu thun, wie Ex 18 und Nu 10, 29 ff., Nu 13 f., Dathan und Abiram Nu 16. Wie auch sie für lehrhafte Zwecke benutzt und umgestaltet wurden, zeigt die Parallele in Nu 11 zu Ex 18 (vgl. oben Z. 24—29), das Hineinspielen der Vergeltungslehre in die Kundschaftergeschichte Nu 13 f. und die Verwendung Korahs für die Frage der priesterlichen Vorrechte Nu 16. Sehr erschwert wird die richtige Anschauung von den Vorgängen in der Wüste dadurch, daß als das Subjekt, von dem sie ausgesagt werden, stets das gesamte Volk Israel auftritt, das sich diese Dinge in Kanaan erzählte, d. h. eine Größe, die in der Wüste noch nicht vorhanden war, sich vielmehr erst in Kanaan selbst gebildet hat. Man darf sich in der Wüste nur einzelne kleine Stämme oder Zweige denken, die Moses um sich gesammelt hatte,

die mit ihrem Vieh nur da leben konnten, wo es Wasser gab, und sich sehr langsam bewegten.

Die Orte, die in den älteren Erzählungen, auch noch im Priesterkodex genannt werden, sind an Zahl gering. Sie treten häufiger auf an der ägyptischen Grenze, sowie im Gebiet von Edom und Moab. Nicht selten stecken Ortsnamen in den Benennungen einzelner Teile der Wüste. Wie man in Kanaan wüste Landstriche nach den anstoßenden bekannten Gebieten oder Orten benannte, z. B. Wüste von Maon 1 Sa 23, 24 f., Wüste von Siph 23, 14 f., Wüste von Gibea Ri 20, 42 ff., von Michmas 1 Sa 13, 18 u. s. w., so that man das auch in der großen Wüste südlich von Kanaan. Die Wüste von Sur Ex 15, 22, hebr. שׁוּר, hat ihren Namen von dem angrenzendem Orte dieses Namens, der nach Gen 16, 7; 25, 18; 1 Sa 15, 7; 27, 8 an der ägyptischen Grenze lag. Entweder meint man, er habe nach der Grenz*mauer* Ägyptens (= hebr. שׁוּר) so geheißen, oder man vergleicht die Grenzfestung Ta-ru (W. Max Müller, Asien und Europa S. 102). Die Wüste von Etham Nu 33, 8 (vgl. Ex 13, 20) fällt vielleicht damit zusammen, da man diesen Namen mit dem ägyptischen ḥetem = Festung, einem Bollwerk an der Ostgrenze Ägyptens, zusammenstellt. Zu Mara und Elim Ex 15, 23. 27 vergleicht Ed. Meyer a. a. O. 100 ff. die Nachricht des Agatharchides von Knidos (130 vor Chr.) von dem Phoinikon, Palmenhain, südlich von Posidion am Golf von Suez, einer quellenreichen, alten Kultusstätte, die früher im Besitz der Maraniten, später der Garindaneer gewesen sei; Elim bezeichne die „Götter" der Kultusstätte, der Name Mara sei von den Maraniten abgeleitet, und die ehemalige Bitterkeit wieder aus dem Namen Mara erschlossen; wenn sie auch Ex 15, 23 von den Quellen von Elim so getrennt werde, so sei sie doch in Wahrheit die Hauptquelle von Phoinikon gewesen. Dieses Phoinikon sucht Ed. Meyer bei dem heutigen Orte Ṭûr an der Küste südlich vom Sinai und Serbal, aber er denkt nicht daran, daß die Vorfahren Israels diesen Ort wirklich besucht hätten; vielmehr habe der Verfasser von Ex 15, 23 ff. seine Darstellung des Wüstenzuges belebt, indem er allerlei Notizen einfügte, die ihm bekannt waren. Der Vorschlag verdient Beachtung, die Ähnlichkeit der Exodusstelle mit der Nachricht des Agatharchides muß auffallen. Nur möchte ich das alte Phoinikon lieber in den merkwürdigen „Mosesquellen" (ʿajûn mûsâ) 11 km südöstlich von Suez suchen, über die O. Fraas, Aus dem Orient (1867), S. 180 ff. gehandelt hat; vgl. auch Ebers a. a. O. S. 68 ff. Die volkstümliche Überlieferung bezieht noch heute eine der teils süßen, teils bitteren Quellen, die sich mit der Zeit verändert haben, auf Ex 15, 23 ff. Neuerdings hat man meistens Mara mit der viel südlicheren bitteren Quelle ʿain hauwâra im wâdi hauwâra und Elim mit dem mäßig bewässerten wâdi gharandel (zwei Stunden südlicher) zusammengestellt. Aber die Bibel nennt Mara eine bitter *gewesene*, durch Moses süß gemachte Quelle, und beide Stätten liegen zu weit nach Süden, als daß sie für unsere Wüstenwanderung in Betracht kommen könnten. Die „Mosesquellen" sind *vielleicht* von den Vorfahren Israels berührt worden, wenn schon auch dieser Ort im Verhältnis zu den übrigen Angaben recht weit nach Süden liegt; denn die Wüste, die jeder die Ostgrenze Ägyptens Überschreitende betrat, war nicht die Umgebung von Suez, sondern die Gegend östlich und nordöstlich von dem heutigen ismaʿîlîje, wie sich aus dem in Art. Rotes Meer Gesagten (Bd XII S. 497 ff.) zweifellos ergiebt. Dort haben wir auch die Wüste von Sin zu suchen Ex 16, 1. Der Name hat mit dem Mondgotte Sin nichts zu thun — wie sollte man eine Wüste wohl nach einer Gottheit benennen? Er bezeichnet nach Ez 30, 15 eine Festung an der Nordostgrenze Ägyptens; ob wirklich Pelusium, ist allerdings fraglich. Die Wüste entspricht der Gegend, die die Araber heute ed-dschifâr benennen.

Von den Orten im Innern der Wüste ist uns einer mit Sicherheit bekannt, nämlich Kades, berühmt wegen seiner Quelle, die in dem Art. Negeb Bd XIII S. 698 f. ausführlich besprochen worden ist. Die Verhältnisse des dürren Landes ringsum machen es begreiflich, wenn ihre Bedeutung in den Geschichten von der Wüstenwanderung stark hervortritt; sie handeln fast alle von ihr oder ihrer Umgebung, und es ist möglich, daß die Massaquelle, die einige Male allein genannt wird, neben Kades (Dt 6, 16; 9, 22 f.; vgl. Ex 15, 25), sonst aber mit ihr verschmilzt (Ex 17, 2—7), von der nicht weit entfernten, noch stärkeren Quelle ʿain el-kadêrât zu verstehen ist. Daß der Kampf gegen die Amalekiter, ferner die Begegnung mit Jethro ebenfalls auf Kades hinweisen, wurde schon oben S. 544, 2. 31 bemerkt. Es ist längst aufgefallen, daß in der jetzigen Darstellung Kades sowohl vor der Gesetzgebung Ex 19—Nu 10 als auch nach ihr der Schauplatz der Begebenheiten ist, vgl. Ex 17, 1—7 und Nu 13, da die Kundschafter nach den älteren Quellschriften von Kades ausgesandt werden. Wellhausen hat daher von einer „Digression"

nach dem Sinai gesprochen, und Ed. Meyer hat diesem Gedanken a. a. O. S. 60 ff. eine längere Darstellung gewidmet, die auf der Annahme ruht, daß der Sinai im nordwestlichen Arabien zu suchen sei. Diese Annahme ist in d. Art. Sinai Bd XVIII S. 381 ff. zurückgewiesen worden. Hier mag hinzugefügt werden, daß die jetzige seltsame Anordnung 5 der Erzählungen — Kades vor und hinter dem Aufenthalt am Sinai (Horeb) — wahrscheinlich auf die richtige geschichtliche Erinnerung zurückgeht, daß der Aufenthalt, man wird geradezu sagen können: die Niederlassung in Kades von Anfang an das Ziel des Auszuges aus Ägypten gewesen ist. Das hier reichlich vorhandene Wasser zog notwendigerweise alle Nomaden an und hielt sie hier fest. Daß es am Sinai oder Horeb Wasser 10 gegeben habe, wird nirgends erzählt; es ist daher unwahrscheinlich, sich diesen Berg als die Stätte eines längeren Aufenthalts zu denken. Durch die natürlichen Umstände wird so bestätigt, was in den älteren Erzählungen mehr zwischen den Zeilen liegt und nur gelegentlich ausdrücklich gesagt wird, daß sich nämlich Israel lange Zeit in Kades aufgehalten habe (Nu 20, 1[b]; Dt 1, 46; Ri 11, 16 f.). Und wenn die Gesetzgebung Ex 19 ff. 15 in den Aufenthalt bei Kades eingeschaltet ist, so ist das vermutlich auf Grund der Überlieferung geschehen, daß sie thatsächlich während desselben stattgefunden hat. Will man sich nun ein annäherndes Bild des Zuges von dort zum Sinai machen, so wird man das Richtige mit der Annahme treffen, daß sich die Stämme oder wohl nur ihre Vertreter von Kades aus unter Führung des Moses dorthin begeben haben, um dort Zeugen einer 20 Gottesoffenbarung zu sein oder gewisse heilige Handlungen zu vollziehen. Der Berg lag aber nicht in Arabien, so daß man Wochen oder Monate lang hätte unterwegs sein müssen, sondern in der Nähe, nach Ri 5, 4 f. in Seir (vgl. Bd XVIII S. 384, 42 ff.). Inzwischen blieb Kades der eigentliche Wohnsitz der Stämme. Dieser ursprüngliche Sinn der Darstellung des Jahwisten und Elohisten ist allerdings durch die stufenartig immer größer 25 werdende Menge von gesetzlichem Inhalt, der sich an Ex 19 angelehnt hat, völlig verhüllt, ja umgekehrt worden zu dem Eindrucke, daß der Aufenthalt am Sinai oder Horeb sachlich und zeitlich das Wichtigere sei. Man vergegenwärtige sich nur die ursprüngliche, durch die Quellenscheidung sich ergebende Gestalt des Abschnitts über die Gesetzgebung nach dem Jahwisten und Elohisten: ihre sehr kurzen Angaben darüber haben der Bedeutung 30 des Aufenthaltes in Kades durchaus noch nicht Abbruch gethan. So lange aber der Blick in erster Linie auf die Vorgänge am Sinai oder Horeb gerichtet ist, ist es nicht möglich, sich eine wirkliche Anschauung über die Vorgänge zu verschaffen; man muß sich Moses und die Stämme in der Umgebung von Kades vorstellen; das ist der Hintergrund, in dem sich die Vorgänge der Religionsstiftung anschaulich einfügen lassen. Es ist 35 sehr begreiflich, daß die Schriftsteller Israels selbst in dem Abschnitt Ex 19—Nu 10 den geschichtlichen Boden unter den Füßen völlig verloren haben, und es wird noch heute jedem so gehen, der in ihre Fußtapfen tritt.

Über Thabeera und Kibroth Hatthaawa läßt sich nichts Zuverlässiges sagen; vermutlich sind sie noch in der Nähe von Kades angenommen worden, ebenso wie Hazeroth 40 Nu 11, 35; 12, 16, mit dem sich neuere Namen wie hadrā leicht zusammenstellen lassen; das Wort scheint „Höfe, Gehege" zu bedeuten und wird in jener Gegend häufig zu Ortsnamen gebraucht worden sein. Über Paran vgl. den betr. Artikel Bd XIV S. 684 f. Die Wüste von Paran findet sich schon bei dem Jahwisten oder Elohisten Nu 11, 35; 12, 16, häufiger im Priesterkodex Nu 10, 11; 13, 3 ꝛc. Es entspricht seiner gesamten An- 45 schauung (s. S. 547, 49), die Vorfahren Israels mehr in der öden Wüste als bei den Wassern von Kades leben zu lassen; eine geschichtliche Überlieferung ist nicht darin zu suchen. Die Stadt Horma in Seir Dt 1, 44 (vgl. Nu 21, 3; Ri 1, 17) ist von dem gleichnamigen Orte im Negeb (Bd XIII S. 696, 27) zu unterscheiden; Palmer a. a. O. S. 289 ff. sucht sie in der Ruine es-sebeta zwischen el-chalasa und ʿain kadis, während Robinson 50 den nakb (Paß) es-safā an der Grenze Edoms verglichen hat. Die Wüste von Zin (vgl. Bd XIV S. 564, 30) hat nach Nu 13 f.; 20, 1 südlich von Kades, zwischen diesem Orte und der Wüste von Paran gelegen. Der Schauplatz der langen Wanderung, die Israel nach Nu 14 antreten muß, ist in der Hauptsache die Wüste von Paran, die sich an der Westgrenze Edoms hinzog. Aus dieser Zeit, nach Nu 14, erfahren wir so gut wie nichts: 55 Nu 16 Empörung der Rotte Korah, und befinden uns Nu 20, 1—13 wieder in Kades; da nun 13, 26 ebenfalls Kades genannt wird, so hat das zu der weit verbreiteten Meinung Anlaß gegeben, daß die Stämme zweimal in Kades geweilt hätten, zuerst bis zur Rückkehr der Kundschafter und sodann nach Ablauf der Nu 14, 33 f. angekündigten 40 Jahre der Strafwanderung. Es handelt sich in Wahrheit jedoch stets um denselben Aufenthalt 60 in Kades; nur durch die jetzige Anordnung der Erzählungen ist der Schein erweckt worden,

daß die Stämme wieder nach Kades zurückgekehrt seien. Daran hat man auch bei der Beurteilung von Nu 33 unbedingt festzuhalten. Freilich ist der zweimalige Aufenthalt in Kades der schon aus Ex 17 und Nu 13 herausgelesen werden kann (vgl. oben S. 545, 59), im späteren Judentum als eine unumstößliche Thatsache betrachtet worden; das bezeugt die seltsame, wie ein Witz anmutende Fabel von dem wasserspendenden Felsen (Ex 17 = Nu 20), der die Israeliten auf der Wanderung durch die Wüste — von Ex 17 bis Nu 20 — begleitet habe, auf die Paulus 1 Ko 10, 4 anspielt (vgl. Buxtorf, Historia petrae in deserto c. 4 f.; Lundius, Heiligtümer [1704], S. 220). Der Berg Hor, auf dem Aaron stirbt Nu 20, 22—29, soll nach dem dortigen Zusammenhang ebenfalls nicht weit von Kades gesucht werden. Es ist daher jedenfalls ein Mißverständnis, wenn man ihn in die Nähe von Petra versetzt hat (dschebel hārūn). Nach Dt 10, 6 ff. stirbt Aaron in Mosera; da über beide Orte nichts bekannt ist, so kann der nahe liegende Hinweis auf den dschebel madara nordöstlich von Kades nur Vermutung bleiben. Oboth Nu 21, 10 f.; 33, 43 ist von Wetzstein bei Delitzsch, HL und Prd 167 f. auf die Tränke 'ain el-wēbe am westlichen Abhang des wādi el-'araba südlich vom Toten Meere, etwa in der Breite des heutigen Ortes esch-schōbak, gedeutet worden. Aber Nu 33, 43 setzt diesen Ort offenbar nördlich von Phunon = chirbet fēnān, das in derselben Breite, jedoch gegenüber am östlichen Abhang des wādi el-'araba liegt, schon von Seetzen gefunden und von Musil a. a. O. II, 1, S. 293 ff. genau beschrieben. Lagrange will daher a. a. O. S. 286 Oboth von dem wādi el-wēbe, drei Stunden nördlich von chirbet fēnān und an der Ostseite des Arabathales, verstehen; aber die neue Karte von A. Musil hat dafür den Namen wādi el-ghuwēbe. Wenn daher die Lage von Oboth auch nicht ganz gesichert ist, so lassen doch beide Orte keinen Zweifel daran übrig, daß sie den Weg der Israeliten durch das Arabathal, d. h. durch das Gebiet Edoms nach dem Gebiete Moabs, legen. Mit Ije-Abarim Nu 21, 11 f.; 33, 44 f. befinden wir uns bereits in Moab; der Ort entspricht wahrscheinlich der chirbet 'aij, die nahe nördlich von kaṭrabba oder kafrabba, im Süden von el-kerak gelegen ist (vgl. Lagrange a. a. O. S. 286. 443). Musil läßt sich anscheinend durch den nicht ganz einwandfreien Zusatz Nu 21, 11 „östlich von Moab“ leiten und sucht den Bach Sered sowie Ije-Abim an der Grenze Moabs östlich und südöstlich von el-kerak (a. a. O. I S. 319). Damit sind wir ans Ende der Wüste und in den Anfang des Kulturlandes gelangt (vgl. d. A. Moab Bd XIII S. 192 ff.).

In der Schicht des Priesterkodex ist mit der Wüstenwanderung eine Zeitrechnung verbunden worden, der die schon mehrfach erwähnten 40 Jahre zu Grunde liegen. Dieses Maß für die Dauer der Wanderung ist sicherlich älter als die Verfasser dieser Quellschrift. Wenn es auch Am 2, 10; 5, 25 nicht ursprünglich ist, so findet es sich doch mehrfach an Stellen, die älteren Quellschriften (namentlich E und D) angehören, Jo 14, 7. 10; Dt 8, 2. 4. Die 40 Jahre werden nun nach dem jetzigen Text verschieden gerechnet. Nach Nu 14, 33 beginnen sie mit dem Aufbruch von Kades und erreichen mit dem Verlassen der Wüste ihr Ende (vgl. Nu 33, 38). Sie werden aber auch von dem Auszug aus Ägypten an gezählt Ex 12, 2 ff.; 16, 1; 40, 1. 17; Nu 10, 11; Dt 1, 3, so daß dann für die Zeit vom Aufbruch von Kades an höchstens 38 Jahre übrig bleiben. An mehreren Stellen ist das Datum unvollständig gelassen Ex 19, 1; Nu 20, 1, wahrscheinlich weil es zu anderen Rechnungen nicht stimmte. Schon diese Umstände lassen vermuten, daß die Zeitrechnung erst nachträglich an den Stoff angefügt worden ist, und die obige Darstellung enthält bereits die Gründe, weshalb sie zu der älteren Stufe der Erzählungen nicht paßt. Dort ist Kades der feste Mittelpunkt der Stämme, der ihnen und ihrem Vieh Wasser darbietet, und wo Moses sie an das Recht Jahwes gewöhnt; hier sind die Israeliten, abgesehen von dem längeren Aufenthalt am Sinai, meist unterwegs, damit sie in der schrecklichen Wüste zu Grunde gehen. Diese Auffassung vom Wandern während der 40 Jahre ist zu einem völlig schematischen, d. h. ungeschichtlichen Ausdruck gebracht worden in Nu 33, insofern die Zahl der Stationen nach der Zahl der Jahre bemessen ist und dadurch der Eindruck einer so ziemlich stetigen und gleichmäßigen Bewegung der Israeliten hervorgerufen wird. Ferner ist auffallend, daß wir aus den 40 Jahren nach Nu 14, 33 sehr wenig erfahren: der Aufstand Korahs Nu 16 f., die Öffnung der Quelle von Kades Nu 20, 1 ff., die sachlich jedoch mit Ex 17, 2 ff. zusammenfällt, und der Tod Aarons Nu 20, 22 ff. ist alles. Der Mangel an Stoff, mit dem man diese lange Zeit hätte ausfüllen können, wird sich nicht anders erklären lassen als durch die Annahme, daß die 40 Jahre nicht ursprünglich zu der Überlieferung gehören.

Mit wenigen Worten sei noch die Eigentümlichkeit der elohistischen und deuterono-

mistischen Darstellung erwähnt, daß sie nämlich für den Zug der Vorfahren Israels bekannte Wege angeben. Bei dem Verlassen Ägyptens heißt es Ex 13, 17 f., daß Gott die Israeliten nicht die Straße nach dem Lande der Philister, d. h. in nordöstlicher Richtung, ziehen ließ, sondern die Straße nach der Wüste, nach dem Schilfmeere zu. Über diesen Weg ist schon Bd XII S 500, 22 gehandelt worden; er führte von Pithom im wādi tumīlāt in östlicher Richtung auf Kades zu. Die übrigen Wege finden wir, soweit sie für uns in Betracht kommen, in Dt 1 und 2. Der Weg nach dem Berglande der Amoriter 1, 19 führte aus der Wüste südlich vom Negeb, etwa aus der Wüste von Paran, nach Norden über Kades nach Beerseba und Hebron. Der Weg nach dem Schilfmeere 1, 40; 2, 1 zog sich von Kades durch die Wüste nach Elath, dem heutigen ʿaḳaba an den östlichen Busen des Roten Meeres. Der Weg des „Gefildes", hebr. hā-ʿarābā, 2, 8 führt nach V. 3 f. nordwärts durch das Gebiet der Edomiter; es ist daher an die breite Senkung zwischen dem Toten Meere und dem älanitischen Meerbusen zu denken, die noch heute den Namen wādi el-ʿaraba hat. Von da geht der Zug weiter in östlicher oder nordöstlicher Richtung nach der Wüste von Moab an den Bach Sered V. 13.

Guthe.

Wulfila, Bischof der Westgoten, gest. 383. — Quellen: I. Arianische Autoren: 1. Auxentius, Bischof von Dorostorum (= Silistria), epistula de fide, vita et obitu Ulfilae, mitgeteilt in der nur in einem Auszuge erhaltenen Glosse des arianischen Bischofs Maximinus zu den Akten der Synode von Aquileja. Die Glosse ist nur sehr schlecht überliefert an den Rändern der f. 298—312' des codex lat. 8907 saec. V. der Pariser Bibliothek. Sie ward 1840 von Knust entdeckt, danach zuerst ediert von G. Waitz, Ueber das Leben und die Lehre des Ulfila. Bruchstücke eines ungedruckten Werkes aus dem Ende des 4. Jahrhunderts, Hannover 1840, neueste Ausgabe: Fr. Kauffmann, Aus der Schule des Wulfila, Texte und Untersuchungen zur altgermanischen Religionsgeschichte, Texte 1, Straßburg 1899; K. konjiziert jedoch bisweilen nicht glücklich und hat auch verkannt, daß Maximins Glosse nur bis f. 312' reicht, und daß die Randschrift auf f. 336—349 Fragmente einer Streitschrift des Palladius von Ratiaria gegen Ambrosius von Mailand bietet, vgl. Fr. Vogt in ZdA Anzeiger 46, S. 190 ff. — 2. Philostorgius, Hist. eccl. II, 5. Ausgaben s. Bd XV S. 365 (nicht von Auxentius abhängig, wie W. Luft in ZdA 42, S. 296 ff. behauptet). — II. Orthodoxe Autoren: 1. Sokrates, Hist. eccl. 2, c. 41; 4, c. 24 (dürftig und zum Teil irreführend). 2. Sozomenos, Hist. eccl. 4, c. 24; 6, c. 37 (von Sokrates abhängig, aber zum Teil auch auf selbstständigen Informationen fußend). 3. Theodoret, Hist. eccl. 4, c. 37 (wertlos). 4. Acta Nicetae, AS Septembris 5, p. 40ss. (wertlose Tendenzschrift der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts). 5. Jordanis, Getica 51, 267 MG Auctores antiquissimi 5, 1, p. 127 (die Notiz über die Bibelübersetzung stammt von Sokrates, der stark benutzt ist, vgl. Mommsen ebd. p. XXVII s., J. verwertet aber auch gotische Traditionen). 6. Isidorus Hispalensis Chronicon 350, MG Auctores antiquissimi 11, p. 469 (Excerpt aus Historia tripartita 8, 13); ders., Historia Gotorum c. 8, 10, ebd. p. 270s. — Litteratur, fast unübersehbar. Ich hebe hervor: G. Waitz s. oben; W. Krafft, Die Anfänge des Christentums bei den germanischen Völkern I, 1, Berlin 1854; W. Bessell, Ueber das Leben des Ulfilas und die Bekehrung der Goten zum Christentum, Göttingen 1860; E. Bernhardt, Wulfila oder die gotische Bibel (Germanistische Handbibliothek herausgegeben von J. Zacher Bd 3) Halle 1875; G. Kaufmann, Kritische Untersuchung der Quellen zur Geschichte Ulfilas, ZdA 27, S. 193 ff.; E. Sievers in Pauls Grundriß der germanischen Philologie[1] 2, 1, S. 67 ff.; W. Streitberg ebd. 2. Aufl. 2, S. 4 ff.; Fr. Vogt, Wulfila in AdB 44, S. 270 ff.; Streitberg, Gotisches Elementarbuch[2], Heidelberg 1906, S. 9 ff. (Sammlung germanischer Elementar und Handbücher, herausgegeben von W. Streitberg, 1. Reihe, 2. Bd); Stamm-Heynes Ulfilas[11] herausgegeben von Ferd. Wrede = Bibliothek der ältesten deutschen Litteraturdenkmäler Bd 1, Paderborn 1908, S. XVII ff., 281 ff. — Einzelnes: Ueber den Namen Wulfila Fick in ZdA 27, S. 244, Martin ebd. Anzeiger 32, S. 285; F. Wrede, Ueber die Sprache der Ostgoten in Italien, Straßburg 1891, S. 71; W. Luft in ZdA 26, S. 257; E. Förstemann, Altdeutsches Namenbuch[2] 1900, S. 1044. — Ueber die Herkunft W.: C. P. V. Kirchner, Die Abstammung des Ulfilas, Chemnitzer Programm 1879. — Ueber seine Lehre: W. Krafft a. a. O. S. 327 ff.; F. Jostes in Paul-Braune, Beiträge 22, S. 758 ff.; F. Kauffmann in Zeitschrift für deutsche Philologie 30, S. 93 ff.; F. Vogt in ZdA 42, S. 309 ff. — Ueber das Todesjahr: E. Sievers in Paul-Braune, Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache 20, S. 302 ff., 21, S. 247 ff. (plädiert für 383); Martin in ZdA 40, S. 223 f.; W. Luft ebd. 42, S. 308 (für 381); F. Jostes in Paul-Braune Beiträge 22, S. 158 ff. (für 383); F. Vogt in ZdA 46, S. 201 (für 382). Ueber die Bibelübersetzung s. d. A. Bd III S. 59 ff.; dazu: E. Dietrich, Die Bruchstücke der Skeireins, Texte und Untersuchungen zur altgerm. Religionsgesch. Texte 2, Straßburg 1902, S. XL ff. (über die Stellung des Hebräerbriefs in der gotischen Bibel); F. C. Burkitt, Journal of Theological Studies 1. p. 122ss. (der Brixianus ein vorhieronymianischer Text, der zuerst nach der Vulgata, dann nach der gotischen Uebersetzung korrigiert worden ist),

vgl. F. Kauffmann in Zeitschrift für deutsche Philologie 30, S. 181 f., 32, S. 178 ff., 190 ff., 305 ff., 35, S. 453 ff.; H. Stolzenburg, Die Uebersetzungstechnik des Wulfila, untersucht auf Grund der Bibelfragmente des Codex argenteus ebd. 37, S. 145 ff., 352 ff. Weiteres siehe bei W. Streitberg, Elementarbuch², S. 21 ff.; Stamm-Heynes Ulfilas¹¹, S. XVII ff. — Sonstige Wulfila beigelegte Schriften, vgl. im allgemeinen H. Böhmer, Der litterarische Nachlaß des Wulfila in ZwTh 46. Ueber die Skeireins: Maßmann, Skeireins 1834; W. Krafft, Kirchengesch. 1, S. 348 ff.; Jellinek in Paul-Braune Beiträge 15, S. 438 ff.; E. Dietrich, Texte und Untersuchungen 2c., Straßburg 1902. Ueber Pseudo-Chrysostomus opus imperfectum in Matthaeum MSG 56, p. 611 ss. Fr. Kauffmann in der Beilage zur Allgem. Zeitung 1897 Nr. 44 und Zeitschrift für deutsche Phil. 30, S. 431, 35, S. 483 ff.; dagegen W. Streitberg in Verhandlungen der 44. Versammlung deutscher Philologen S. 121 und Paul-Braune, Beiträge 23, S. 514 ff.; F. Vogt in ZdA 42, S. 318 f; Böhmer a. a. O. S. 361 ff.; Th. Paas, Das Opus imperfectum in Matthaeum, Krefeld 1907. Ueber die Fragmente des Lukaskommentars und die sermonum Arianorum fragmenta antiquissima: W. Krafft, De fontibus Ulfilae Arianismi Bonnae 1860, dagegen W. Bessell, GgA 1861, S. 211 ff. und Böhmer a. a. O. S. 233 ff. — Ueber das Martyrium des hl. Sabas Böhmer in Neue Jahrbücher für klassische Philologie 11, S. 272 ff.; dagegen Pfeilschifter in Festschrift zu Knöpflers 60. Geburtstag S. 192 ff., Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München III, 1.

Als die Goten im Jahre 264 Kappadokien, Galatien und Bithynien verheerten, schleppten sie auch einige Christen, Kleriker wie Laien, als Sklaven mit sich fort (das Jahr ergiebt sich aus Vita Gallieni 11, 1. Weitere Angaben über den Einfall bei Rappaport, Die Einfälle der Goten ins römische Reich, Berlin 1899, S. 65). Diese Christen wurden in der Sklaverei ihrem Glauben nicht untreu, sie bekehrten dazu vielmehr schließlich nicht wenige der Barbaren und gründeten dergestalt im Barbarenlande neue Gemeinden. Es befand sich unter ihnen aber auch ein Ehepaar aus der Dorfschaft Sadagolthina bei der Stadt Parnassus im westlichen Kappadokien: die Großeltern (πρόγονοι) des späteren Bischofs Wulfila (der Ort Parnassus ist auf der Karte von Kiepert, Atlas antiquus nicht ganz richtig angegeben. Er lag wahrscheinlich am Halys, vgl. Ramsey, The historical geography of Asia Minor, London 1890, Royal geographical societies supplementary papers 4, p. 298 ss.). — Aus dieser Erzählung des Philostorgius, die W. Bessell, Pallmann, Rappaport und namentlich P. B. Kirchner mit ganz unzureichenden Gründen als tendenziöse Dichtung zu verdächtigen gesucht haben, ergiebt sich: 1. es gab unter den Westgoten nördlich von der unteren Donau bereits vor Wulfila christliche Gemeinschaften. Diese Gemeinschaften hatten sich um Kriegsgefangene, d. i. Sklaven aus Kleinasien gesammelt und besaßen schon eine gewisse Organisation. Denn es gab in ihrer Mitte bereits Lektoren, s. unten. 2. Wulfilas Großeltern waren kappadokische Christen. Stand und Herkunft seiner Eltern ist nicht überliefert. Aber aus dem echt germanischen Namen Wulfila = Wölflein (Vulfila Jordanis; Gulfila oder Gilfila Isidor; Vulphilas Cassiodor; Ulfila Auxentius und Maximin; Οὐλφίλας Sokrates, Sozomenos, Theodoret; Οὐρφίλας Philostorgius-Photius) darf man schließen, daß er, wie sein Nachfolger Selinas (Sokrates 5, c. 23), der Sprößling einer Mischehe, d. i. einer Mißheirat zwischen einem Goten und einer Kleinasiatin war (an den umgekehrten Fall, d. i. an eine Mißheirat zwischen einem kappadokischen Kriegsgefangenen und einer Gotin ist wegen des unbedingten Heiratszwanges, dem auch nach gotischem Rechte die Töchter unterlagen, kaum zu denken) und demzufolge von Geburt wahrscheinlich nicht zu den Freien, sondern zu dem Stande der Unfreien oder Knechte gehörte. Dafür würde auch der auffällige Umstand sprechen, daß er, so viel wir wissen, nie einen anderen Namen geführt hat, als den Kurznamen Wulfila anstatt eines Vollnamens mit wulfs im zweiten Kompositionsgliede (Athaulfs, Friulfs), wie er uns bei freien Goten jener Zeit begegnet. Wie dem aber auch sei, jedenfalls war er schon von Jugend an Christ und schon durch seine Herkunft für die Vermittlerrolle, die ihm später zufiel, wie geschaffen. Sein Geburtsjahr ist uns nicht überliefert, aber es läßt sich mit Hilfe des chronologischen Schemas, das Auxentius aufstellt, noch ungefähr ermitteln. Wie David mit 30 Jahren König wurde, darauf erst 7 Jahre in Hebron, danach 33 Jahre über ganz Israel regierte, so ward Wulfila nach Auxentius im Alter von 30 Jahren Bischof, lehrte als solcher erst 7 Jahre im Lande der Barbaren, dann 33 Jahre in solo Romaniae, und beschloß sonach, wie der heilige König und manche andere heilige Männer der Bibel sein Leben, nachdem er 40 Jahre sein Amt bekleidet hatte. Daß diese Zahlen nur runde Zahlen sind, bedarf keines Beweises. Immerhin wird man dem gezierten Rhetor glauben dürfen, daß Wulfila etwa 70 Jahre zählte, als er im Juni 383 starb. Dann wäre er also etwa um 310 im unteren Donaulande geboren. Ob er schon in seiner Jugend mit Römern in Berührung kam, wissen wir nicht. Aber fest steht, daß er frühe Griechisch sprechen, Griechisch fließend

lesen und wohl auch schreiben lernte. Denn als er herangewachsen war, wurde er von seinen Glaubensgenossen zum „Lektor" gewählt. Als solcher hatte er nicht nur die heiligen Texte im Gottesdienste vorzulesen, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach auch für die Goten unter den Zuhörern gleich ins Gotische zu übersetzen und wohl auch auszulegen (s. Bd XI 5 S. 337 f.), eine vortreffliche Schule für den späteren Bibelübersetzer! Er genoß aber nicht nur bei seinen Glaubensgenossen, sondern auch bei den heidnischen Großen Vertrauen. So erklärt es sich, daß er, als er etwa 30 Jahre alt war, als Begleiter einer gotischen Gesandtschaft mit an den römischen Kaiserhof gesandt wurde. Bei dieser Gelegenheit lernte er Euseb von Nikomedien kennen und wurde von ihm und den Bischöfen, die bei ihm ver- 10 sammelt waren, zum Bischof geweiht. Wann und wo das geschah, ist nicht überliefert. Philostorgius meint: noch zu Lebzeiten des großen Konstantin, also noch vor dem 22. Mai 337. Allein er schreibt auch die Ansiedelung der christlichen Goten auf dem Balkan fälschlich Kaiser Konstantin I. zu und behauptet, schon Konstantin habe Wulfila aufs höchste geschätzt und „als Moses unserer Zeit" bezeichnet. Nach Auxentius erfolgte die 15 Weihe, als Wulfila 30 Jahre zählte, also um 343, zur Zeit des Kaisers Konstantius. Konstantius residierte nun nachweislich vom Herbst 338 bis April 349 meist in Antiochien, vgl. Clinton, Fasti Romani 2, p. 398—416. Es fanden daher damals auch öfters in Antiochien Bischofsversammlungen statt (s. Bd II S. 24 f.), darunter auch eine solche, auf der Euseb von Nikomedien den Ton angab, die berühmte Kirchweihsynode in der Zeit vom 20 22. Mai bis 1. September 341. Kurz nach dieser Synode aber ist Euseb nachweislich gestorben. Daraus ergiebt sich: Wulfila hat wahrscheinlich 341 in Antiochien den Kaiserhof kennen gelernt und ist wahrscheinlich in Antiochien im Sommer 341 von Euseb von Nikomedien zum „Bischof der Christen im Lande der Goten" (Philost.) geweiht worden. Es war dem neuen Bischof jedoch nicht lange vergönnt, im Lande der Goten zu wirken. 25 Schon etwa sieben Jahre nach seiner Weihe „erregte der inreligiosus et sacrilegus judex Gothorum (wohl Athanarich, der sich ausdrücklich als „Richter" bezeichnete, Themistius oratio de pace X, 134[a] und so auch von Ammian Marcellin 27, 5; 31, 3, 4 und von Ambrosius de spiritu sancto l. 1 praef. genannt wird) eine Verfolgung", der „viele Knechte und Mägde Gottes" zum Opfer fielen, Auxentius p. 75, 20 ff. Den 30 übrigen „Bekennern" blieb danach nichts anderes übrig, als auf römischem Boden eine Zuflucht zu suchen. Hier wies ihnen Kaiser Konstantius auf Wulfilas Bitte (Auxentius) Wohnsitze in den Bergen bei Nikopolis (Jordanis) in Moesia inferior, d. i. bei Plewna nur wenige Stunden südlich der großen Donaubrücke, an, indem er zugleich Wulfila zu ihrem primas, d. i. Richter ernannte (Jordanis; zu dem Titel vgl. l. 13 codex 35 Theodos. 7, 18 und Heumann-Seckel, Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts sub voce. Konstantius ist im April 349 noch in Antiochien, erst im Oktober in Konstantinopel nachweisbar, Clinton 2, p. 466; die Flucht und Ansiedelung der christlichen Goten fällt daher vielleicht erst in die Jahre 349/50). Die Annahme Lagardes Libri Veteris Testamenti praef. p. XIV und Kauffmanns, Schule des Wulfila p. XVIII 40 A. 5, daß der Gotenbischof zur selben Zeit oder in den nächsten Jahren auch noch von der römischen Gemeinde zu Durostorum = Silistria zum Bischof gewählt worden sei, scheitert schon an der Thatsache, daß Plewna etwa 250 km von Silistria entfernt liegt: Wulfila hätte also ebensogut gleichzeitig Bischof von Adrianopel sein können. Eher könnte man vermuten, daß er auf römischem Boden nur als Chorbischof anerkannt und demzufolge 45 einem der benachbarten Bischöfe unterstellt worden sei. Allein dann hätte er schwerlich unter den römischen Bischöfen an der unteren Donau eine so angesehene Stellung sich erwerben und schwerlich auch so häufig an „Synoden" teilnehmen können, wie Auxentius berichtet. Denn Chorbischöfe hatten zu solchen Synoden, wie sie Auxentius im Auge hat — Provinzial- oder sonstige große Konzilien, die über dogmatische Fragen verhandeln, nicht 50 simple Diöcesansynoden — höchstens als Vertreter ihrer Ordinarien Zutritt. Solche dogmatische Synoden fanden seit 351 in den unteren Donaulanden und auf der Balkanhalbinsel ziemlich häufig statt (zu Sirmium Sommer 351, Sommer 357, 358, zu Singidunum = Belgrad die sog. Arianersynode 366/67), aber bezeugt ist uns Wulfilas Anwesenheit nur auf der bekannten Synode zu Konstantinopel, welche im Januar 360 die Formel von Nike mit 55 einigen Änderungen approbierte, Sokrates 2, c. 41. Ob er trotz seines Doppelamts in den Dörfern der sog. Kleingoten bei Plewna auch Zeit und Gelegenheit fand, unter den Goten nördlich der Donau Mission zu treiben, ist nicht ganz sicher. Auxentius schweigt hierüber vollständig, Sokrates dagegen erzählt als einziger Zeuge Folgendes: Zur Zeit des Valens, aber noch vor der Christenverfolgung von 370—372 gerieten die Gotenhäuptlinge 60 Frithigern und Athanarich in Fehde. Frithigern unterlag, floh auf römisches Ge-

biet und bat den Kaiser um Hilfe. Unterstützt von den in Thrakien stationierten Truppen ging er dann wieder über die Donau und schlug den Athanarich. Darauf nahm er aus Dankbarkeit den Glauben des Valens an und bewog auch seine Untertanen seinem Beispiele zu folgen. Aber auch Wulfila betrieb damals die Bekehrung der Goten und zwar lehrte er nicht nur die Leute des Frithigern, sondern auch die Völkerschaften des Athanarich. 5
Allein Athanarich duldete die Christen nicht, sondern verfolgte sie und bewirkte so, daß auch Arianer den Märtyrertod starben. Jene Verfolgung fällt nachweislich in die Jahre 370—372, vgl. meine Bemerkungen in Neue Jahrbücher für klassische Philologie 11, S. 272 ff. Aber welcher Zeit gehören die vorhergehenden Ereignisse an? Aus Ammian 26, 6, 11 wissen wir, daß die Donaugoten sich schon Anfang 366 einmütig wider Rom er- 10
hoben. In drei Feldzügen 367, 368 und 369 suchte Valens sie zu bezwingen. Erst im Sommer 369 schloß er mit Athanarich Frieden, Ammian 27, 5. G. Kaufmann meint nun: erst in die Zeit nach dem Friedensschlusse falle die Fehde zwischen Frithigern und Athanarich, die Flucht des Frithigern, sein Übertritt zum Christentum, seine Rückkehr mit Hilfe der thrakischen Truppen, sein Sieg über Athanarich, die Thätigkeit des Wulfila für die 15
Ausbreitung des Christentums unter den Goten nördlich der Donau und der Beginn der Christenverfolgung. Allein dieser Ansatz ist aus chronologischen und sachlichen Gründen unmöglich. All die genannten Ereignisse müßten sich im Laufe eines Jahres Herbst 369—370 zugetragen haben, denn daß die Christenverfolgung schon 370 ausgebrochen ist, steht fest, und, was fast noch schwerer wiegt und ganz der Auffassung des kundigsten 20
Berichterstatters, des Ammian, widerspricht, Kaiser Valens hätte dann den mit Athanarich geschlossenen Frieden sofort wieder gebrochen. Will man überhaupt die Angaben des Sokrates verwerten, so muß man sie, meine ich, auf die Zeit vor dem Frieden vom Sommer 369 beziehen und die Fehde, die Flucht und den endlichen Sieg des Frithigern als eine Episode aus dem Feldzuge von 369 betrachten. Dann wäre also Frithigern etwa 25
Anfang 369 Christ geworden. Daß dieser Übertritt aus politischen Gründen geschah, ist nicht zu bezweifeln, aber das schließt durchaus nicht aus, daß Wulfila dann nach dem Frieden im Sommer 369 für die Belehrung der „Unterthanen" Frithigerns Sorge trug und zugleich die Wirksamkeit der „arianischen Belehrung" auf das Gebiet des Athanarich ausdehnte. In welcher Weise diese „Belehrung" sich vollzog, ob der Bischof selbst als 30
Missionar umherwanderte oder nur von seinen Bergen bei Plewna aus Missionare und Kleriker über die Donau sandte, darüber äußert sich Sokrates nicht. Aber aus dem Schweigen des Auxentius müssen wir doch wohl schließen, daß er selber keine größeren Missionszüge unternahm, sondern sich in der Hauptsache damit begnügte, die Mission aus der Ferne zu unterstützen. Im Gebiete des Athanarich ward der Fortschritt der Christiani- 35
sierung schon 370 wieder unterbrochen. Aber mit Frithigern blieb Wulfila, wie es scheint, in Verbindung. Als daher 376 der größere Teil der Westgoten unter der Führung Alavivs und Frithigerns Aufnahme auf römischem Boden begehrte, soll Wulfila es auf sich genommen haben, ihre Gesandten an den Hof zu geleiten und durch seine Fürsprache ihr Gesuch zu unterstützen. So berichtet wenigstens nach einer ungenannten Quelle Sozo- 40
menos 6, c. 37. Ob der Bischof diese Beziehungen auch dann noch aufrecht erhielt, als die neuen Ansiedler mit den Römern in Streit gerieten, wissen wir nicht. Mit dem Presbyter, der kurz vor der Schlacht von Adrianopel im Auftrage Frithigerns Valens zum letztenmal ersuchte, die vereinbarten Verträge zu erfüllen, und zugleich jenes geheime Schreiben überreichte, in welchem der Häuptling den Kaiser aufforderte, seine Truppen ins 45
Feld zu führen, um die Kriegswut der Goten zu besänftigen, hat er jedenfalls nichts zu thun, denn dieser Presbyter wird von Ammian 31, 12, 8, der selbst trotz seines Heidentums wohl wußte, was ein Bischof und ein Presbyter sei, vgl. 27, 3, 14, ausdrücklich als christiani ritus presbyter, ut ipsi appellant, bezeichnet. Eher darf man auf Wulfilas Verhalten in den kritischen Jahren 376—380 einen Schluß aus der freilich nur 50
bei Isidor, Historia Gothorum c. 9 sich findenden Nachricht ziehen: die gotischen confessores, die einstmals wegen ihres Glaubens von den Leuten des Frithigern vertrieben worden seien, seien vor der Schlacht von Adrianopel von ihren ehemaligen Bedrängern aufgefordert worden, mit gegen die Römer zu ziehen. Sie hätten sich aber dessen geweigert und seien daher zum Teil getötet, zum Teil zur Flucht in das Gebirge gezwungen 55
worden. Isidor bezeichnet diese confessores freilich als Christiani catholici. Allein er irrt sich sehr wahrscheinlich; 1. hat im Gebiete des Frithigern 370—372 keine Verfolgung stattgefunden, also müssen jene confessores in einer älteren Verfolgung confessores geworden sein, d. i. in der Verfolgung von 348/9; 2. ist uns nichts davon bekannt, daß katholische Goten 370—372 in größerer Zahl auf deutschem Boden an- 60

gesiedelt worden seien. Das würde auch ganz der Religionspolitik des Kaisers Valens widersprechen; 3. spricht für die Auswanderer von 348/9 die Erwähnung der loca montuosa; und 4. die Thatsache, daß die Kleingoten noch im 6. Jahrhundert als ein friedliches Hirtenvolk bei Plewna hausten, also ihren Volksgenossen nicht auf deren Zügen durch das Imperium gefolgt sind. Wir haben hier somit aller Wahrscheinlichkeit nach eine dunkle Erinnerung an das Verhalten der Kleingoten in den kritischen Monaten vor der Schlacht bei Adrianopel vor uns. Bei den Kleingoten aber gebot Wulfila als primas. Aus dem Verhalten der Kleingoten dürfen wir also schließen, daß Wulfila in dem Streite zwischen Rom und dem Volke seines Vaters für Rom Partei ergriff. Wie hätte es auch anders sein können? Er war schon seiner Herkunft nach ein halber, seiner Religion und Bildung nach ein ganzer Römer. Von den Goten hatte er viel Böses, von Rom nur Gutes empfangen. Unter Roms Schutz lebte er nun schon an 30 Jahre, Rom diente er sogar höchstwahrscheinlich als politischer Beamter und mit römischen Bischöfen und Christengemeinden verkehrte er schon über ein Menschenalter so freundschaftlich und häufig (unten S. 454, 13), daß die Römer ihn ganz zu den Ihrigen zählten, ihm ihre Söhne als Schüler anvertrauten, vgl. Auxentius p. 75, ja seiner Fürsprache sich versicherten, wenn sie am Kaiserhofe etwas zu erreichen wünschten, vgl. unten Z. 59. Kein Zweifel daher, daß er auch jetzt in der Stunde der Entscheidung für Rom eintrat und es verschmähte, sich in zweideutigen Aufträgen gegen Rom gebrauchen zu lassen, und daß er in diesem Sinne, allem Anschein nach mit Erfolg auch in den gotischen Dörfern bei Plewna thätig war. Allein ehe noch Rom mit den Goten zum Frieden gelangt war (3. Oktober 382, Fasti Idatio adscripti), geriet er selbst ohne Verschulden in einen Krieg gegen Rom und, ehe noch die Entscheidung in diesem Kriege gefallen war, starb er. Wann das geschah und wie dieser Gegensatz gegen das offizielle Rom sich entwickelte, darüber gehen die Meinungen noch immer weit auseinander, nicht nur weil die wichtigsten Urkunden des Streites, die Briefe des Ambrosius und die Akten der Konstantinopolitaner Konzilien von 381—383 in völlig desolatem Zustande auf uns gekommen sind, sondern auch weil man die einzige Urkunde über Wulfilas Tod, den Brief des Auxentius, nicht aus sich selbst, sondern aus der Glosse des Maximin oder gar aus dem noch späteren Glossator der Glosse Maximins ausgelegt hat. Der Brief des Auxentius ist freilich nur unvollständig erhalten. Der Anfang ist weggeschnitten, die Schlußworte sind unleserlich. Aber der Schaden läßt sich zum Teil heilen. In dem Satze, mit dem Maximin den Brief einführt, giebt er den Inhalt des fehlenden Anfangs kurz an, p. 73, 10, vgl. 76, 20—25. Das Gleiche thut der Glossator, vgl. den wichtigen Satz p. 77, 32: Unde [cum?] et cum sancto Hulfila ceterisque consortibus ad alium comitatum Constantinopolim venissent ibique etiam imperatores adissent adque eis promissum fuisset concilium, ut sanctus Auxentius exposuit. Ergänzt man diesen Angaben gemäß den fehlenden Eingang des Briefes, dann erhält man folgendes Bild: Kurz nach dem Konzil von Aquileja reist Wulfila mit den Bischöfen Palladius von Ratiaria (Arcér Palanka), Sekundianus (unbekannten Sitzes) und anderen Parteigenossen nach Konstantinopel, um am kaiserlichen Hofe (comitatus) eine neue synodale Verhandlung in Sachen der Arianer zu beantragen. Kaiser Theodosius verspricht den Bittstellern die Berufung eines Konzils. Hat der Kaiser dies Versprechen gehalten? Auxentius läßt darüber keinen Zweifel. Nachdem Wulfila 40 Jahre Bischof gewesen war, berichtet er am Ende seines Schreibens p. 75, 37: precepto imperiali [con] pletis quadraginta annis ad Constantinopolitanam urbem ad disputationem [de fide oder fidei?] contra . . . p . . . tas perrexit. Alle Versuche die Lücken nach contra zu füllen, sind gescheitert. Am unglücklichsten ist entschieden Kauffmanns Konjektur Pneumatomacos, vgl. Streitberg, Elementarbuch[2] S. 15 A. 4. Eher könnte man an impiaetates supradictas denken. Aber es genügt schon die Angabe, daß Wulfila damals auf kaiserlichen Befehl zu einer „Disputation", d. i. zu einer öffentlichen Verhandlung der Glaubensfrage nach Konstantinopel gereist sei. Jedoch die angekündigte Verhandlung oder das „Konzil" wurde von den Gottlosen, d. i. den Katholiken hintertrieben p. 75, 41: recogitato ab impiis de statu concilii, ne arguerentur miseris miserabiliores proprio iudicio damnati et perpetuo supplicio plectendi. Wulfila war schon kurz nach seiner Ankunft in Konstantinopel erkrankt. Er starb, nachdem er noch auf dem Sterbebette sein Glaubensbekenntnis aufgesetzt hatte (fides descripta), das Auxentius zum Schlusse vollständig mitteilt. Hieraus ergiebt sich: Wulfila ist in den letzten Jahren seines Lebens zweimal nach Konstantinopel gereist, das erstemal auf eigenen Antrieb, um den Kaiser zu bestimmen, eine neue Verhandlung über die Glaubensfrage anzuberaumen, bei der auch den Gegnern der impii, den Antinicänern,

freie Aussprache gewährt werden sollte. Diese Reise fand kurz nach der Synode von Aquileja, d. i. im Herbst 381 oder Winter 381/82 statt. Denn die genannte Synode wurde am 3. September 381 geschlossen (an diesem Datum halte ich mit allen Textzeugen, auch dem Parisinus 8907 saec. V, gegen Bd II S. 43 fest). Die zweite Reise that der Bischof nicht auf eigenen Antrieb, sondern auf kaiserlichen Befehl (precepto imperiali), auch nicht, um etwas von dem Kaiser zu erbitten, sondern um an einer von dem Kaiser angeordneten Verhandlung über die Glaubensfrage oder an einem Konzil teilzunehmen. Denn daß Auxentius bei den Worten disputatio und concilium dieselbe Verhandlung im Auge hat, ist nicht zu bezweifeln und auch nie, soviel ich sehe, bezweifelt worden: *διάλεξις*, disputatio, Debatte ist gewöhnliche Bezeichnung für die Verhandlungen einer Synode und Synode die Bezeichnung für solenne und offizielle Verhandlungen über die Glaubensfrage, vgl. die Bemerkungen des Sokrates 5, 10 und Sozomenos 7, 12 über das sog. Häretikerkonzil von 383. Schon Waitz hat diese Angaben des Auxentius über Wulfilas letzte Reise kombiniert mit den bekannten Berichten Sokrates 5, 10 und Sozomenos 7, 12 über das eben erwähnte Häretikerkonzil. Dies Konzil war von Theodosius auf den Juni 383 nach Konstantinopel berufen worden, und *πάσης θρησκείας ἐπίσκοποι*, Nicäner, Novatianer, Macedonianer, Eunomianer, „Arianer" d. i. Homöer oder Eudoxianer, hatten sich zu dem Zwecke schon in der Hauptstadt eingefunden, als es dem Patriarchen Nektarius von Konstantinopel noch in letzter Stunde gelang, die von Theodosius verheißene freie Debatte (*διάλεξις* Disputation) über die Glaubensfrage und damit die Synode selbst zu hintertreiben. Der Kaiser begnügte sich von jeder der fünf dogmatischen Parteien ein Bekenntnis einzufordern. Darauf stellte jede der Parteien in Sonderberatung ihr *οἰκεῖον δόγμα* fest. Als das geschehen war, überreichten die Führer alle an einem bestimmten Tage im Palaste die dabei vereinbarten Formeln. Der Kaiser entschied sich, wie zu erwarten stand, für das Bekenntnis der Nicäner. Die übrigen zerriß er und ließ dann die Bischöfe wieder nach Hause gehen. Diese Angaben stimmen völlig zu den Angaben des Auxentius über die Disputation oder Synode, um deretwillen Wulfila kurz vor seinem Tode nach Konstantinopel gereist sein soll; sie erklären auch allererst die auffällige Thatsache, daß der Bischof der Goten für nötig hielt, in jener Zeit noch einmal ein streng theologisch gehaltenes Bekenntnis aufzusetzen. Ich behaupte daher mit Sievers und vielen anderen: Kaiser Theodosius hat das Versprechen, das er Wulfila und Genossen Ende 381 oder Anfang 382 gab, gehalten und auf den Juni 383 die angesehenen Bischöfe aller dogmatischen Parteien noch einmal zu einer Synode nach Konstantinopel entboten. Zu diesen Bischöfen gehörte auch Wulfila. Er langte mit seinen Kollegen im Juni in der Hauptstadt an, erkrankte kurz nach seiner Ankunft, beteiligte sich aber noch an den Beratungen seiner Partei über das Bekenntnis und setzte zu dem Zwecke selber noch eine Bekenntnisformel auf. Wohl noch ehe im Palast die Entscheidung gefallen war, starb er. — Stimmt dieser Ansatz nun aber auch zu den Angaben Maximins und seines Glossators? Beide erwähnen nur ganz flüchtig den Tod des Gotenbischofs. Maximin setzt dabei offenbar voraus: Wulfila ist auf derselben Reise, die er kurz nach dem Konzile von Aquileja mit Palladius und Genossen an den Hof unternahm, in Konstantinopel gestorben. Im Hinblicke darauf hat noch Fr. Vogt jüngst den Tod Wulfilas in das Jahr 382 verlegt. Allein ist Maximin wirklich so gut unterrichtet, wie Vogt dabei voraussetzt? Er wußte von den Vorgängern der Jahre 380—383 nur von den „Vätern" p. 77, 11, d. i. er war kein Zeitgenosse des Wulfila, sondern schrieb frühestens zu Beginn des 4. Jahrhunderts. Außerdem kannte er einige Urkunden aus jenen Jahren, die Akten des Konzils von Aquileja, das in diesen Akten überlieferte Schreiben des Ambrosius an Kaiser Gratian, welches die Entfernung des Palladius und Sekundian fordert, p. 77, 25, vgl. mit MSL 16, p. 942 f., 'praecepta' des Kaisers Gratian gegen die Arianer und eine inhaltlich damit übereinstimmende lex des Theodosius, p. 77, 29. Allein hat er diese Urkunden richtig verstanden? Er behauptet: Theodosius habe sich durch Briefe des Ambrosius von Mailand und Genossen bestimmen lassen, das Wulfila und Palladius gegebene Versprechen zu brechen und das angekündigte Konzil nicht zu halten und sieht demzufolge in Ambrosius und Genossen jene impii, auf deren Einfluß Auxentius die Vereitelung der Disputation oder der Synode zurückgeführt hat. Allein wir wissen genau, daß Theodosius die häretischen Bischöfe zu einem Konzil eingeladen hat, freilich nur die häretischen Bischöfe seines Reichsteils, also wohl Wulfila, aber nicht Palladius und Sekundianus, und wir wissen weiter genau, daß dies Konzil nicht durch Briefe des Ambrosius, sondern durch Nektarius von Konstantinopel und den novatianischen Bischof Agelius hintertrieben worden ist. Maximin war das nicht bekannt, er nimmt allem Anschein nach an, daß

jenes Konzil sich überhaupt nicht versammelt habe, und daß Theodosius auch Palladius und Sekundian dazu habe einladen können. Er hat also von den Vorgängen der Jahre 380—383 nur eine sehr undeutliche Kunde. Kein Wunder daher, daß er die beiden letzten Reisen des Wulfila nach Konstantinopel zusammenwirft und Wulfilas Tod schon in die Zeit nach dem Konzil von Aquileja verlegt (daß Vogt die Briefe des Ambrosius zum Teil falsch gedeutet hat, werde ich später an anderem Orte zeigen). Noch schlechter unterrichtet aber zeigt sich der Glossator Maximins. Er behauptet: die haeretici, d. i. die Katholiken, hätten, um das von Theodosius versprochene Konzil zu vereiteln, von den Kaisern die Gesetze cod. Theodos. 16, 4, lex 2 vom 16. Juni 388 und lex 4 von 386 — so ist die Reihenfolge — erwirkt und teilt diese Gesetze aus dem cod. Theodos. gleich im Wortlaut mit. Waitz und andere haben daraus geschlossen, daß Wulfila erst 388 gestorben sei. Jetzt ist dieser Ansatz aber wohl allgemein aufgegeben.

2. Der dogmatische Standpunkt Wulfilas. Nach Sokrates 2, c. 41 war Wulfila als ein Schüler des Theophilus, des Bischofs der Krimgoten, der dem Konzil von Nicäa 325 beiwohnte, von Haus aus ein Anhänger des Nicänums. Erst auf dem Konzil von Konstantinopel Anfang 360 soll er zu den Arianern, d. i. zu den Homöern übergegangen sein. Sozomenos schließt sich 6, c. 37 eng an Sokrates an, aber er trägt die Farben bereits etwas kräftiger auf: Wulfila war bis 360 orthodox, aber unklugerweise (ἀπεριοσκέπτως) nahm er 360 an der Synode des Eudoxius, Acacius und Genossen teil, und da diese Leute ihm versprachen, seine Wünsche beim Kaiser zu vertreten, „soll er, seis unter dem Zwange der Not, seis auch, weil er ihre Meinung von der Gottheit für besser hielt, den Arianern sich zugesellt haben“. Noch einen Schritt weiter geht Theodoret hist. eccl. 4, c. 37. Nicht schon 360, sondern erst im Jahre 376, als die Goten über die Donau gingen, ließ sich Wulfila von Eudoxius von Konstantinopel, der damals aber schon sechs Jahre im Grabe ruhte, für die Häresie einfangen. In den wahrscheinlich noch etwas späteren Acta Nicetae ist dann endlich Wulfila ganz zu einem guten Katholiken geworden, der niemals in seinem Leben heterodox gedacht und auch unter den Goten nur orthodoxe Gemeinden gegründet hat. Im Gegensatz dazu behauptet Wulfila selbst in dem Bekenntnisse, das er im Juni 383 kurz vor seinem Tode aufgesetzt hat. Ego Ulfila episcopus et confessor semper sic credidi et in hac fide sola et vera transitum facio ad Dominum: Credo unum esse deum solum ingenitum et invisibilem et in unigenitum filium eius dominum et deum nostrum, opificem et factorem universe creature, non habentem similem suum — ideo unus est deus, qui et dei nostri est deus — et unum spiritum sanctum, virtutem inluminantem et sanctificantem, ut ait Cristus ad correctionem ad apostolos [suos]: 'Ecce ego mitto promissum patris mei in vobis, vos autem sedete in civitatem Hierusalem, quoadusque induamini virtutem ab alto'; item 'Et accipietis virtutem supervenientem in vos sancto spiritu' — nec deum nec Dominum, sed ministrum Cristi [fidelem] nec [equa]lem sed subditum et oboedientem in omnibus filio et filium subditum et oboedientem e[sse] in omnibus Deo patri. Von der folgenden Zeile sind außer den Worten per Christum, spiritu sancto nur einzelne Buchstaben zu entziffern. Die Ergänzungen Kauffmanns eique similem secundum scribturas qui per Christum eius a spiritu sancto sind völlig unsicher. Aber soviel ergiebt sich mit Sicherheit aus dem überlieferten Text: Wulfila war sich nicht bewußt, daß er je anders gedacht habe als in den letzten Tagen seines Lebens. Gegen dies Zeugnis, das dadurch in keiner Weise verdächtigt wird, daß ähnliche Wendungen wie ego semper sic credidi auch im sog. Bekenntnisse des Lucian von Samosata, in der zweiten antiochenischen Formel von 341, und im Bekenntnis des Auxentius von Mailand sich finden, Hahn, Bibliothek der Symbole[3] p. 148 f., können Sokrates, Sozomenos, Theodoret und die Acta Nicetae nicht aufkommen. Alles was sie, einer den anderen überbietend, über die Rechtgläubigkeit Wulfilas sagen, beweist nur, daß man im 5. Jahrhundert in katholischen Kreisen mit steigendem Eifer bemüht war, auch den berühmten Gotenbischof für die Orthodoxie zu reklamieren. Allein wenn Wulfila nie ein Nicäner gewesen ist, zu welcher Gruppe der Antinicäner hat er dann gehört? Der überlieferte Text des Bekenntnisses giebt auf diese Frage scheinbar keine Antwort. Es findet sich darin weder das Stichwort der Homöer ὁ υἱὸς ὅμοιος τῷ πατρὶ κατὰ τὰς γραφάς noch das Schibboleth der Anhomöer ἀνόμοιος ὁ υἱὸς τῇ οὐσίᾳ τῷ πατρί, sondern nur die Wendung unigenitum filium non habentem similem suum, denn diese Worte sind noch Apposition zu filium, der filius ist der opifex et factor universe creature, vgl. Auxentius p. 74, 2 (anders, aber ohne ausreichende Begründung Kauffmann in Zt. für deutsche Philol. 30,

S. 99 ff.). Aber schon die Thatsache, daß Wulfila jede Aussage über die *οὐσία* vermeidet, lehrt, daß er nicht Anhomöer, geschweige denn Macedonianer, sondern Homöer war, vgl. die scharfen Äußerungen über die Verwendung der Begriffe *οὐσία* und *ὑπόστασις* in den Formeln von Sirmium IV., Nike und Konstantinopel, Hahn p. 204 ff. Wir besitzen dafür aber auch eine ganze Reihe anderer Beweise: 1. Auxentius p. 74, 6: **filium similem esse patri suo non secundum Macedonianam fraudulentam pravitatem et perversitatem contra scribturas dicebat, sed secundum divinas scribturas et traditiones.** 2. Auf der Synode von Konstantinopel Anfang 360 gehörte W. zu den 46 Synodalen, welche Aëtius verdammten und absetzten, vgl. das Synodalschreiben bei Theodoret, hist. eccl. ed. Schulze 2, c. 24. 3. Sein persönlicher Schüler Auxentius, seine Parteigenossen Palladius von Ratiaria, Secundianus, Demophilus von Beröa waren nachweislich Homöer, vgl. die Streitschrift des Palladius bei Kauffmann, Schule des Wulfila, S. 71 ff. 5. Auch Maximin, allem Anschein nach identisch mit dem Maximin, der 427 mit Augustin in Hippo disputierte, vgl. ZwTh 46, S. 401 ff., war Homöer. 5. W.s Nachfolger Selinas hielt sich nachweislich zu den Homöern, Sokrates 5, c. 23, Sozomenos 7, c. 17. 6. Den gleichen Standpunkt vertrat endlich auch die gotische Kirche samt all ihren Tochterkirchen. Wulfila war also sicher am Ende seines Lebens ein Homöer, aber wie kann er behaupten, daß er immer „so geglaubt habe?“ Nach allem, was wir wissen, traten die Homöer erst im Sommer 357 auf einer Synode zu Sirmium als eine besondere, vorerst sehr kleine Gruppe hervor, vgl. Bd II S. 33 ff. Allein schon die Thatsache, daß die kleine Gruppe in den untern Donaulanden alsbald zur maßgebenden Partei wurde, beweist, daß ihr Programm Stimmungen und Anschauungen Ausdruck gab, die dort längst heimisch waren, und daher in kürzester Frist von der Mehrzahl der Bischöfe acceptiert wurde. Indem sie nämlich jede dogmatische Aussage und jeden Begriff ablehnte, für die sie in der Bibel keinen Beleg fand, erkannte sie mit geschickter Taktik die Anschauungen der Konservativen und Traditionalisten, die das Nicänum und alle ähnlichen theologischen Produkte als Neuerungen bekämpften, als einzig berechtigten Standpunkt an. Zu diesen Traditionalisten, denen die **traditio et auctoritas divinarum scribturarum** über alles ging, gehörte auch der Bischof der Goten, vgl. Auxentius p. 73, 27, 35, 39; 74, 8, 21, 42; 75, 18. Eben darum hat er stets das Nicänum als eine **diabolica adinventio** abgelehnt, ebd. p. 73, 35, ebendarum sich 341 in Antiochien den vereinigten Antinicänern angeschlossen und, als die Aëtianer und Homöusianer sich abzusondern begannen, sich zu der Gruppe geschlagen, für welche das Stichwort *κατὰ τὰς γραφάς* geradezu Parteiparole war. Er folgte dabei aber nicht nur der eigenen Neigung, sondern dem Beispiele weitaus der Mehrzahl der Bischöfe und Gemeinden der Donaulande; denn „fast alle Bischöfe der beiden Pannonien“, Sulpicius Severus, Chronic. II, 38, und jedenfalls sehr viele in den Provinzen **Valeria, Moesia superior, Dacia Ripensis, Moesia inferior** und **Thracia** waren Arianer dieser Art, Ambrosius, de fide II, c. 16; epist. 14, 8 ed. Maur. p. 818, vgl. Sozomenos 6, c. 21, und auch in den Gemeinden dieser Provinzen war jener Arianismus, nachdem er fast ein Menschenalter von 357 bis 380 unbestritten als wahre Religion gegolten hatte, so fest eingewurzelt, daß die Orthodoxie hier noch bis tief ins 5. Jahrhundert mit ihm zu ringen hatte, vgl. ZwTh 46, S. 361 ff. und oben Bd XII S. 26 ff. über Niceta von Remesiana. Es ist sonach nicht im mindesten auffällig oder gar bloß ein merkwürdiger Zufall, daß Wulfila und die Goten sich dem „Arianismus“ zugewandt haben. Auffällig und ein merkwürdiger Zufall wäre es vielmehr, wenn Wulfila das nicht gethan und im Gegensatze zu der Majorität seiner Kollegen sich für das Nicänum entschieden hätte.

3. Wulfila als Schriftsteller. **Per sermones et tractatus suos ostendit differentiam esse divinitatis patris et filii. Grecam et Latinam et Goticam linguam sine intermissione in una et sola eclesia Cristi predicavit, qui et ipsis tribus linguis plures tractatus et multas interpretationes post se dereliquid.** Aus diesen Sätzen des Auxentius p. 74 ergiebt sich: Wulfila verstand Griechisch, Gotisch und Lateinisch. Griechisch hat er wahrscheinlich von Jugend an als zweite Muttersprache gesprochen. Lateinisch war die Geschäfts-, Verkehrs- und Kirchensprache der römischen Städte an der unteren Donau, von ganz **Dacia Ripensis** und noch des nördlichen Streifens von **Moesia inferior** und für ihn daher ebenso wenig entbehrlich wie Gotisch. Immerhin ist es ein Beweis für hervorragende sprachliche Begabung, daß er in diesen drei Sprachen sich nicht nur verständigen konnte, sondern auch predigte und schriftstellerte. Er verfaßte nach Auxentius in allen 3: Traktate dogmatischen Inhalts und außerdem viele **interpretationes**, d. i. Auslegungen, Scholien, Kommentare zu den hl. Schriften, vgl. meine Bemerkungen

ZwTh 46, S. 234. Von diesen Traktaten und Kommentaren in griechischer, lateinischer und gotischer Sprache ist uns kein einziger unter seinem Namen erhalten. Aber es ist an sich nicht ausgeschlossen, daß sich unter den zahlreichen Fragmenten arianischer, d. i. homöischer Schriften, die wir noch besitzen, Reste davon befinden, und es ist begreiflich, daß man 5 gerade auf ihn gern diese Reliquien zurückgeführt hat. So hat W. Krafft ihm die Fragmente des homöischen Lukaskommentars ed. Mai, Scriptorum veterum Collectio 3, 2, p. 191—207, und ein kleines Stück des Bobbienser Fragmentisten ed. Mai, ebd. p. 208 bis 239, einige auch Mercati, Antiche Reliquie Liturgiche Ambrosiane e Romane in Studi e Testi 7, p. 47 ff., zugeschrieben, Fr. Kauffmann die Fragmente des 10 opus imperfectum in Matthaeum, Maßmann, Krafft und neuerdings wieder E. Dietrich die sog. Skeireins aiwaggeljons thairh Johannen, d. i. die Fragmente gotischer Originalhomilien zum Johannesevangelium, neueste Ausgabe von E. Dietrich in Texte und Untersuchungen zur allgem. Religionsgeschichte, Text 2, 1902, ich selbst das Martyrium des hl. Sabas. Aber dies Martyrium rührt sicher nicht von einem Arianer, sondern von 15 einem Katholiken her, vgl. Pfeilschifter oben S. 549, 17. Das opus imperfectum in Matthaeum ist frühestens im zweiten Viertel des 5. Jahrhunderts, also 40 bis 50 Jahre nach Wulfilas Tode, entstanden, Litteratur oben S. 549, 7, der Lukas-Kommentar hat sicher mit Wulfila nichts zu thun, vgl. ZwTh 46, S. 244 f. Der Bobbienser Fragmentist benutzte allem Anschein nach einen andern Text der lateinischen Bibel als Auxentius, der Schüler 20 des Wulfila. Ihn mit Wulfila zu identifizieren, liegt schlechterdings kein Grund vor, ebd. 46, S. 261 ff. Endlich in der Skeireins zeigt die Sprache kleinere und größere Abweichungen von der Sprache der gotischen Bibel, ganz singulär ist insbesondere der Gebrauch der absoluten Partizipia, vgl. Dietrichs Ausgabe p. LXIII f., Jellinek in ZdA Anzeiger 47, S. 282 ff. Es ist darum nicht erlaubt, W. als Autor zu bezeichnen, zumal eine 25 genaue Vergleichung zwischen dem Sprachgebrauch dieser Fragmente und dem der gotischen Bibel noch immer aussteht. Alle diese Hypothesen sind also unmöglich oder sachlich unbegründet. Von den plures tractatus et multae interpretationes des Wulfila in griechischer, lateinischer und gotischer Sprache ist keine Zeile erhalten. Wir besitzen unter Wulfilas Namen lediglich das Bekenntnis vom Juni 383, aber auch dies nicht mehr vollständig 30 und schwerlich im Original: Denn das Original war wahrscheinlich griechisch, nicht lateinisch geschrieben. Durch jene Tractatus et interpretationes hat sich also der Bischof der Goten kein „ewiges Gedächtnis" gesichert, sein Name würde überhaupt nicht so bekannt geworden sein, verbände sich mit ihm nicht die Erinnerung an zwei litterarische Leistungen, deren erst Philostorgius und die orthodoxen Historiker des 5. Jahrhunderts ge- 35 denken: die „Erfindung" der gotischen Schrift und die gotische Bibelübersetzung. Daß Auxentius von diesen Thaten kein Wort sagt, erscheint zunächst bedenklich. Aber sein Schweigen ist doch erklärlich. Er will gar nicht eine Biographie W.s liefern, sondern lediglich beweisen, daß Wulfila ein heiliger Mann und bis zu seinem Tode ein unermüdlicher Vorkämpfer der Homöer war. Gleichwohl sind die Behauptungen der griechischen Autoren nicht ohne Kritik hin- 40 zunehmen. Wenn Philostorgius Wulfila *γραμμάτων αὐτοῖς οἰκείων εὑρετής* nennt und Sokrates angiebt *γράμματα ἐφεῦρε Γοθικά*, so ist das eine starke Übertreibung. 1. Besaßen die Goten in dem Runenalphabet längst eine Schrift, 2. bestand W.s Erfindung nur darin, daß er aus dem griechischen, lateinischen und dem Runenalphabete eine neue Buchschrift bildete, über deren praktischen Wert man sehr verschiedener Meinung sein 45 kann. Daß er diese neue Buchschrift schuf, um die Bibel in gotischer Übersetzung aufzeichnen zu können, wird kaum zu bezweifeln sein. Allein wie kam er darauf, nicht die Bibel zu übersetzen, denn das mußte er als Lektor und Bischof in jedem Gottesdienst thun, dem Goten beiwohnten, die kein Griechisch verstanden — aber die Übersetzung schriftlich zu fixieren? Sokrates scheint anzunehmen, daß er dazu erst durch die große Vermehrung der ariani- 50 schen Gemeinden im Gotenlande nach dem Übertritt Frithigerns ca. 369 veranlaßt worden sei. Das ist nicht unmöglich, aber doch nicht mehr als eine Vermutung. Jedenfalls gab den Ausschlag dabei ein praktisches Motiv: der immer fühlbarer werdende Mangel an Lektoren und Priestern, die im stande waren, die Bibel im Gottesdienste aus dem Griechischen gleich ins Gotische zu übersetzen und die Nötigung für die immer zahlreicher werdenden gotischen 55 Gemeinden, seis auf dem Balkan, seis jenseits der Donau in Gotia, einen schriftkundigen Klerus heranzubilden. Denn für die gottesdienstliche Lesung war die Übersetzung bestimmt, nicht für die private Erbauung. Eben daraus folgt, daß Wulfila mit dem Entschlusse an die Arbeit ging, die ganze griechische Bibel zu verdolmetschen. Denn Lektionare gab es damals noch nicht. Alle Bücher der Bibel galten als gottesdienstliche Bücher. Inwieweit 60 er freilich diesen Plan selber noch ausführen konnte, wissen wir nicht. Philostorgius be-

hauptet bekanntlich, er habe die Bücher der Könige, d. i. Samuelis und Könige weggelassen, da sie so viel von Kriegen berichten und sein kriegerisches Volk mehr eines Zaumes als eines Spornes bedurft habe. Aber daraus darf man höchstens schließen, daß jene 4 Bücher noch im 2. Viertel des 5. Jahrhunderts in der gotischen Bibel fehlten. Daß Wulfila sie absichtlich übergangen habe, ist dagegen so unwahrscheinlich wie nur möglich. Wie weit Wulfila selbst mit der Arbeit gekommen ist, läßt sich nicht mehr feststellen. Mit einiger Sicherheit kann man jedenfalls nur die erhaltenen Evangelienfragmente auf ihn zurückführen. Denn daß er zuerst die Evangelien als die für die Liturgie wichtigsten Bücher in Angriff nahm, ist kaum zu bezweifeln, und daß er sie wirklich alle übersetzt hat, darf man aus dem einheitlichen sprachlichen Gepräge der Fragmente schließen. Was ergiebt sich nun daraus über seine Arbeitsweise? Zunächst, daß er sich möglichst eng an das griechische Original anschloß und auf strenge Wörtlichkeit, ganz wie der gotische Vorredner des codex Brixianus (ed. Kauffmann in Ztschr. für deutsche Philol. 32, S. 305 ff.) und die deutschen Bibelübersetzer des Mittelalters, sehr viel mehr Wert legte, als auf Gemeinverständlichkeit. Sodann: daß er sich nicht des gewöhnlichen Volksgotisch bediente, sondern eines ad hoc gebildeten gräzisierenden Litteraturgotisch und im Interesse der Wörtlichkeit vor syntaktischen Gräcismen nicht zurückschreckte, die dem gotischen Leser und Hörer das Verständnis jedenfalls nicht erleichterten, ja vom Standpunkte des Volksgotischen aus bisweilen sogar inkorrekt erscheinen konnten. Von poetischem Schwung findet sich in den Fragmenten dagegen ebenso wenig eine Spur wie von genialem Scharfsinn. Nur „Ansätze zu einem selbstständigen Stile", nur „Versuche, in das Bild gotischer Prosa einige kunstvollere Linien einzuzeichnen", will Stolzenburg entdeckt haben. Sonach war Wulfila auch als Übersetzer kein Neuerer, wie später Hieronymus. Vielmehr folgte er auch in diesem Stücke der alten von Hieronymus lebhaft getadelten mechanischen Methode, an die er sich allem Anscheine nach schon als Lektor in langjähriger Übung bei der Bibellesung im Gottesdienste gewöhnt hatte. Als eine Frucht dieser Übung und zugleich als ein interessantes Beispiel für die Übersetzungsmethode, welche die altkirchlichen Lektoren und andere mit der Lektion betraute Kleriker befolgten, wird man seine Übersetzung zu betrachten haben. Mit der Vulgata und der Lutherbibel darf man sie daher gar nicht in einem Atem nennen. Will man überhaupt eine Parallele anführen, dann kann man auf die kirchenslavische Übersetzung verweisen: sie hat denselben Charakter und auch für das Schrifttum der Völker, die sie gebrauchten, eine ähnliche Bedeutung gehabt wie die Bibel des Wulfila.

Die Lobsprüche, die Auxentius, Maximin, Philostorgius dem Gotenbischof spenden, wiegen nicht schwer. Denn sie gelten dem erprobten Parteigenossen, der schon darum, weil er confessor war (so nennt sich Wulfila selbst mit Nachdruck in seinem Bekenntnis im Hinblick auf die Verfolgung von 348/9), als eine Größe der Partei betrachtet wurde. Auxentius verrät zudem nur allzusehr seine gute rhetorische Schulung (vgl. P. Winter, Nekrologe des Hieronymus, Zittauer Programm 1907, S. 4 ff.). Nur der eine Satz, daß Wulfila ihn von Jugend auf wie einen Sohn im Geistlichen und Leiblichen erzogen habe, p. 75, 1, giebt seinem Elogium eine persönliche Note und gestattet ein Urteil über Wulfila als Menschen und Seelsorger. Auf die historische Bedeutung des Mannes erlaubt dieser Satz jedoch ebenso wenig einen Schluß, wie die oft angeführte, aber nur von Philostorgius berichtete Aeußerung des Kaisers Konstantius: Wulfila sei der „Moses unserer Zeit" (ὁ ἐφ' ἡμῶν Μωσῆς). Denn jene Äußerung bezieht sich nur auf den Auszug der confessores von 348/9 aus Gotia unter der Führung des Wulfila, vgl. Auxentius p. 75, 30. Eher könnte man in den Versuchen der katholischen Historiker des 5. Jahrhunderts Wulfila für die Orthodoxie zu reklamieren, ein unfreiwilliges Zeugnis für die Größe Wulfilas erblicken. Allein es ist schwer zu sagen, ob diese Rettungen dem Bischof und Primas gelten oder dem bekannten confessor.

Ein abschließendes Urteil über Wulfilas historische Leistung ist somit zur Zeit nicht möglich. Daß er durch seine Bibelübersetzung es den Germanen ermöglicht habe, Christen zu werden und doch Germanen zu bleiben (Möller-von Schubert KG. 1², S. 488), ist eine Übertreibung. Denn die römische Messe und die lateinische Bibel haben die West- und Nordgermanen nie gehindert, Germanen zu bleiben. Daß er eine ganze Schule arianischer Kirchenmänner gotischer Herkunft herangebildet habe (ebd. S. 487), ist eine bloße Vermutung. Denn bekannt ist uns nur ein einziger Wulfilaschüler, Auxentius, und dieser eine war ein Römer. Und daß das arianische Bekenntnis der gotischen Kirche und all ihrer germanischen Tochterkirchen auf ihn zurückzuführen sei, ist nach der Überlieferung sogar ein Irrtum. Denn nicht er, sondern Frithigern hat danach über den Beitritt der Goten zu dem Bekenntnis der Homöer entschieden. Frithigern aber hätte schwerlich dies Bekenntnis

gewählt, wenn die Homöer nicht am Hofe des Valens und in den unteren Donaulanden um 370 den Ton angegeben hätten. **H. Böhmer.**

Wulframnus, Bischof von Sens, gest. 695. — Legris, Les Vies interpolées des saints de Fontenelle in den Anal. Bolland. XVII, S. 287 ff.; Molinier, Les sources de l'hist. de France, I, Paris 1901, S. 140 f.; Levison, NA XXV, S. 601 ff.

Wir besitzen zwei Biographien W.s, eine kurze in den AS Boll. Mart. III, S. 143 ff. und eine längere in den AS O. B. III, 1, S. 340. Man nahm bisher die letztere als Interpolation der ersteren, die abgesehen von den herkömmlichen Wundern, nichts Unmögliches enthält. Aber Levison hat in d. a. A. den Nachweis geliefert, daß die längere Vita unter Benützung von Stellen Bedas und Anwendung derselben auf Wulfram zusammengeschrieben ist. Da sie die Worte Bedas unveränderter wiedergiebt als die kürzere, so ist die letztere nicht die Quelle der ersteren, sondern ein Auszug aus ihr. Mit diesem Nachweis verlieren die Viten jeden Quellenwert. Wir wissen von Wulframnus nichts, als daß er 693 einem Placitum zu Valenciennes anwohnte, MG DD I, S. 58, Nr. 66 und daß seine Reliquien 704 erhoben wurden, 9 Jahre nach seiner Beisetzung (Gesta abb. Font. c. 2 S. 10 f.), er ist also wahrscheinlich 695 gestorben. Seine Missionsthätigkeit in Friesland ist nur noch eine Möglichkeit, die bei dem Schweigen Bedas und Alkuins kaum viel Wahrscheinlichkeit hat. **Hauck.**

Wunder. — Litteratur: Dillmann, Handbuch der alttest. Theol. 1895, S. 306 ff.; Die Leben Jesu von Strauß, Beyschlag, Weiß; dazu Steinmeyer, Die Wunder des Herrn 1866; F. Barth, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu 1899, S. 103 ff.; K. Beth, Die Wunder Jesu 1905; W. Bender, Der Wunderbegriff des NT 1871; Ménégoz, La notion biblique du miracle 1894; A. Ritschl, Die histor. Kritik und das Wunder in HZ 1862, 85 ff.; F. Nitzsch, Augustins Lehre v. Wunder 1866; C. Lommatzsch, Schleiermachers Lehre v. Wunder &c. 1872; R. Rothe, Zur Dogmatik, S. 80 ff.; W. Beyschlag, Die Bedeutung des Wunders im Christentum 1863; J. Köstlin, Die Frage über die Wunder in JdTh 1864, 205 ff.; O. Flügel, Das Wunder und die Erkennbarkeit Gottes 1869; R. Kübel, Ueber den christl. Wunderglauben 1883; H. Schmidt, Die Bedeutung des Wunders für die christl. Glaubensgewißheit, NKZ 1891, 259 ff. 351 ff.; Gloatz, Wunder und Naturgesetz in ThStK 1886, 403 ff.; G. Stokes, Natural theology, Edinburg 1891; K. Beth, Wunder und Naturwissenschaft in Kons. Monatsschr. 1906, 1004 ff., 1115 ff. 1250 ff.; G. Wobbermin, Der christl. Gottesglaube, 2. Aufl. 1907.

1. Fast alle Religionen wissen von Wundern der Vergangenheit zu berichten und nehmen auch für ihre Gegenwart Wunder an. Die Voraussetzung dieses Glaubens ist die Überzeugung von der Macht der Gottheit über das Weltgeschehen oder doch über einzelne Seiten desselben. Die Wunder haben je nach der Art der einzelnen Religionen einen mannigfaltigen Charakter. Sie können sich auf große kosmische Erscheinungen erstrecken, oder sich auf Erweisungen der Gottheit an den Gründern der Religionen beziehen, sei es, daß diese sie zu ihrer Weihe und Bestätigung erfuhren, sei es, daß sie sie selbst zum Erweis ihrer Sendung ausführten. Jene erste Gruppe wird an den Anfang und das Ende der Dinge gerückt, diese zweite zeichnet den Ursprung und die klassische Zeit der betr. Religion aus. Aber auch für die Gegenwart pflegen die Religionen auf die Wunder nicht zu verzichten. Sie treten als Vorzeichen und Warnungen auf, sie dienen zum Lohn der Frommen und zur Strafe der Gottlosen, sie können durch die Gebete der Gläubigen oder durch die Kräfte der Priester und Zauberer bewirkt werden oder durch kultische Akte erlebt werden. Aber nicht nur die Götter und ihre Anhänger thun Wunder, sondern auch die Geister, die guten wie die bösen, vermögen wunderbare Ereignisse zu verursachen. Über die Möglichkeit der Wunder macht man sich dabei in der Regel keine Gedanken, die Erhabenheit der Wesen der oberen Welt über die untere Welt läßt sie als selbstverständlich erscheinen.

2. Auch die alttestamentliche Religion und das Christentum teilen den allgemeinen antiken Wunderglauben. Doch wird dieser Glaube hier von besonderen Gesichtspunkten her modifiziert. Er tritt im ganzen maßvoller auf als in den übrigen orientalischen Religionen. Es geschehen weniger Wunder und die Wunder haben in der Hauptsache einen religiösen Charakter, wenn man von gewissen Elementen der Stammessagen und der Legende im AT absieht. Dies hängt mit der geistigen Gottesanschauung zusammen, die alles von Gott erwartet, aber ihn doch nur als seinem Wesen entsprechend handeln lassen kann: „Ich weiß, daß du alles kannst" (Hi 42, 2), „ist für Jahwe etwas unmöglich?" (Gen 18, 14), „Du bist Gott, du thust Wunder" (Ps 77, 15); und zwar thut Jahwe allein Wunder (Ps 78, 18). Die Wunderthaten Gottes sind überaus mannigfaltig, die Schöpfung,

der Regen, die Tröstung der Traurigen, die Vereitelung der Pläne der Listigen werden etwa als Wunder Gottes angeführt (Hi 5, 9 ff.; vgl. Pf 89, 6 ff.; 96, 3 ff.; 98, 1; 136, 4 ff.). Es ist auch Jahwes Gnade und Wunderthat, daß er die Seele mit Gutem erfüllt (Pf 107, 8 f.). So erscheinen alle Thaten Gottes in Natur und Geschichte als Wunder: „von Jahwe her ist dies geschehen, ein Wunder ist es in unseren Augen" (Pf 118, 23). Die Vorstellung von der gesetzmäßigen Ordnung des Naturzusammenhanges ist im AT eine außerordentlich feste. Der Wechsel von Tag und Nacht, Sommer und Winter ist ein absolut beständiger (Gen 8, 22) und die Ordnungen von Sonne, Mond und Sternen sind unwandelbar (Jer 31, 35. 36). „Er gebot, und sie wurden geschaffen, und er stellte sie hin für immer, eine Satzung gab er und nicht überschreitet man" (Pf 148, 5. 6). Auch in diesem Gedankenkreis drückt sich das Bewußtsein von Gottes Allmacht aus: Gottes Ordnungen sind fest, wie andererseits sein Wille schaffen kann was er mag. Es ist verständlich, daß man der Allmacht dieses Willens besonders an auffallenden und dem gewöhnlichen Verlauf der Dinge widersprechenden Thatsachen inne wurde, und daß diese daher als Wunder im eigentlichen Sinne galten. — Dieser engere Wunderbegriff herrscht im NT. Der religiöse Charakter der Wunder präzisiert sich noch genauer, indem die Tendenz auf die Erlösung deutlich an dem Wunder hervortritt und indem zu den sinnlichen Wundern die innerlichen geistigen Wunder kommen. Beides ist als Wirkung der Erlösungsidee zu begreifen. Wenn Christus überzeugt ist, durch sein Wirken die erlösende Herrschaft Gottes zu vollziehen, so empfängt all sein Handeln von diesem Hauptgedanken her seine genauere Bestimmung. Daher dienen Jesu Wunder mit zum Beweis der Thatsache, daß die Zeit der Erlösung oder der Gottesherrschaft angegangen ist (Mt 11, 5; 12, 28; Mc 2, 10 f.). Daher thut Jesus keine Wunder zum Besten seiner eigenen Person (Mt 4, 4. 7; 26, 53), weigert aber auch denen die Wunderthat, die nicht aus innerem Bedarf nach ihr fragen (Mt 16, 1 f.). Daher endlich geschehen die Wunder Jesu durch sein Wort oder vermöge des ihm einwohnenden Gottesgeistes (Mc 1, 25; 2, 11; Mt 8, 16; 12, 28; 15, 28; Jo 4, 50; Mt 12, 28; AG 10, 38). In der Verkündigung des Evangeliums und in der wunderkräftigen Heilung der Kranken bestand Christi Wirken (Mt 4, 23), und in diesem wie jenem wurde offenbar die erlösende Herrschaft Gottes. Demgemäß haben auch die Jünger Jesu das Bewußtsein gehabt, daß Christus durch sie wirke und zwar sowohl durch ihre Predigt als durch ihre Wunder (Rö 15, 18 f.). Wie nun aber in Christi späterer Wirksamkeit das äußere Wunder zurückgetreten ist, so hat er auch den Jüngern verheißen, sie würden größere Wunderwerke thun als er und dabei an die Ausrüstung mit dem hl. Geist gedacht (Jo 14, 12 ff.). Wie er selbst erst dann, wenn er erhöht sein wird, seine volle Wirkung ausüben wird (Jo 12, 32), natürlich auf dem Wege geistiger Einwirkung, so sollen seine Jünger in der Kraft des Geistes Größeres wirken, als er es hier auf Erden gethan hat. Das kann nun unmöglich auf ein Uebertreffen der Wunder Christi hinweisen, denn weder ist Derartiges eingetreten, noch ist es denkbar, daß etwa die Totenerweckungen übertroffen werden könnten. Der Sinn ist der: die größeren Wunder sind die Wirkungen des Geistes auf die Herzen. Wie also Paulus das Wirken des Geistes auf das Evangelium konzentriert hat und allen äußeren Wundergaben die vom Geist gewirkte Liebe vorgezogen hat (1 Ko 13), so bewegt er sich damit in einem Gedankenkreis, der von Jesus selbst (vgl. Lc 24, 49; Mt 28, 20) angeregt ist. Und erst hierin fand der Gedanke von dem neuen Bunde, der den Willen Gottes durch Geist in die Herzen schreibt (Jer 31, 33; Ez 36, 26 f.; Joel 3, 1), seine Erfüllung.

Dies mag genügen zur Charakteristik des biblischen Wunders: 1. Das Wunder ist Gottes Wirkung, eine rein geistige That der Allmacht. 2. Daher ist dem Wunder keine Schranke gezogen; daher kann aber auch jedes Ereignis als wunderbar betrachtet werden, sofern man empfindet, daß es „von Jahwe her geschehen" ist. Doch haftet im NT. das Wunder an besonderen Thatsachen. 3. Es zweckt auf die Erlösung ab, oder es ist neben dem Wort das Mittel, durch das sich Gottes erlösende Herrschaft in der Welt verwirklicht. 4. Die höchste Form des Wunders ist die Wirkung des Geistes Gottes auf das menschliche Herz. 5. Kann man einerseits sagen, daß im NT die einzelnen Wunder eine geringere Rolle spielen als in anderen Religionen und daß ihre Art weniger massiv und phantastisch ist als sonst, so muß doch andererseits darauf Gewicht gelegt werden, daß im Christentum die Religion in ihrem ganzen Umfang wunderbaren Charakter hat. Wunderbar sind die Erscheinung, die Thaten und Geschicke Christi, wunderbar sind die Erlebnisse der Apostel, wunderbar ist vor allem das innere religiöse Erleben der Christen, wunderbar wird aber auch der Ausgang der Geschichte und der Welt sein.

3. Die Wundersphäre, die das Urchristentum umgab, ist in den folgenden Jahrhunderten erhalten, aber sehr erheblich modifiziert worden. Gegen die Wunder des Geistes verhielt man sich allmählich ablehnend, und die innere Umwandlung des Christen wurde leicht rein psychologisch gedeutet. Das Bedürfnis nach dem Wunder befriedigte man einmal durch die grotesken Wundergeschichten, die man sich von den Aposteln erzählte (s. die apokryphen Apostelgeschichten), der hellenistische Wundertypus spielte dabei stark herein, wie etwa ein Vergleich mit der Vita Apollonii des Philostratus zeigt (s. auch R. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen 1906). Dazu kamen die Wunder der Märtyrer und Bekenner, später der Einsiedler und Mönche. Weiter wurde der ganze Wunderapparat der jüdischen Eschatologie von den Abendländern übernommen. Endlich aber wurde durch die neue Auffassung der Sakramente nach dem Vorbild der antiken Mysterien das unerschöpfliche Gebiet der sakramentalen Wunder erschlossen. Aber nicht nur die Wunder Gottes bei der Taufe und dem Abendmahl oder durch die Heiligen und ihre Reliquien glaubte man, sondern auch der ganze Aberglaube an die Dämonen und ihre Wunder wurde aus dem antiken Volksleben übernommen. So empfing die Kirche des Mittelalters einen ungeheuren Apparat von Wundern, den sie ihrerseits konservierte und kräftig vermehrte. Ein Meer erbaulicher Wundergeschichten (s. schon die Angaben Augustins in de civ. dei XXII, 3, 21 ff.), überflutete die kirchliche Anschauung. Man denke etwa an die fränkische Kirche in der Merovingerzeit (vgl. C. A. Bernoulli, Die Heiligen der Merovinger 1900, S. 271 ff.), oder man lese Schriften wie Viten der Mönche und der Heiligen, die Dialoge Gregors des Gr. oder den Dialogus miraculorum des Cäsarius von Heisterbach im 13. Jahrhundert, um eine Vorstellung von der Üppigkeit dieses Wunderglaubens, wie er das ganze Mitteltalter durchzieht, zu gewinnen. — Das Wunder war veräußerlicht und materialisiert, in den sakramentalen Gnadeneingießungen und in derben äußerlichen Mirakeln sah man sein Wesen.

4. Aber neben dieser Praxis und über ihr stand die Theorie. Augustin hat für sie eine eigenartige Grundlage geschaffen. Seine Hauptgedanken sind: Gott allein vermag zu schaffen. Gottes „verborgene mit unbefleckbarer Gegenwart alles durchdringende Macht" giebt allem das Sein (de civ. XII, 24 f.). Daher ist die Welt voller Wunder und sie selbst ist das größte Wunder (de civ. XXI, 7, 1; de trinit. IV, 19, 25). Aber diese Wunder der Schöpfung verlieren wegen ihrer Gewöhnlichkeit den Reiz für die Menschen. Daher läßt Gott in der Natur neue sichtbare Wunder erscheinen, die ewig fertig sind bei ihm, aber für die zeitlichen Geschöpfe als neu und wirksam erscheinen (de civ. X, 12). Diese Wunder scheinen den Menschen der Naturordnung zu widersprechen. Aber das ist in Wirklichkeit nicht möglich, da Gott der Schöpfer der Natur ist, also nichts im Widerspruch zu ihr schaffen kann. „Das Wunder geschieht also nicht gegen die Natur, sondern gegen die Natur, wie sie bekannt ist" (de civ. XXI, 8, 2; de genesi ad litt. VI, 13, 24). Bei der Schöpfung hat Gott nicht alle ihm möglichen Ursachen wirksam werden lassen, aber das Unverwirklichte kann nicht dem Verwirklichten widersprechen (de gen. ad litt. VI, 18, 29; IX, 18, 33). Die Dinge der Welt enthalten außer ihren sichtbaren Samen noch occulta quaedam semina, aus diesen geht das Neue und Wunderbare hervor. Das ist Gottes verborgenes innerliches Wirken, das sich neben der Wirkung der natürlichen Ursachen vollzieht, wie er ja auch neben dem Wort innerlich die Seele bewegt (de trin. III, 8, 13 f.). Also Gott allein wirkt alles, aber so, daß er neben den äußeren natürlichen Ursachen innerlich wirkt. So schafft er die regelmäßigen wie die unregelmäßigen Naturerscheinungen. An sich sind beide gleich wunderbar, weil Gottes unmittelbare Wirkung, aber den Menschen kommen nur diese, nicht jene als Wunder zu Bewußtsein. Beide gehen auf denselben Schöpferwillen zurück und sind daher für diesen nur Bestandteile der einen geschaffenen Natur. Nicht objektiv, sondern nur subjektiv ist also die Unterscheidung des wunderbaren und des natürlichen Geschehens begründet. Im letzten Grund ist demnach das Wunder ebenso natürlich als das Natürliche wunderbar ist.

Diese neuplatonischen Gedanken sind nie verschwunden, aber die Theorie des Thomas v. Aquino, die im Zusammenhang der aristotelischen kausalen Weltbetrachtung entworfen ist, hat ihr in der Kirche den Rang streitig gemacht. Die Gubernatio divina umfaßt alles Geschehene der Welt, so daß nichts Zufälliges eintritt, da nichts extra totam ordinem gubernationis divinae geschehen kann (Summa theol. I, q. 22 a. 1—3; q. 103 a. 7). In dem großen System der Kausalordnung, das Welt heißt, wirkt Gott als die die lange Kette von Ursachen schlechthin bestimmende erste Ursache. An dieser Gesamtordnung kann auch Gott nichts ändern, da er selbst es ist, der sie setzt. Nun hätte aber Gott an Stelle der einzelnen causae secundae auch andere setzen können und er kann

dies auch jetzt noch thun, wie eben die Wunder zeigen. Gott hat somit die Weltordnung von vornherein mit dem Vorbehalt gesetzt, daß er in ihr außer in den gewöhnlichen regelmäßig wirksamen Ursachen auch selbst direkt wirksam werden würde (I, q. 105 a. 6). Das ist das Wunder: miraculum dicitur ..., quod scil. habet causam simpliciter et omnibus occultam ... Illa, quae a deo fiunt praeter causas nobis 5 notas, miracula dicuntur. Daher reichen die Wunder über die facultas naturae hinaus, sie geschehen praeter naturalem consuetudinem, aber innerhalb des Naturgebietes (I, q. 105 a. 7. 8). Die Wunder geschehen somit nicht extra totum ordinem gubernationis divinae, wohl aber praeter ordinem causae proximae (I, q. 103 a. 7). An sich wirkt also die Kraft Gottes als die der ersten Ursache in allen natürlichen Ur- 10 sachen der Welt, sie greift aber auch direkt in die Natur ein und dadurch entstehen die Wunder. Aber nicht jedes direkte Wirken Gottes ist als Wunder zu bezeichnen — so ist die creatio und iustificatio kein Wunder —, sondern nur dann ist vom Wunder zu reden, wenn eine Abweichung von der Naturordnung vorliegt (I, q. 106 a. 7 ad 1). Demnach ist das Wunder nach Thomas eine Wirkung Gottes, die sich zwar dem Natur- 15 zusammenhang als Ganzem einfügt, die aber nicht von den in der Natur wirksamen zweiten Ursachen, sondern von Gott direkt produziert wird. Damit ist der orthodoxe Begriff vom Wunder gewonnen.

5. Luther hat in Bezug auf das Wunder zwei interessante Beobachtungen gemacht. Einmal sagt er, daß Gott die äußeren Wunder eintreten lasse zu Beginn des Christen- 20 tums, „daß die Christenheit anfahe zu glauben" (Erl. Ausg. 16[1], 191); so dienten sie vor allem zur Bestätigung der neuen Predigt der Apostel (Erl. Ausg. 50, 86 f.). Sodann aber erklärt Luther, daß nach solchen Anfängen es dieser Wunder nicht mehr bedürfe (50, 87), dagegen thue Gott immer seine innerlichen geistlichen Wunder durch Wort und Sakrament an den Seelen. Und diese Wunder seien viel größer, als die am Leibe geschehenen. 25 So hat Christus auch auf Erden nur äußere Wunder gethan und diese seien nur erfolgt, damit die Bahn für die inneren Wunder frei wurde (16, 190; 58, 95; 59, 3). — Die altprotestantische Orthodoxie hat die Lehre vom Wunder nicht sonderlich betont. Unter den Wundern verstand man Gottes besonderes Wirken supra et contra ordinem a se institutum (Quenstedt, Syst. I, 535). Nach Buddeus werden die Naturgesetze „wirklich 30 suspendiert" bei dem Wunder per miracula ordo naturae tollitur, was Gott ja thun könne, da er sie selbst gegeben habe (Institut. l. II c. 1 § 28. 30). Diese Gedanken reichten in keiner Weise über die Theorie des Thomas hinaus. Leibniz versuchte eine Apologie der Wunder, indem er sie mit Einschluß der Gebetserhörungen als Bestandteile des ursprünglichen Weltplanes, die mit dessen Verwirklichung eintreten mußten, auffaßte 35 (Théodicée I, 54. II, 207). In derselben Richtung hat C. Bonnet das Wunder verteidigt (Recherches philosophiques sur les preuves de Christ, Genf 1769).

Aber schon vorher war der Wunderglaube einer scharfen Kritik unterzogen worden. Das geschah durch Spinoza in dem Tractatus theologico-politicus (c. 6). Er erklärt die Wunder für unmöglich. Möglich wären sie nur dann, wenn Gottes Willen und die 40 Gesetze der Natur different wären. Da aber beide eins sind, so würden die Wunder, indem wider die Natur, auch wider Gott sein. Und das ist Widersinn. Von Wundern könne man daher nur im relativen Sinn reden als von Erscheinungen, deren Ursache man nicht kennt. Die Wunderberichte seien natürlich zu erklären, indem die Erzähler entweder innere Vorgänge veräußerlicht oder aber unter Ausschluß der Mittelursachen 45 nur Gott als erste Ursache genannt haben. — Tiefer noch griff dann Humes Erörterung in der „Untersuchung über den menschlichen Verstand" (Tl. X), die darauf hinauslief, daß die Bezeugung der Wunder viel zu schwach sei, um solche unwahrscheinliche Dinge anzuerkennen. Und doch müßte, wenn ein Wunder glaubhaft werden sollte, die Falschheit des Berichtes ein größeres Wunder sein als das berichtete Wunder selbst. — So wurde der 50 Glaube an das Wunder in der Zeit der Aufklärung allmählich aufgegeben. Man erklärte die Wunder aus Accommodation an die Zeitanschauungen oder man mühte sich sie als natürliche Erscheinungen zu erweisen. Aber auch Schleiermacher hat sich gegen das Wunder erklärt, einmal weil jedes Wunder den ganzen Naturzusammenhang aufhebe, dann aber weil die Frömmigkeit kein Interesse an dem Wunder habe, da die schlechthinige Abhängig- 55 keit von Gott an dem einheitlichen Naturzusammenhang eine bessere Begründung empfange als an der partiellen Aufhebung dieses Zusammenhanges (Glaubenslehre I, § 47). Neuerdings pflegt besonders das Naturgesetz als entscheidender Faktor wider die Wunder angeführt zu werden, schon Strauß sprach von der „Durchlöcherung des Naturzusammenhanges" (Glaubensl. I, 276). Eine große Anzahl von Theologen sieht von dem Wunder 60

im strengeren Sinn überhaupt ab und versucht es durch das relative Wunder zu ersetzen. Es gilt vielfach noch, was Strauß vor mehr als sechzig Jahren schrieb: „Das Modernste ist heutzutage mit Aufgebung des strengen Wunderbegriffs, des **miraculum**, doch noch das **mirabile**, das Wirken von Kräften einer höheren Ordnung, wie man es nennt, im
5 Leben Jesu und in der biblischen Geschichte überhaupt anzuerkennen" (ib. I, 252). Daneben ist Strauß eigene Deutung des Wunders als eines religiösen Mythus neuerdings in der verfeinerten Methode der religionsgeschichtlichen Betrachtung wieder in Aufnahme gekommen. Auf der anderen Seite hat die große religiöse Restauration in den ersten Dezennien des vorigen Jahrhunderts eine prinzipielle Rehabilitation des Wunders wie der Wunder ge-
10 bracht, die auch tief in das Bewußtsein der Gemeinden eingedrungen ist. Aber verstummt ist der Widerspruch gegen das Wunder darum niemals, und vielen gilt Rousseaus Wort noch heute als apologetische Regel: „nehmt die Wunder fort, und die ganze Welt wird Christus zu Fuße fallen". Das Wunder war einst die Grundlage aller Apologetik, es wurde dann zu einer apologetischen Krücke und heute kann man es nicht selten als ein
15 Kreuz der Apologetik bezeichnen.

6. Die Untersuchung des Wunderbegriffes darf nicht einsetzen bei allgemeinen Erwägungen über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit von Wundern, sondern es fragt sich zunächst darum, ob der Christ in seinem religiösen Leben eine Nötigung erfährt zur Behauptung des Wunders. Man könnte dabei zunächst auf die Autorität der Bibel hin-
20 weisen, die uns zu dem Glauben an Wunder verpflichte. Aber dieser Weg ist nicht gangbar, denn einmal ist die Autorität der Bibel selbst auf die Erfahrung gestützt, die der religiöse Mensch an ihr erlebt, sodann erstreckt sich diese Erfahrung nur auf den religiösen Gehalt der Bibel, nicht aber auf die Berichte von geschichtlichen Einzelheiten und Naturereignissen oder auf das biblische Weltbild. Sagt nun aber jemand, die Wunder
25 gehören zu dem religiösen Gehalt der Bibel, so mag dies Urteil richtig sein, es setzt aber die persönliche Überzeugung voraus, daß zwischen Wunder und Religion ein Zusammenhang bestehe. Wir werden also von der Bibel zurückgeführt zu dem unmittelbaren religiösen Erleben. Nun erlebt aber der Christ an der Verkündigung des Evangeliums die unmittelbare wirksame Gegenwart Gottes, die ihm einen schlechthin neuen Lebensinhalt
30 giebt (s. den A. Wort Gottes o. S. 496). Die Art dieses erlebten Gotteswirkens ist aber nicht die einer rationalen Unterweisung oder einer natürlichen Überredung, sondern es ist die unterwerfende Macht eines allmächtigen Willens, die ihre Gewalt gerade an dem Gebiet des menschlichen Wesens, in dem seine Freiheit liegt, erweist. In dieser sich fortsetzenden und dabei immer eindrucksvoller und fester werdenden geistigen Wirkung Gottes
35 erlebt der Christ das Wunderbare. Es ist aber wunderbar, sofern es keineswegs identisch ist mit dem irdischen Mittel, durch das es wirkt, und sofern es eine Kraft offenbart, die über die innerweltliche Potenz, die es umgiebt, absolut erhaben ist. Dies Beieinandersein von göttlicher Wirkung und natürlichem Geschehen ist an jeder Art des Wunders als Hauptmerkmal wahrzunehmen. Ob der natürliche Vorgang in hörbaren Worten oder in
40 irgendwelchen sichtbaren Geschehnissen besteht, ist gleichgiltig. So wird der Christ an dem Worte Gottes dessen inne, daß es ein Wirken Gottes giebt — seine Art erweist es als solches —, das sich nicht deckt mit den natürlichen psychologischen Wirkungen des Wortinhaltes. Das Innewerden der göttlichen Kraft der Offenbarung ist also zugleich das Erleben des Wunderbaren, und zwar so, daß Offenbarung Wunder und Wunder Offen-
45 barung ist. Dies bewährt sich nun an dem ganzen christlichen Leben in allen Phasen seiner Entwickelung. So auch am Gebet, denn daß der irdische Mensch über dem Gebet das Bewußtsein empfängt, von Gott gehört zu werden, ist ein ebenso wunderbarer Vorgang wie der, daß sein Gebet von Gott in irgend einem Umfang erhört oder auch erfüllt wird.

50 Nun richtet sich aber das Gebet bereits mit auf die Stellung des Menschen in der äußeren Welt, und die in ihm kundgegebene Überzeugung, daß Gott in der Welt und durch die Welt uns fördert und schützt, ist nur eine besondere Äußerung des christlichen Glaubens an Gottes Walten in der Welt. Das heißt der Christ ist der Überzeugung, daß Gott die Dinge der Welt so leitet, daß sie den Gläubigen zum Besten dienen.
55 Nachdem er erst der wirksamen Gegenwart Gottes im Wort inne geworden ist, ist er im stande, diese Gegenwart Gottes nun auch an den verschiedensten Punkten der natürlichen Entwickelung der Welt in Geschichte und Natur zu empfinden. Die erfolgreiche Hilfe des Arztes, das Eintreten günstiger Verhältnisse und glücklicher „Schickungen", „Fügungen", „Zufälle", das Ausbleiben böser Ereignisse, aber auch die Empfindung des Werdens der
60 Natur oder der zielstrebigen Bewegung der Geschichte kommt uns so zu Bewußtsein, daß

wir zugleich Gottesempfindung haben. Sofern das Innewerden der Gegenwart Gottes am Natürlichen das wesentliche Merkmal des Wunders ist, scheinen also auch derartige Ereignisse als Wunder in Anspruch genommen werden zu können. Augustin hat das zufällig gerufene „tolle lege" und Luther die Genesung Melanchthons auf sein Gebet hin als Wunder empfunden, eben weil sie Gottes That an dem Ereignis spürten. Dem steht nun aber entgegen, daß derartige Ereignisse fast immer als rein natürlich bedingt nachgewiesen werden können, so daß sie den objektiven Beschauern keineswegs den Eindruck des Wunderbaren machen. Sieht man die Sache also so an, so scheint jedes Ereignis sowohl wunderbar als natürlich zu sein, je nach den Empfindungen, die es auslöst, „Wunder ist der religiöse Name für Begebenheit", wie Schleiermacher sagt. Aber dieser Satz ist falsch, denn keineswegs jede Begebenheit als solche stellt sich der religiösen Betrachtung als Wunder dar, wohl aber kann unter Umständen an jeder Begebenheit ein Wunder erlebt werden, d. h. wenn sie sich dem persönlichen Leben als Wirkung Gottes unmittelbar eindrücklich macht. Nicht die objektive Begebenheit an sich ist dabei wunderbar, sondern diese mit ihr sich verbindende Wirkung resp. die Berührung der betr. Begebenheit mit einem besonders vorbereiteten und gestimmten persönlichen Erleben. Die gelungene Operation etwa ist durchaus natürlich zugegangen, aber daß sie dem Patienten sich als Erhörung seiner Gebete darstellt, macht sie für ihn zu etwas Wunderbarem. Es wird sich weiter zeigen, daß dieser Art von Wundern andere „objektive" Wunder an die Seite treten. — Einstweilen konstatieren wir als Resultat der bisherigen Erörterung 1. daß der Christ an dem Wort Gottes die Erfahrung der allmächtigen Gegenwart Gottes macht und daß dadurch sein Innenleben Gottes Wunderthun erfährt und in die Sphäre des Wunderbaren gerückt wird; 2. daß der Christ auf Grund dieses Erlebens andauernd in den verschiedenen Fügungen und Führungen seines Lebens die wirksame Gegenwart Gottes zu spüren vermag, und daß dadurch die Schickungen seines Lebens sich ihm vielfach als wunderbar darstellen. — Dies Innewerden der Gnade Gottes bezeichnet also die Erfahrung der großen Hauptwunder im Sinne Luthers, der darin mit Jesu wie Pauli Anschauung übereinkommt.

7. Das Erleben der Offenbarung Gottes war also das Erleben des Wunderbaren. Diese in einem Komplex von Gedanken unter uns geschichtlich wirksame Offenbarung ist natürlich an einem besondern Punkte in die Geschichte eingetreten. Das heißt jener Komplex von Gedanken ist einmal in die Menschheit eingeführt worden. Sind nun diese Gedanken andauernd Vehikel des wunderbaren Wirkens Gottes, so können sie von ihren ersten Trägern nur gebildet worden sein auf Grund des Erlebens von Gottes wunderbarem Wirken. Und dies bestätigt die Geschichte auf das deutlichste. Nicht die göttliche Mitteilung gewisser abstrakter Wahrheiten hat das Evangelium hervorgebracht, sondern das Evangelium ist das Zeugnis von großen geschichtlichen Thatsachen samt einem besondern Verständnis derselben. Wie diese Thatsachen, so giebt sich auch ihr Verständnis als von Gott gewirkt. Wenn also das Evangelium Gottes Allmacht und Erbarmen, die göttliche Autorität und Kraft Christi verkündigt oder die Erlösung von dem Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Christus abhängig macht, so handelt es sich bei alle dem um Thatsachen, die die Zeugen miterlebt haben, oder um Urteile, die sie mit innerer Notwendigkeit aus jenen Thatsachen bilden mußten. Man sprach von dem allmächtigen und allgegenwärtigen Gott, weil die auch auf erlebte Thatsachen begründete Überlieferung der Vergangenheit von ihm sich an neuen Thatsachen bewährte, man redete von Christus als dem himmlischen Herrn, weil man seine wunderbaren Worte und Werke, seine Auferstehung und die Offenbarung des Erhöhten miterlebt hatte, man meinte in ihm das Heil zu haben, weil er nicht nur gestorben, sondern auch auferstanden sei. Das heißt also, das Evangelium ist erwachsen aus der Anschauung wunderbarer Thatsachen und ist nichts anderes als Bericht und Deutung dieser Thatsachen. Dies ist der Grund, warum der Christ diesen Thatsachen ganz anders gegenübersteht als sonstigen religiösen Berichten des Altertums. Indem nämlich in dieser Botschaft sich noch heute Gottes Kraft an den Seelen erweist, ist diese Botschaft innerlich begründet und kann nicht bloß ein Niederschlag mythischer und legendarischer Elemente sein.

Die Wunder, an die wir hierbei denken, sind fast durchweg Erscheinungen, die zu dem regelmäßigen Naturgeschehen in Widerspruch stehen. Das gilt von Jesu Heilungen und seiner Auferstehung ebenso wie von den alttestamentlichen Wundererzählungen. Es reicht dem gegenüber selbstverständlich nicht aus, daran zu erinnern, daß der antike Mensch keine Naturgesetze kannte, daher auch nicht fähig war, Abweichungen von ihnen zu konstatieren. Denn um solche Abweichungen wie die in Frage stehenden zu konsta-

tieren, dazu genügte völlig die Erkenntnis einer allgemeinen Regelmäßigkeit des Naturgeschehens, und die besaß der Hebräer in ziemlich ausgeprägter Weise (s. o. sub 2). Führt uns also die religiöse Betrachtung zu der Anerkennung der Realität der wunderbaren Art der Zeit der Entstehung der Offenbarung, so wird das auch durch den Mangel des Begriffes der Naturgesetze in jener Zeit keineswegs erschüttert. — Trotzdem wäre es voreilig und unüberlegt, auf Grund dieser Erwägungen die geschichtliche Realität aller in der Bibel berichteten Wunder für erwiesen anzusehen. Die Erkenntnis des wunderbaren Charakters der christlichen Urzeit kann auf diesem Wege natürlich nur hinsichtlich des Ganzen erwiesen werden, dagegen muß es hier fraglich bleiben, ob alle einzelnen Wunder wirklich geschehen und ob sie genau so geschehen sind, wie berichtet wird. Ebenso ist die Möglichkeit offen zu halten, daß sie durch landläufige Züge des Wunderbaren unwillkürlich bei der Überlieferung abgerundet oder zugespitzt worden sind. Wissenschaftliche Klarheit kann hier nur die kritische Bearbeitung der Ueberlieferung schaffen, die aber freilich verschieden ausfallen wird, je nach dem, ob der Kritiker im Prinzip das Wunder anerkennt oder nicht. Die praktische religiöse Erkenntnis dagegen wird mit dem Wunderbaren auch die einzelnen Wunder harmlos acceptieren, aber auch je nach ihrem Umfang und ihrer Tiefe einige Wunder stärker betonen, andere mehr in den Hintergrund rücken. Dabei wird die sichere wissenschaftliche Erkenntnis auch auf das religiöse Verständnis klärend und sichtend, begründend und vertiefend einwirken, und sie wird in dem Maß wirklich fördernd wirken, als sie nicht mit dem Übermut vermeintlicher Überlegenheit, sondern mit der Bescheidenheit wirklicher Erkenntnis geltend gemacht wird. — Ein Moment will dabei im Auge behalten werden. Alle Wunder sind geschehen, um die Erkenntnis der ersten Zeugen Christi, oder — schon vor Christus — um die Erkenntnis des Heilsgottes zu erwecken. Diesen Zweck haben sie auch erreicht. Damit ist nun eine Schranke aller Kritik bezeichnet. Der Kritiker besitzt nur den Bericht von einem äußeren Geschehen samt dem Ausdruck der Überzeugung der Zeugen dieses Geschehens, daß es von Gott gewirkt sei. Die inneren Vorgänge in der Seele der Zeugen, die sie zur Anerkennung des göttlichen Charakters des betr. Ereignisses führten, kennt der Kritiker nicht und kann sie auch nie mit Sicherheit erschließen, denn an dem unmittelbaren Eindruck haftet das Urteil über eine Thatsache als Wunder. Diesen Eindruck haben die Späteren aber naturgemäß nicht, sie haben also mit ihm als einem gegebenen Faktor zu rechnen. Das schließt natürlich nicht aus, daß auch dieser Faktor der Kritik unterliegt. Wenn man aber den einheitlichen Eindruck, den Jesu Jünger von seinem mannigfachen Wunderthun gewonnen haben, erwägt, so dürfte eins sicher sein, daß dieser Eindruck die richtige Erkenntnis von Jesu Wunderwirkung wiedergiebt.

8. Gegen die Wirklichkeit der biblischen Wunder kann zweierlei geltend gemacht werden, 1. daß sie wider die Naturgesetze verstoßen, 2. daß sie im Altertum geschehen sind, wo man wundergläubig war und wo daher auch anderwärts von ähnlichen Wundern berichtet wird.

Gehen wir von letzterem aus. Man kann den Zweck der neutestamentlichen Wunder kurz so formulieren, daß sie Mittel waren, um eine Generation von Menschen zu der Überzeugung zu führen, daß Christus die erlösende Gottesherrschaft schrankenlos ausübt, während die alttestamentlichen Wunder zur Herstellung der Erkenntnis, daß Jahwe der allmächtige Herr der Welt und ihrer Geschichte ist, dienten. Die Stellung dieser Menschen zu dem Wunder war eine ganz andere als die unsere. Als antiken Menschen und als Israeliten war ihnen ein direktes Eingreifen der Gottheit in die Natur nichts Undenkbares oder Unmögliches. Im Gegenteil, ihr religiöser Sinn forderte positiv derartige sichtbare Offenbarungen Gottes, und die Verheißungen und die Vorstellungen über den Messias, die man besaß, machten diese Forderung in Bezug auf Jesus zu einer unabweislichen. Sollte die göttliche Autorität Christi diesen Menschen zu einem anschaulichen und verständlichen Gedanken werden, so war es notwendig, daß neben den Eindruck der Worte Jesu auch das Zeugnis seiner Wunderwerke trat. Nun ist es aber die Art der geschichtlichen Offenbarung Gottes an das Menschengeschlecht, daß Gott der Offenbarung die Formen verleiht, die sie dem menschlichen Geist einer bestimmten Periode zugänglich machen. Das heißt aber, daß Gott einem wunderfähigen und wunderbedürftigen Zeitalter die Offenbarung in wunderbaren Ereignissen eindrücklich macht. Daß auch in anderen Religionen des Altertums Wunder vorkommen, ist also, etwa genauer überlegt, kein Beweis wider, sondern für die Realität der biblischen Wunder. Und gerade ebenso wenig folgt etwas wider diese Wunder aus dem Umstand, daß solche äußere Wunder bei uns nicht vorkommen; wir bedürfen ihrer eben nicht, und sie würden unsern Glauben nicht

fördern, sondern anfechten oder sie würden überhaupt ohne Erfolg bleiben. Daher aber wendet Gott dies Mittel der Offenbarung bei uns nicht mehr an. Daraus folgt nicht das Geringste wider das Vorkommen von Wundern in ganz andersartigen Zeiten. Wollte man aber dem gegenüber sagen, die Wunder seien doch nur menschliche Anschauungsformen, die der antike Mensch sich seinem Bedarf gemäß gestaltet hat, so ist das kein 5 stichhaltiger Grund wider die Wirklichkeit der Wunder, denn glaubt man an die Realität der Offenbarung, so wird man auch ihre Formen nicht als Selbsttäuschungen betrachten dürfen, sondern als von Gott gegebene Formen, die dem geschichtlichen Bedarf der Menschheit konform waren. Alle derartigen Erwägungen wider das Wunder führen zu nichts. Ihnen liegt immer die ungeschichtliche rationalistische Idee zu Grunde, als wenn zu allen 10 Zeiten die Dinge sich so zugetragen haben müssen, wie es uns in unserer Zeit als angemessen erscheint. Der Glaube erzeugt sich heute freilich kaum mehr an den biblischen Wundern, sie werden eher unserem Glauben zum Problem. Allein zu uns kommt ja das Evangelium als ein abgeschlossener Gedankenkomplex, durch den der Geist Gottes uns bebewegt. Denken wir aber an jene ersten Zeugen Christi, die aus einer mächtigen Fülle 15 von Worten und Thatsachen, die keineswegs eine glatte Einheit bildeten, den Kern oder das Evangelium sich herausbilden mußten, so begreift man, wie viel kräftiger und sinnlicher die Einwirkungen, die sie von der göttlichen Gegenwart empfingen, sein mußten, um ihre Arbeit leisten zu können. Zu diesen Einwirkungen gehörten auch die sinnlichen Wunder. Man sage nun nicht, daß diese dann nur die Apostel angingen, nicht aber 20 auch uns. Indem die Apostel mit an jenen Wundern die Offenbarung empfingen, sind die Wunder vielmehr auch für uns von höchster Bedeutung. Waren sie bloße Einbildungen, so beruht die Offenbarung zum Teil wenigstens auf reinen Phantasiegebilden; nur wenn die Wunder Realitäten waren, ist die Offenbarung in ihrem ganzen Umfang auch objektiv begründet. In diesem Sinn ist es daher durchaus richtig, wenn die Kirche 25 zu allen Zeiten an der Wirklichkeit der biblischen Wunder festhält, denn nur unter dieser Voraussetzung ist dies Evangelium der Apostel nicht eine beliebige Deutung der Dinge, sondern sichere Wahrheit. Dies gilt vor allem von der Auferstehung Christi. Das Evangelium der Apostel ist zum großen Teil aus ihr erwachsen, ist sie daher nur als frommer Mythus anzusehen, so ist auch das Evangelium nur ein Produkt jüdischer Phantasie. 30 Das im einzelnen auszuführen ist an diesem Ort nicht möglich. Aber das dürfte klar sein, daß der christliche Glaube niemals die Wunder der Schrift wird aufgeben können. Andererseits freilich wird man sich auf diesem Gebiete hüten müssen vor falschen apologetischen Künsten, wie etwa vor dem Versuch, dies oder jenes Wunder in direkte Beziehung zu dem Glauben des einzelnen Christen zu setzen, als wenn ohne dies Wunder der Glaube 35 nicht möglich wäre oder dgl. Endlich ist auch die erlebte Autorität der Schrift für den Christen ein starkes Motiv an der Realität ihrer Wunder festzuhalten. Aber dies ist nicht in der gesetzlichen Weise der Autorität des Buchstabens zu erweisen, sondern in dem Zusammenhang des evangelischen Glaubens, wie er auf dem Grund der geistlichen Erfahrung vom Wunderbaren sich allmählich der Wunder der christlichen Urzeit bemächtigt und von hier aus dann 40 auch Verständnis von den alttestamentlichen Wundern gewinnt. Auch die Praxis wird sich auf diesem Gebiet an größere Freiheit und an ein inneres Verständnis der Sache gewöhnen müssen, statt der vielfach üblichen rein äußerlichen Forderung alle Wunder unbesehens zu „glauben".

9. Das Hauptargument wider die biblischen Wunder wird aber aus dem Wider- 45 spruch entnommen, in dem sie zu der Unverbrüchlichkeit der Naturgesetze treten sollen. Wir bezeichnen hier mit dem Ausdruck Natur das ungeheure lebendige System dieser zeiträumlichen Welt, sofern sie nicht bewußtes Geistesleben ist. Dies System faßt in sich eine unendliche Anzahl kleinster Teile, denen eine gewisse physische Kraft eignet. Diese Elemente stehen zueinander im Verhältnis der Wechselwirkung. Aus der Wechselwirkung der 50 Kräfte untereinander geht die Lebensbewegung, Gestaltung und Entwickelung der Welt hervor. Diese Bewegung ist nun aber keine zufällige, sondern ist bedingt durch die eigentümliche Kraftwirkung, die den Elementen zukommt. Daraus ergeben sich notwendige und unverbrüchliche Regeln des Geschehens in Zeit und Raum. Diese Regeln bezeichnen wir mit dem Ausdruck der Naturgesetze. In unserem Sprachgebrauch werden die Naturgesetze 55 nicht selten hypostasiert und dann wird davon geredet, daß sie etwas wirken oder schaffen. Dem gegenüber ist daran festzuhalten, daß die Naturgesetze nur Formeln sind für die Regelmäßigkeit der Wirkungen der Naturkräfte. Führt man in diesen Zusammenhang den Gottesgedanken ein, so ist die Wirkung der Naturkräfte in ihrer Ordnung und Regelmäßigkeit von Gott gesetzt. Die Naturgesetze können dann als Ausdruck des göttlichen 60

Willens bezeichnet werden (Ps 148, 5. 6), so daß also die naturgesetzliche Bewegung der Welt in keinerlei Gegensatz zu Gottes Willen steht.

Der Geist des Menschen ist nun thätig, die Natur seinen Zwecken dienstbar zu machen. Das ist die Kulturarbeit. Sie richtet sich nicht etwa gegen das naturgesetzliche Geschehen, sondern gerade die Regelmäßigkeit dieses Geschehens setzt den Menschen in den Stand, aus ihm die Gebilde zu gewinnen, deren er bedarf. Das Naturgesetz bleibt dabei unwandelbar und es hat keinerlei Interesse an den von dem Menschen beabsichtigten neuen Gebilden. Aber je genauer der Mensch seine unwandelbare Art erforscht, desto mehr ist er im stande, durch die Natur über die Natur hinauszukommen. Wenn er das Tier schlachtet, um Fleisch und Haut zu benützen, wenn er aus bestimmten Pflanzen Brot herstellt, wenn er das Wasser zum Betrieb einer Mühle staut, wenn er ein Haus baut, wenn er die elektrische Kraft zu mancherlei Einrichtungen benützt, so gewinnt er Gebilde, die die Natur selbst so nie produziert, aber er gewinnt sie nur, indem er gesetzmäßig wirksame Kräfte der Natur in neue zweckmäßige Verbindung miteinander setzt und so mit der Natur im Bunde die Natur zum Mittel des Geistes macht. Der Mensch benutzt die Naturkräfte teleologisch, ganz abgesehen davon, ob sie an sich etwa einer anderen Teleologie unterliegen. Hier lernen wir die Art des Geistes in seinem Verkehr mit der Natur kennen. Ihre Kräfte oder Gesetze tastet er nie an, aber er schafft neue Kombinationen unter ihnen und ringt ihnen dadurch neue Gebilde ab oder rückt sie in eine neue Richtung.

Wir haben keine andere Möglichkeit, uns das Wirken des göttlichen Geistes in der Natur vorzustellen als auf Grund dieser Analogie. Demgemäß ist der große Gesamtzusammenhang des natürlichen Geschehens als einer Grundlage der Geistesgeschichte aus der teleologischen Verwertung der Naturgesetze seitens Gottes zu begreifen. Ebenso müssen dann die Wunder nicht etwa als Aufhebung oder „Durchlöcherung“ der Naturgesetze verstanden werden, sondern als besondere Verwendung naturgesetzlicher Kräfte gemäß der Art, wie der Geist überhaupt die Natur zu seinen Zwecken benützt. Die andere, vulgäre, Betrachtungsweise versagt nämlich, sobald man sie schärfer durchdenkt. Die Aufhebung des naturgesetzlichen Geschehens an einem Punkte würde nämlich, da die Natur ein in sich zusammenhängendes Ganze ist, die Weltordnung überhaupt in Unordnung bringen. Soll das Wunder dagegen eine besondere Kombination natürlicher Kräfte zur Hervorbringung eines früher nicht gesehenen Effektes sein, so kann dieser Einwand nicht dawider erhoben werden. So betrachtet würden also etwa Brot oder Wein bei dem Wunder nicht aus dem Nichts neuerschaffen, sondern sie würden aus der Zusammenbringung der chemischen Substanzen, aus denen sie bestehen, hervorgehen (vgl. Beth, Wunder u. Naturwiss. a. a. O. S. 1252 ff.). Man kann sich dabei dessen erinnern, daß Chemiker von einer Zukunft sprechen, da man das Stärkemehl nicht mehr den Pflanzen entnehmen, sondern auf chemischem Wege herstellen wird. Im übrigen kann man auch daran denken, daß die Wunder eventuell, wie Leibniz wollte, von Ewigkeit her in dem Weltplane aufgenommen und demgemäß in dem Naturverlauf von vornherein angelegt worden sind. — Aber bei all dem handelt es sich lediglich um Hypothesen, die nur darauf abzielen, die Möglichkeit von Wundern denkbar zu machen und damit landläufige Einwände wider sie abzuschneiden. Es bleibt doch im hohen Maß beachtenswert, daß auch ein so naturkundiger Philosoph wie Lotze die Möglichkeit der Wunder rund zugestanden hat (Mikrokosmus II³, 53 f.). — Aber diese Erörterung soll das Wunder keineswegs „erklären“. Es handelt sich nur darum, seine Denkbarkeit zu erweisen gegenüber der Behauptung seiner „Unmöglichkeit“. Sofern jedes Wunder als freie That Gottes erlebt wird, ist jede natürliche Erklärung des Wunders als solchen prinzipiell auszuschließen. Aber das bedeutet keineswegs, daß das Wunder ein unvernünftiger, d. h., wissenschaftlich angesehen, widersinniger Vorgang sei, es ist dies ebenso wenig als es etwa die freien Thaten des Geistes auf allen Gebieten der Natur sind.

Die Wunder, von denen wir jetzt reden, sind somit auffällige und unerhörte Naturereignisse, die von Gott in die Naturentwickelung aufgenommen sind, um an ihnen der Menschheit seine allmächtige Gegenwart zu Bewußtsein zu bringen. Sie sind Elementarmittel der göttlichen Offenbarung, die auf eine bestimmte Periode der geistigen Entwickelung der Menschheit beschränkt sind. Sachlich bringen sie dem Menschengeschlecht keine andere Erkenntnis Gottes als die Offenbarung im Wort, nur tritt eine andere Form der Offenbarung hierbei in Wirkung, ähnlich wie etwa Gott außer in dem Wort auch im Sakrament seine wirksame Gegenwart den Menschen offenbar werden läßt. Aber wie das Sakrament, so ist auch das Naturwunder nur in Verbindung mit dem Wort verständlich und wirksam.

10. Wir haben demnach drei Gruppen von Wundern kennen gelernt: 1. Das Wunder der Offenbarung Gottes im Wort, es ist das eigentliche Hauptwunder, das zu allen Zeiten geschieht und zu dem sich alle übrigen Wunder verhalten wie Illustrationen oder Bestätigungen. An ihm wird das Wesen des Wunders am unmittelbarsten deutlich, es ist die das Herz bewegende in Zeit und Raum durch äußere Mittel sich offenbarende wirksame Gegenwart Gottes. 2. Das Wunder der Wirksamkeit Gottes in rein natürlichen ordnungsgemäßen Ereignissen und Führungen des menschlichen Lebens. Diese Art des Wunders ist eine direkte Folge des Wunders der Offenbarung im Wort. 3. Das Wunder der Offenbarung Gottes durch irreguläre Naturereignisse. Dies Wunder gehört einer bestimmten Periode der Geschichte an und dient dazu, die Offenbarung Gottes im Wort zu beleuchten und zu verdeutlichen, wie es umgekehrt von dieser gedeutet und fruchtbar gemacht wird.

Noch eine Frage bleibt, ob nämlich diese drei Gattungen von Wundern gleichartig sind. In der Regel wird nämlich die erste Gattung der Wunder überhaupt übergangen. Dagegen wird die dritte als das eigentliche Wunder (**miraculum**) von der zweiten als dem relativen Wunder (**mirabile**) unterschieden, indem jenes objektiv wunderbar, dies nur subjektiv wunderbar sei. Zunächst ist eins klar, daß nämlich das Hauptmerkmal des Wunders, die Erweckung des Bewußtseins an einem äußeren Vorgang: „es ist vom Herrn her geschehen, ein Wunder ist es in unsern Augen", den drei Gruppen durchaus gemeinsam sind. Sonach haben alle an dem Charakter des Wunders teil. Dabei aber besteht die Differenz, daß in dem ersten und zweiten Fall dieser sinnliche Vorgang sich naturgemäß vollzieht, während er in dem dritten Fall auffällig und irregulär gestaltet ist. Aber diese Differenz wäre nur dann durchschlagend, wenn die betreffenden Ereignisse als etwas Naturwidriges oder den Naturzusammenhang Aufhebendes beurteilt werden müßten. Wir haben aber erkannt, daß das nicht der Fall ist. Nun liegt aber das Wesen des Wunders überhaupt nicht in der Produktion eines mehr oder weniger irregulären Ereignisses, sondern vielmehr darin, daß ein irdisches Ereignis von Gott zum Mittel seiner unmittelbaren wirksamen Gegenwart gestaltet wird, resp. von dem Menschen an diesem Ereignis die göttliche Gegenwart empfunden wird. Dann aber kann offenbar ein Wunder wegen der Irregularität seiner Erscheinung nicht als wunderbarer bezeichnet werden, als ein Wunder, bei dem die reguläre Erscheinung den gleichen religiösen Effekt hervorbringt. Somit ist aber auch die Unterscheidung von eigentlichen und relativen Wundern nicht durchzuführen. — Aber wenngleich sich die besprochene Unterscheidung so nicht aufrecht erhalten läßt, liegt ihr doch eine richtige Empfindung zu Grunde. Wie wir nämlich bei der Wortoffenbarung das Wort, das vom Geist gewirkt wird, unterscheiden, von dem Wort, das der Geist bringt (s. den A. Wort Gottes **sub** 4), so werden wir auch die Wunder der Offenbarungszeit, die Mittel zur Herstellung der Offenbarung sind, unterscheiden dürfen, von den späteren Wundern, in denen die Offenbarung sich auswirkt in den Geschicken der Menschheit. Legen wir also die Unterscheidung von Wortwundern und Thatwundern — um sie kurz zu bezeichnen — zu Grunde, so ergeben sich bei genauer Betrachtung nunmehr vier Gruppen von Wundern, nämlich 1. die geistigen Wunder der das Wort Gottes erzeugenden Offenbarung (Inspiration), 2. die in Geschichte und Natur wahrnehmbaren Wunder zur Hervorbringung von Wort Gottes, sowie 3. die Wunder der geistigen Wirkung des Wortes Gottes und 4. die durch die Führungen und Fügungen des Lebens gewirkten Wunder der Glaubenserkenntnis. Die beiden ersten Wundergruppen umfassen also die **revelatio immediata**, die beiden letzen Wundergruppen die **revelatio mediata**.

R. Seeberg.

Wunibald, Wynebald s. d. A. Willibald oben S. 338.

Wuttke, Karl Friedrich Adolf, **D. theol.** und **phil.**, ordentlicher Professor der Theologie zu Halle, gest. 1870. — Dem nachstehend dargebotenen Lebensabriß und der gegebenen Charakteristik liegen teils Aufzeichnungen von dem Verfasser aus seiner Breslauer Zeit, teils die vom Unterzeichneten, einem Kollegen und Freunde Wuttkes gegebene Darstellung des inneren Entwickelungsganges in der Ev. Kirchenzeitung von 1870 S. 708 ff., der Nekrolog in Zöcklers litterarischem Anzeiger, wie die Lebensskizze in der von ihm besorgten 3. Auflage seiner christlichen Sittenlehre Bd I S. III ff. zu Grunde. Zu vgl. AdB Bd 44, 1898 von P. Tschackert.

Karl Friedrich Adolf Wuttke wurde am 10. November 1819 zu Breslau geboren. Er stammte aus einem schlichten Handwerkerhause, welchem der Vater, ein Schneidermeister,

früh entrissen wurde. In der ersten Kindheit viel kränkelnd, wurde seine regelmäßige und gleichmäßige Ausbildung nach Körper und Geist vielfach gehemmt. Mit dem elften Jahre kam er auf das Magdalenengymnasium seiner Vaterstadt, wo die alten Sprachen bei der noch herrschenden mechanischen Diktiermethode dem frühreifen Knaben so zuwider wurden, 5 daß er sie bis in die höheren Klassen, namentlich nach ihrer formellen Seite, nur mit Widerwillen betrieb. Dagegen hatte er eine große Neigung zur Mathematik und Liebe zur Natur, besonders zur Pflanzenwelt und zum gestirnten Himmel, Neigungen, welchen er während seines ganzen Lebens in seinen Mußestunden nachhing, um mit guten Instrumenten die Gestirne zu beobachten, mit dem Mikroskop die für das Auge unsichtbare Welt zu 10 erforschen. Solche Lieblingsneigungen vertrugen sich zwar wenig mit dem geordneten Schulleben; bewahrten ihn aber vor Unselbstständigkeit im Aneignen des Wissens wie im Verkehr mit anderen. Seine deutschen Aufsätze überschritten nach Inhalt wie Form im guten und schlechten Sinne die seinem Alter entsprechende Bildungsstufe. Der plötzliche Tod seines Vaters in seinem 13. Jahre hatte diese Gefahren noch gesteigert. Erst in 15 den oberen Klassen kam es zu einer mehr harmonischen Ausgleichung. „Mir selbst fast ganz allein überlassen, entbehrend erfahrener verständiger Leitung, wollte ich mich selbst bilden". Bei aller edlen Jugendfrische, welche er sich trotz der drückenden Lage bewahrte, fing er doch zu früh an, sich über die Erscheinungen des ihn umgebenden Lebens seine Gedanken zu machen; stets nach dem „Warum" zu fragen. — „Ich fing an vieles wunder- 20 lich und verkehrt zu finden; meine Ansichten wurden schroff und schief; an unbeschränkte Freiheit gewöhnt, achtete ich nicht auf das Urteil anderer; meine Manieren wurden oft wunderlich und gesucht: mein Charakter starr". — „Ich lese viel und alles, was mir vorkommt. Nachdenken liebe ich sehr, ich denke langsam und schwerfällig immer mißtrauisch und zweifelnd".

25 Neben dem Studium der Alten, das er zwar als eine reiche, aber bei weitem nicht als die reichste Nahrung für den jugendlichen Geist erklärt, las er besonders Schillers und Jean Pauls Schriften, des letzteren Geist war ihm vielfach verwandt; auf sein religiöses Streben und Anregen hatte Klopstocks Messias besondere Einwirkung. Spott über den Glauben, wie er ihn vielfach in den Schriften der Aufklärungsperiode fand, waren ihm, 30 abgesehen von ihrer Hohlheit und Flachheit, schon an sich über alles verhaßt. Auch der Religionsunterricht, selbst der in der Prima, wie er gehofft hatte, nahm ihm seine Zweifel nicht. Der evangelische Glaube in seiner einfachen Gestalt trat ihm in ausgeprägter und anziehender Weise in schlichten Gliedern der Brüdergemeinde, insbesondere bei seinen Besuchen in dem nahen Gnadenfrei entgegen. Seine Kirche bot ihm den 35 schalsten Rationalismus; mehr boten ihm die auch von Protestanten viel gehörten Predigten des unter dem damaligen edlen und frommen Fürstbischof Sedlnitzki nach Breslau berufenen Dompredigers Förster, des späteren Fürstbischof. Ein aus seiner Selbstbetrachtung in der Neujahrsnacht von 1838 zu 1839 entnommenes bedeutsames Wort wirft ein Licht auf sein inneres Leben: „Ich möchte nicht gern etwas umsonst thun; ich 40 möchte beinahe nichts mir aneignen, was ich nicht in das andere Leben mit mir nehmen könnte". So weit war er durch einen edlen Greis aus der Brüdergemeinde geführt, der schon vielen den Weg zum Leben gewiesen hatte.

Im März 1840 bestand er seine Abiturientenprüfung glänzend, seine Abschiedsrede über „das Jahr 1840 als das erfreulichste Jubeljahr des preußischen Staates und 45 Volkes", wurde mit großer Begeisterung gehalten und mit allgemeiner Anerkennung gehört.

Was er studieren sollte, war ihm nicht zweifelhaft. Zwar hatte er noch nicht den Frieden gefunden. Die Religion war ihm nicht bloß Verstandessache; der Verstand war ihm nur das Organ, mit welchem er alles beurteilte und prüfte; sowohl die evange- 50 lische Lehre, welche er fast in allen Lehrsätzen bezweifelte, als auch den Rationalismus, welcher ihm trotz aller Vernunft vernunftwidrig erschien. Jetzt sollte das in aufrichtiger Liebe zur Wahrheit mit frommen Herzen ergriffene Studium der Theologie ihm die fehlende Glaubensgewißheit vermitteln.

Zu Breslau standen sich damals in der theologischen Fakultät zwei Richtungen 55 schroff gegenüber. Es war die des alten Rationalismus vorzugsweise vertreten in David Schulz und Middeldorpf; auf der anderen Seite der neuerwachte, jene bekämpfende evangelische Glaube, in Hahn. Wuttke fühlte sich wohl von Hahn angezogen, aber doch nicht befriedigt; noch weniger von den Vorlesungen der beiden anderen. Er wollte und konnte nicht Diener der Kirche werden, deren Bekenntnis er nicht teilte. Mit der Entfremdung 60 von der Theologie wuchs die steigende Zuneigung zu den im zweiten Semester begonnenen

philosophischen Studien. Sein Lehrer in denselben war besonders Karl Julius Braniß. Er war von Kant ausgegangen, durch Schleiermacher angeregt, von Hegel und Steffens beeinflußt. Bekannt gemacht hatte er sich durch seine 1824 erschienene Kritik von Schleiermachers Glaubenslehre, welche wie Julius Müller sagt, die scharfsinnigste und eigentümlichste war, und die inneren Widersprüche am klarsten aufdeckte; ebenso durch 5 seine Logik 1831, wie durch sein System der Metaphysik 1834. In ihm fand Wuttke denjenigen, welcher ihn zur Überwindung des Pantheismus in Hegel, Strauß und Schleiermacher, wie des flachen Deismus im Rationalismus nach seinen mannigfaltigen Gestalten verhalf. Besonders wichtig für Wuttke war seine Religionsphilosophie und der engere Verkehr im philosophischen Seminar. Durch die hier geschärften Waffen seiner 10 dialektischen Begabung wurde Wuttke ein gefürchteter Gegner im dogmatischen Seminar von Schulz.

Es bewährte sich für Wuttke, daß die Philosophie gründlich studiert nicht von Gott ab, sondern zu Gott und zum Christentum hinführt. Die von der theologischen Fakultät gestellte Preisarbeit **Quantum faciat commonitorium Vincentii Lerinensis ad con-** 15 **stituendam cum notionem tum doctrinam ecclesiae vere catholicae** fesselte ihn so sehr, daß er sich in die Geschichte der alten Kirche und ihrer Dogmen versenkte, und eine Arbeit mit dem Motto: „die ich rief, die Geister, werd ich nun nicht los", lieferte, welche das volle Lob der Fakultät und den Preis erhielt. Dadurch wurde er der Theologie wieder näher geführt. 20

Durch Strauß' Glaubenslehre errang er den Sieg über den Rationalismus, durch Braniß über Schleiermacher; aber die Gewißheit des Glaubens gab ihm auch die Philosophie seines hochgeschätzten Lehrers nicht, sondern das unter treuem Gebet betriebene Schriftstudium, worin ihn Hahn, dem er sich auch wieder genähert hatte, befestigte. In diese Zeit fallen auch die ersten Zeugnisse seines sich hindurchringenden Glaubens in 25 seinen ersten Predigten. Im Jahre 1844 legte er seine erste theologische Prüfung mit dem Prädikat gut bestanden, und bald hernach das Rektoratsexamen ab.

Im folgenden Jahre 1845 rief die namentlich in Schlesien und hier wieder am meisten in Breslau hochgehende sog. deutsch-katholische Bewegung einen allgemeinen Enthusiasmus hervor, der sich bei den Rundreisen Ronges besonders bemerkbar machte. Wuttke 30 veröffentlichte gegen ihre Grundsätze eine Flugschrift: „Fragen an die allgemeine christliche Kirche vom Standpunkte der evangelischen Kirche", in welcher er mit großer Schärfe die Haltlosigkeit dieser glaubenslosen Bewegung aufdeckte.

Wuttke vertauschte im Herbst 1845 seine bisherige Stellung als Hauslehrer mit einer anderen in Königsberg; hier kam er in die um Rupp sich bildenden Kreise, und 35 zur Bestätigung seines scharfen Urteils fand er frivole und bornierte Freigeisterei, politische Erbauungsstunden, eine Akademie freidenkender und freiredender Frauen, und einen Führer dessen philosophischer wie theologischer Standpunkt völlig unklar und haltlos war, der, weil er in der alten Kirche keinen Raum für seinen Unglauben fand, eine neue stiftete, in welcher nach seiner Meinung auch die Orthodoxen Raum haben müßten. 40

Nach Breslau zurückgekehrt bestand er die zweite theologische Prüfung und wurde alsdann von seinem Lehrer Braniß, wie auch von anderen Seiten bestimmt, sich in der philosophischen Fakultät zu habilitieren, nachdem er zu diesem Zwecke zum Doktor der Philosophie promoviert war. Dieser Fakultät gehörte er — mit Ausnahme des Jahres 1849, welches er in Königsberg als Redakteur einer neu begründeten konservativen 45 Zeitung verlebte — bis zum Jahre 1854 an; er las über Logik, Psychologie, Geschichte der Philosophie. Wegen seiner dürftigen äußeren Verhältnisse war er genötigt, noch als Lehrer an einer höheren Töchterschule und später als ordinierter Generalsubstitut thätig zu sein.

In diese Zeit fällt seine erste wissenschaftliche Schrift: „Abhandlung über die Kos- 50 mogonien der heidnischen Völker vor der Zeit Jesu und der Apostel", eine Frucht seiner langjährigen Studien über das Heidentum und seine religiösen Zustände, die gekrönte Lösung einer von der Haager Gesellschaft zur Verteidigung des christlichen Glaubens gestellten Preisaufgabe. Sie erschien, von der Gesellschaft herausgegeben, Haag 1850. Obgleich er durch diese Arbeit wie auch durch mehrere Autoritäten gut empfohlen war, ge- 55 lang es ihm doch nicht für sein schon seit 1847 wesentlich vollendetes Werk: „Die Geschichte des Heidentums" einen Verleger zu finden. Trotz seiner Mittellosigkeit beschloß er, es auf eigene Kosten drucken zu lassen. Der ziemlich günstige Ertrag des ersten Teils nebst einer Unterstützung seitens des Ministers von Raumer, setzte ihn in den Stand, schon 1853 den zweiten Band folgen zu lassen. Durch beide Arbeiten wurde an ver- 60

schiedenen Stellen die Aufmerksamkeit auf ihn gelenkt. Die philosophische Fakultät schlug ihn zum außerordentlichen Professor vor, die theologische ernannte ihn honoris causa zum Licentiaten der Theologie; und das königliche Konsistorium, da er auf eine Pfarrstelle in Breslau seitens der städtischen Patronatsbehörde nicht zu rechnen habe, empfahl ihn aufs wärmste dem Minister sei es zu einer Stellung als Gymnasiallehrer und Direktor oder zum Professor der Theologie. 1854 wurde er als außerordentlicher Professor der Theologie nach Berlin berufen, wo er neben Vorlesungen über den Römerbrief, das Johannesevangelium, die johanneischen Briefe, besonders die systematischen Wissenschaften (Dogmatik, Ethik, Symbolik) lehrte, einmal las er auch Kirchengeschichte, öfter Dogmengeschichte; ganz besonderen Beifall fanden die Vorlesungen über das Verhältnis der neueren Philosophie zur christlichen Theologie. In der Vakanzzeit nach Nitzsch' Abgang und vor Steinmeyers Berufung versah er auch das Amt eines Universitätspredigers. Als Anerkennung für seine Leistungen in der Theologie ernannte ihn die theologische Fakultät 1860 bei der 50jährigen Jubelfeier der Berliner Universität zum Doktor der Theologie.

Im folgenden Jahre wurde W. als ordentlicher Professor nach Halle berufen, um neben Julius Müller die systematische Theologie zu vertreten und das dogmatische Seminar zu leiten. Seine ganze Kraft wandte er von jetzt an seiner akademischen wie litterarischen Wirksamkeit zu; da er aber auch eifrig an den Entwickelungen in Staat und Kirche Anteil nahm, so dehnte er seine Thätigkeit auch auf diese aus, indem er in politischen wie kirchlichen Versammlungen wegen seiner klaren, scharfen, nie salzlosen Vorträge ein gern gehörter und viel gesuchter Redner war. So kam es, daß er auch als Kandidat für das preußische Abgeordnetenhaus aufgestellt und im Delitzscher Kreise gewählt wurde; er gehörte zur sog. altkonservativen Partei, nahm auch regen Anteil an den Partei- wie Plenarverhandlungen, in welchen eine Rede von ihm gegen das Hazardspiel wie gegen die Lotterie als vom Staat begünstigte, aber mit der sittlichen Aufgabe des Staates unvereinbare Unternehmungen bemerkenswert ist — freilich bisher ein vergebliches Zeugnis. Er erkannte jedoch bald, daß diese politische Thätigkeit unvereinbar sei mit seinem akademischen Amte, und gab sie auf, er beschränkte sich mit seinem politischen Wirken auf seine Heimat wie auf schriftstellerische Arbeiten. Seiner stets lebhaften und bereiten Teilnahme an den großen kirchlichen Verhandlungen: Pastoralkonferenzen in Berlin, Gnadau, Halle, an dem Kirchentage und dem Kongreß für innere Mission verdanken wir eine Reihe gediegener Vorträge über die verschiedensten Gegenstände. Ebenso war er ein eifriger Mitarbeiter an verschiedenen politischen wie insbesondere kirchlichen Zeitschriften, namentlich an der Kreuzzeitung, an der ZlThK von Rudelbach u. Guericke, an Zöcklers u. Andreäs Allgem. litter. Anzeiger, am meisten an Hengstenberg Ev. Kirchenzeitung, auch an englischen Journalen.

Was seine akademische Thätigkeit anlangt, so wirkte er sowohl durch seine Vorlesungen als besonders durch seine wissenschaftlichen Übungen. Seine Vorlesungen waren in Berlin sehr zahlreich besucht; in Halle hatte er nur im Sommer Dogmatik zu lesen; doch wuchs auch hier allmählich die Zahl der Zuhörer. Besondere Freude hatte er an den dogmatischen Übungen in seiner dogmatischen Gesellschaft zu Berlin und dann im Seminar zu Halle. Gegenstand der Besprechungen war teils die Augustana, teils Schleiermachers Glaubenslehre, teils Abschnitte aus der theologischen Ethik.

Seine erste oben genannte Schrift: „Fragen an die allgemeine Kirche vom Standpunkt der evangelischen Kirche" war durch den Deutschkatholicismus hervorgerufen. Wuttke setzte den in Breslau angefangenen Kampf gegen den Vulgär-Rationalismus in seinen verschiedenen Formen fort bis an sein Ende. Hierher gehören besonders seine Abhandlungen: „Über die Verkehrung der christlichen Freiheit in Gesetzesverachtung", und „Über die Lehrfreiheit der Geistlichen", beide in der Ev. Kirchenzeitung 1865 und 1869. Daß er in dieser seiner Kampfesstellung heftig, namentlich von dem Führer des Protestantenvereins, Schenkel, in dessen Zeitschrift angegriffen wurde, ließ sich erwarten; weniger, daß es in einem Tone geschah, von welchem Wuttke sagte, daß er es um der Würde der Wissenschaft selbst willen beklagen mußte, wenn eine solche Weise der Behandlung wissenschaftlicher Fragen in unserer Theologie Platz greifen sollte.

Aus seiner Verbindung theologischer und philosophischer Studien, namentlich angeregt durch seines Lehrers Braniß religions-philosophische Vorlesungen, gingen seine religions-geschichtlichen Arbeiten hervor. Drei größere Arbeiten sind aus diesen Studien erwachsen. Zuerst die 1848 gearbeitete Preisschrift „Abhandlung über die Kosmogonien der heidnischen Völker vor der Zeit Jesu und der Apostel", Haag 1850; wenn die Darstellung

auch mit Aristoteles abschließt und die pantheistischen Formen unter den Griechen bis zur edelsten Form im Stoicismus nur wenig oder gar nicht berücksichtigt werden, so ist die „treffliche“ Behandlung des Gegenstandes doch die erste den Anforderungen der Wissenschaft entsprechende und auch W.s besondere Begabung für philosophische Untersuchung zeigende Arbeit. Sie schließt mit Aristoteles, weil in ihm die Erkenntnis der Wahrheit in eigener Kraft des Heidentums zu seiner höchsten Ausbildung gelangt ist. Er bleibt da stehen, womit die alttestamentliche Offenbarung beginnt: vor der Schöpfung der Welt durch den persönlichen Gott. — Sie ist ein Vorläufer des zu Breslau 1852 und 1853 in zwei starken Bänden erschienenen leider nicht vollendeten groß angelegten Werkes: „Geschichte des Heidentums in Beziehung auf Religion, Wissen, Kunst, Sittlichkeit und Staatsleben“. Der Verfasser giebt weder eine Religionsgeschichte noch eine religions-philosophische Darstellung, sondern „eine Geschichte des Geistes in der heidnischen Menschheit, des Geistes nach allen seinen wesentlichen Offenbarungsweisen“. Das religiöse Leben ist die höchste Entfaltung des Geisteslebens und mit allen übrigen Seiten desselben organisch verwachsen, ihr Lebensmittelpunkt, von dem aus sie ihre Geltung und ihr Verständnis erlangen.

Seinem philosophischen Standpunkte nach gehört Wuttke nicht einer bestimmten Schule an, obschon er die Formen von der Hegelschen Philosophie her nicht völlig abgestreift und überwunden hat. Sein philosophischer Standpunkt ist der des positiven Theismus, wie er in der Offenbarung in seiner Vollendung gegeben ist und zu welchem die Philosophie in ihrer richtigen Grundlegung notwendig hinführt. Das Heidentum ist ihm weder Unkraut noch natürliches Produkt aus den physischen und geographischen Verhältnissen, so wenig als das Seelenleben Folge und Erzeugnis des Leibes ist. Entsprechend der geistigen Entwickelung des Menschen in den drei Stufen des Kindes-, Jünglings- und Mannesalters, entsprechend ferner der geschichtlichen Entwickelung des endlichen Geistes, welcher, um mit seiner Geistesarbeit zu sich selbst und zu seiner Wahrheit zu kommen drei Perioden durchläuft (die der Objektivität, des vorwaltenden subjektiven Geistes über das objektive Dasein, und der Versöhnung des subjektiven und objektiven Daseins in der vernünftigen Erfassung, daß Natur und Geist nicht selbstständige Urgegensätze sind, sondern als harmonisches Werk eines Schöpfers, des einen unendlichen Geistes erfaßt werden), entsprechend endlich den drei Stufen der menschlichen Erkenntnis (der sinnlichen Anschauung, des Verstandes und der Vernunft) unterscheidet Wuttke drei große Perioden der Geschichte der Menschheit: 1. der Mensch sucht das Wahre, das Göttliche in dem objektiven Dasein, in der Natur, oder 2. in dem subjektiven Dasein, im einzelnen Geist, oder 3. in dem unbedingten absoluten Sein, in dem unendlichen Geiste der sich selbst schlechthin Subjekt und Objekt und die Urquelle des natürlichen und geistigen Daseins ist. Die beiden ersten, welche beide das Göttliche einseitig beschränkt auffassen, sind die Perioden des Heidentums, die dritte die des Christentums, welches aber nicht erst mit der Erscheinung Christi beginnt, sondern im Hebräertum den Anfang nimmt und in Christo seinen Mittelpunkt hat. — Da nun die Weisen, das Göttliche einseitig zu beschränken, sehr verschieden sein können, so ergiebt sich nicht bloß eine Vielheit von Völkern und Religionen, sondern auch, daß sie auf ihrem Entwickelungsgange wegen ihres Irrtums stehen bleiben müssen, und durch die Sünde gehemmt und verkehrt werden. Das Heidentum ist nicht die rechtmäßige und gesunde Entwickelung der Menschheit, sondern eine schuldvolle Verleugnung und Verkennung der von Gott gestellten Aufgabe; aber auch in dieser Entwickelung waltet, wenn auch unerkannt, der allwaltende Wille Gottes und führt das Heidentum bis zu der Stufe, daß es die Offenbarung im Christentum empfangen kann, bis dahin, wo der innere Widerspruch und die Unhaltbarkeit der Religion, als Grundlage des Gesamtlebens, auf allen Gebieten den Völkern zum Bewußtsein gebracht ist. Da erwacht die Sehnsucht nach einer höheren Wahrheit, in welcher der rastlos und ziellos treibende und getriebene Menschengeist zur Selbsterkenntnis und wahren Befriedigung gelangt. Die Heiden wandeln ihre eigenen Wege, aber enden auch mit der Sehnsucht im Gegensatz zu Israel, das in der Hoffnung lebt.

Die Heidenvölker sind entweder 1. die des objektiven Bewußtseins und als solche passiv, die Naturvölker, sämtliche gefärbte Rassen, und die Hindu, oder 2. die des subjektiven Bewußtseins und aktiv, die Geistesvölker, wie die Semiten und Indogermanen. Die der ersten Gruppe stehen entweder auf der Stufe der sinnlichen Anschauung, wie die sinnlichen Naturvölker, die Wilden, oder auf der Stufe der verständigen Auffassung des objektiven Bewußtseins, die Chinesen, oder auf der Stufe der vernünftigen Auffassung desselben wie die Hindu.

Leider ist dieses bahnbrechende, die große Fülle geschichtlichen Materials bewältigende Werk vom Verfasser nicht vollendet, ungeachtet die dringendsten Mahnungen an ihn ergingen. Auch bei Gegnern seines Standpunktes fand es ungeteilte Anerkennung sowohl wegen des Umfanges der Darstellung, als wegen der tadellosen Objektivität und der mit 5 dem mühsamsten Fleiß gesammelten Stofffülle. Man mag über die Einteilung der Völker in aktive und passive, über die Entstehung und den Stufengang in der Entwickelung der einzelnen Formen anderer Ansicht sein (z. B. Waitz), oder den Hegelschen Schematismus tadeln (z. B. Bestmann); — diese Mängel hat der Verfasser später selbst schon erkannt; aber Mangel an historischer Kritik und Quellenforschung, wie an anziehender und geist- 10 voller Darstellung kann man ihm nicht vorwerfen. Männer, welchen auf diesem so schwierigen Forschungsgebiet durch eigenes Forschen ein Urteil zusteht, haben es nicht unterlassen, gerade was diese quellenmäßige Darstellung und die tiefere Geschichtsauffassung anlangt, ihre besondere Anerkennung auszusprechen. So bezeichnet es Joh. G. Müller in seinem anerkannten Werke: „Geschichte der amerikanischen Urreligionen" (1855) als 15 den einzigen Versuch, welcher dem gegenwärtigen Geiste deutscher Wissenschaftlichkeit entspreche. (Zu vgl. v. Orelli, Allgem. Religionsgesch. S. 26.)

Ein verwandtes Gebiet, das Heidentum innerhalb des Christentums, insbesondere des deutschen Volkes, behandelt das 1860 im Verlag des Rauhen Hauses erschienene Werk von gleich umfassenden Studien: „Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart". 20 Nach einer Einleitung über Begriff und Wesen des Aberglaubens schildert er ihn im ersten Teil nach seinen Voraussetzungen, Bedingungen und Mitteln: die heidnischen Grundlagen, Zeiten, Leute, Zahlen, Dinge, die zaubernden Personen und Zauberhandlungen, wie die Quellen des Zauberwesens und die Schriften darüber. Im zweiten Teile verfolgt er ihn in den besonderen Erscheinungsformen und Wirkungsgebieten. Der Ver- 25 fasser hat das große Verdienst nicht bloß der Wissenschaft, sondern auch der Kirche und ihren Dienern, der Schule und ihren Lehrern, wie der Obrigkeit des Staates und ihren Mitgliedern einen Dienst geleistet zu haben dadurch, daß er ihnen für diese Nachtseiten unserer sich so gern in ihrem Licht sonnenden Gegenwart die Augen geöffnet hat.

Inzwischen hatte der arbeitsame Verfasser sein drittes Hauptwerk vorbereitet, durch 30 welches er sich vor dem Forum der theologischen Wissenschaft legitimierte. Es war dies sein im Jahre 1861 und 1862 in zwei Bänden in erster, und 1864 und 1865 in zweiter, und nach seinem Tode in dritter Auflage 1874 erschienenes „Handbuch der christlichen Sittenlehre". Fast kein Gebiet der Theologie war in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts so wenig bearbeitet als die Ethik. Nur Schleiermacher, Rothe und Harleß sind 35 zu nennen — allerdings Theologen ersten Ranges. Aber gerade von dem Standpunkte der beiden ersten gilt, daß er der biblisch-kirchlichen Begründung entbehrt; wogegen es der Vorzug der Arbeit von Harleß ist, daß sie streng und treu biblisch, die biblisch-ethischen Begriffe in ihrer ganzen Tiefe und Schärfe aufgenommen und verwertet, wie seine Entwickelung reichlich aus den Schriften Luthers begründet hat. Aber abgesehen von der 40 Schwerfälligkeit der Darstellung, fehlt dem Buche, wie Harleß selbst in der neuesten Auflage einräumte, jede systematische Gliederung, außerdem die ins Einzelne gehende Ausführung und die Berücksichtigung der Geschichte. Daß diese Ethik dennoch sechs Auflagen erlebte, hat sie abgesehen von ihrem anerkannten Werte, gerade dem Mangel an anderen brauchbaren Darstellungen zu danken. Wuttkes Arbeit füllte daher eine auf diesem Ge- 45 biet längst gefühlte Lücke aus, wie dies die mehrfache Auflage des Werkes am besten beweist. Es ist eine den strengen Anforderungen der Wissenschaft durchaus entsprechende Darstellung. Ein Glanzpunkt des ganzen Werkes ist die scharfe, klare, nüchterne und gesunde Kritik, welche er sowohl in der umfangreichen „Geschichte der Sittenlehre und des sittlichen Bewußtseins überhaupt", als auch im Verlauf der Darstellung an den 50 mancherlei Erscheinungen des Sittlichen wie den abweichenden Standpunkten und Auffassungen übt.

Als theologische Sittenlehre geht sie aus von der geschichtlichen Thatsache der in Christo geschehenen Erlösung, daß also der natürliche Mensch nicht bloß naturgemäß unvollkommen, sondern schuldvoll in wesentlichem Gegensatze zu dem wahrhaft Guten steht 55 und einer durchgreifenden geistlichen Erneuerung (Widergeburt) bedarf und in Christo aus Gottes Gnade erlangt hat. Den absprechenden Urteilen seiner Gegner gegenüber genüge es hier Luthardts Urteil anzuführen: „es sei die umfassendst angelegte Arbeit im kirchlichen Geiste" und Hengstenbergs Wunsch, daß er sie im Besitze jedes Pastors sehen möchte, hat sich insofern erfüllt, als schon bald nach dem Tode des Verfassers, fünf Jahre 60 nach ihrem Erscheinen die stärkere zweite Auflage vergriffen war. Die anhaltende Nach-

frage bewies, daß der Gebrauch nicht abgenommen habe. Erst im Jahre 1874 entschloß sich der jetzige Verleger dazu, durch den Unterzeichneten die dritte Auflage zu unternehmen. Sie hat am Text des bewährten Handbuchs nichts geändert, suchte aber durch eine Reihe von litterarischen und sachlichen in Anmerkungen zu jedem Bande gegebenen Nachweisungen und Ergänzungen den inzwischen hervorgetretenen wissenschaftlichen Ansprüchen und praktischen Bedürfnissen zu genügen. Und als der Verleger diese dritte Auflage 1885 von neuem, und zwar um ihre Anschaffung in weiteren Kreisen zu erleichtern, zu einem ermäßigteren Preise auszugeben sich bereit erklärte, wurde für dieselbe ein Verzeichnis der ethischen Litteratur des letzten Jahrzehnts hinzugefügt.

Dies führt schließlich auf den dogmatisch-kirchlichen Standpunkt, welchen Wuttke vertreten. Es war derselbe, welchen wir in seiner Ethik finden. In dem lutherischen Bekenntnis fand er den adäquatesten Ausdruck der in der heiligen Schrift gegebenen und in der Kirche von Anfang an bekenntnismäßig bezeugten Gottesoffenbarung in Christo. Wuttke war weder einseitig biblischer Theolog, noch einseitig konfessioneller. Einen kurzen Abriß seines dogmatischen Systems gab er für seine Zuhörer zum Gebrauch bei seinen stets nur auf das kurze Sommersemester beschränkten Vorlesungen über die Dogmatik in den von ihm geschriebenen akademischen Programmen: doctrinae sacrae lineamenta (Halis 1852. 1853); die drei Teile entsprechen den drei Teilen seiner Ethik: der Zustand vor der Sünde, in der Sünde, in der Erlösung. — Die Hauptpunkte der Dogmatik hat er in Artikeln für die Evangelische Kirchenzeitung weiter ausgeführt. Die bedeutendsten sind: Die dogmatischen Arbeiten der Gegenwart (bes. Philippi und Thomasius) 1860; über die Gestaltung des Rationalismus in der neuesten Zeit (1861); zur Geschichte des Rationalismus (1861); die Stellung der Philosophie zum christlichen Glauben (1856); die Lehrfreiheit der Geistlichen und die Bedeutung des Wunders für den Glauben (1868); das Dogma von der unbefleckten Empfängnis der Maria (1866); die Menschwerdung des Sohnes Gottes (1869); die Geltung Christi in der Theologie Schleiermachers, 4 Art. 1865, später auch besonders abgedruckt (Berlin und dann Leipzig 1868); gegen Beyschlags Christologie (1864), die Vergötterung des sündlichen Menschen (1866); über Wort und Sakrament (1862) und das denselben Gegenstand behandelnde akademische Programm im gleichen Jahre; endlich über die letzten Dinge (1869).

In seinen zahlreichen in christlichen Vereinen für äußere und innere Mission, auf den Kirchentagen, bei den Pastoralkonferenzen gehaltenen Vorträgen hat er meist brennende Tagesfragen in Staat und Kirche behandelt. Wir nennen hier seine Vorträge über China (1855), das religiöse Leben der Indier (1856), die geschichtliche Bedeutung des Klosterwesens (1857). Wie hat der Christ seine Stellung zur bürgerlichen Gesellschaft und zum Staat auszufüllen? (1863), die Verkehrung der christlichen Freiheit in Gesetzesverachtung (1865); die Aufgabe der evangelischen Kirche bei der Neugestaltung unseres Vaterlandes (1867); über die sittliche Bedeutung des Krieges (1867); über die Todesstrafe (1869). — Seine Mitarbeit an inländischen und ausländischen theologischen Zeitschriften ist schon erwähnt.

In der Wissenschaft wie im kirchlichen und politischen Leben war ihm nichts so zuwider als Liberalismus, Verschwommenheit und Unklarheit, Phrasentum, Schwimmen mit dem großen Strom der Zeit. Darum hat er auch die ihm, und zwar nicht bloß von den Männern des Protestantenvereins, auch sogar nach seinem Tode noch angethane Verunglimpfung in dem Bewußtsein des Apostelwortes getragen: „Halte was du hast", und daß es schwerer sei, Treue zu üben und festzuhalten, als sich denen anzuschließen, welche um den Schein und die Ehre der Wissenschaftlichkeit vor der Welt und nach ihrem Maßstab zu retten, meinen, daß auch die Theologie irgendwie mit einem Tropfen rationalistischen oder pantheistischen Liberalismus oder einer Abweichung vom Bekenntnis der Kirche gesalbt sein müsse.

Seine kirchliche Stellung zur Union kam bei seiner Berufung nach Halle sehr in Frage. Er hat über diese für die evangelische Kirche insbesondere in Preußen namentlich bei der kirchlichen Neugestaltung durch die Synoden wie in Bezug auf die unter Preußens Regiment getretenen neuen lutherischen Landesteile in einem besonderen Vortrag „über die Aufgabe der evangelischen Kirche bei der Neugestaltung unseres Vaterlandes" den Rechtsbestand so klar und bestimmt dargelegt, daß derselbe noch heut die eingehendste Beachtung und Würdigung verdient, wie denn auch die weitere Entwickelung der kirchlichen Verhältnisse den von ihm gegebenen Richtpunkten in vielen Beziehungen entsprochen hat. Er stellt sich auf den durch die königliche Kabinettsordre von 1852 festgestellten Unionsstandpunkt, wonach die Union nicht ein Aufgeben des bestehenden Bekenntnisses ist, und wonach in

rein konfessionellen Dingen eine itio in partes bei den Mitgliedern der obersten kirchlichen Behörde stattfinden soll, so daß eine Entscheidung in dieser Hinsicht nicht von der Majorität der Gesamtheit, sondern durch die Mitglieder der betreffenden Konfession stattfindet. Darin erblickte er eine Anknüpfung für die Stellung der Kirche in den neuen Provinzen unter einem einheitlichen Kirchenregiment. „Wenn diese itio gesetzlich geordnet wird, und nicht dem Belieben überlassen, so wird dadurch weder die Einheit des Kirchenregimentes aufgehoben, noch das Recht der besonderen Konfession gefährdet. Aufgehoben wäre die Union nur dann, wenn das Kirchenregiment ein in allen Beziehungen getrenntes wäre, und kein gemeinschaftliches Organ auch für innere, rein geistliche Dinge hätte; beeinträchtigt wäre die Konfession nur dann, wenn das Kirchenregiment ein unterschiedslos uniertes wäre, d. h. alle kirchenregimentlichen Fragen von einer einzigen ohne Rücksicht auf das Bekenntnis zusammengesetzten und handelnden Behörde behandelt und entschieden wäre". „Man würde dadurch der Union Freunde gewinnen, auch da, wo sie jetzt nur Feinde hat, man würde sie nicht schwächen, sondern stärken".

Wuttke war ein ebenso wissenschaftlicher Vertreter als unerschrockener und anerkannter Vorkämpfer für das gute Recht des lutherischen Bekenntnisses der evangelischen Kirche, des lutherischen Bekenntnisses innerhalb der Union. Er hat nicht den Ruhm eines großen, aber eines wissenschaftlichen und bekenntnistreuen Theologen erstrebt. Die Thatsachen der Geschichte, die Thatsachen der Offenbarung, das Bekenntnis der Kirche, die Person des Nächsten hat der christliche Geist in allen Stücken zu respektieren. Das ist eine sittliche That; insbesondere diejenige Seite des sittlichen Thuns, welche Wuttke in seiner Ethik in besonderer Weise als das sittliche Schonen bezeichnet und eingeführt hat, im Unterschiede vom sittlichen Aneignen und Bilden. „Es ist dies Schonen eine Selbstbeschränkung der persönlichen Thätigkeit um des Rechts des Gegenstandes willen, je höher die Vollkommenheit eines Gegenstandes, um so höher ist auch sein Recht an sittlicher Schonung. Gott selbst kann zwar nicht Gegenstand des sittlichen Schonens im eigentlichen Sinne sein, wohl aber ist er es in seinen zeitlichen Offenbarungsformen und in allem, was auf ihn hinweist". Natürlich kann das Widergöttliche, das Irrige nicht Gegenstand des Schonens sein; hier hat die Kritik, ja auch die Bekämpfung und Beseitigung ihr notwendiges, ja unerbittliches Recht um der Wahrheit und des Göttlichen willen, selbst gegen die Nächststehenden; aber stets nur eine Polemik gegen die Sache, in wissenschaftlichem Ernst, ohne leidenschaftliche Gehässigkeit; es ruht das Schonen auf der Liebe zum Gegenstande und schließt bewußte Selbstbeschränkung und Selbstbeherrschung ein.

Sein schlichter, einfacher, gerader und biederer Sinn, gepaart mit der pietätsvollen Schonung gegen alle berechtigten Verhältnisse war ein schönes Erbteil aus seinem Elternhause, das er sich bis ans Ende bewahrt hat; für sich anspruchslos, sparsam, bescheiden und zurücktretend, war er mutig im Kampf und wohlthätig im Stillen und für Zwecke des Reiches Gottes in großartiger aufopfernder Weise.

Nur neun Jahre waren ihm beschieden in Halle zu wirken, im besten Mannesalter mitten in der Arbeit, raffte ihn ein Gelenkrheumatismus nach kurzem, aber schwerem Krankenlager in der Karwoche des Jahres 1870 am 12. April dahin. In Gegenwart von Jul. Müller, zu dessen Hilfe er berufen war, hielt ihm Tholuck die Grabrede auf dem neuen Kirchhof — eine ergreifende Feier, wie Tschackert, der als Student gegenwärtig war, a. a. O., bezeugt. **L. Schulze.**

Wyttenbach, Thomas, gest. 1526, der Lehrer Zwinglis. — Litteratur: Rud. Stähelin, Huldreich Zwingli I, 1895, 38 ff.; J. C. L. Gieseler, Kirchengeschichte III, 1, 1840, S. 131 f.; W. Vischer, Gesch. d. Univ. Basel 1860, S. 194 und 226; Gotth. Jak. Kubn, Die Reformatoren Berns 1828, S. 47 ff.; H. Hermelink, Die theol. Fakultät in Tübingen vor der Reformation 1906, S. 169 f. 215; Ed. Blösch, Gesch. der Stadt Biel 1855.

Über Th. W.s Anfänge wissen wir recht wenig. Er wurde 1472 zu Biel in der Schweiz geboren. Studiert hat er in Tübingen, von 1496—1504. Hier schloß er sich der via antiqua an, die durch Summenhart (vgl. oben XIX, 166 f.) und Scriptoris (vgl. oben XVIII, 102 f.) gut vertreten war. Bei beiden lernte er die „läppischen Sophistrien der Scholastik" d. h. der ockamistischen Logik verachten, die er selbst bei G. Biel gehört hatte. Er verließ Tübingen als Baccalaureus biblicus und wurde 26. November 1505 in Basel zu den Sentenzen zugelassen. Doch las er bald auch in humanistischem Sinn über biblische Bücher und hat auf Zwingli und Leo Jud, die damals zur Magisterwürde sich vorbereiteten, einen bestimmenden Einfluß ausgeübt.

Jud, der damals in einer Apotheke arbeitete, bekennt durch ihn für Theologie und

Kirche gewonnen zu sein: „Es war ein Mann, der in jeder Wissenschaft bewandert war und wegen seiner ausgebreiteten und vielseitigen Gelehrsamkeit von allen wie ein Phönix angestaunt wurde". Nec solum in cultioribus disciplinis erat callentissimus, sed in scripturarum quoque veritate . . . eo praeceptore formati sumus. „Neben einer seltenen Beredsamkeit besaß er einen ausgezeichneten Scharfblick, der ihn befähigte, schon damals vieles vorauszusehen und vorauszusagen, was dann in späterer Zeit von anderen an den Tag gebracht worden ist, wie den Mißbrauch des päpstlichen Ablasses und andere Dinge, durch welche der Papst in Rom das thörichte Volk seit Jahrhunderten hingehalten hat. Von ihm haben wir geschöpft, was wir uns an sicherer Gelehrsamkeit erworben haben." Zwingli sei accinctus Marte suo ad graecanicarum litterarum studium fortgeschritten. (Leo Judae in praef. ad Adnotationes Zwinglii in NT 1539; abgedruckt bei Gieseler a. a. O.) Zwingli selbst dankt „dem frommen und gelehrten Mann", seinem „geliebten treuen Lehrer", daß er durch ihn erst zu der Theologie Vertrauen gewonnen habe und auf die Schrift und die Kirchenväter als auf die Quelle ihrer Erneuerung hingewiesen worden sei. Er hat seine Abendmahlslehre, ehe er öffentlich mit ihr hervortrat, in einem Brief an W. (15. Juli 1523; Werke herausgeg. von Schuler und Schulteß VII, 297) dargelegt, um sich, wenn er im Irrtum sei, von seinem Lehrer auf den rechten Weg zurückführen zu lassen. Wenn der schweizerische Reformator Luther gegenüber seine Unabhängigkeit betont, verweist er gern auf W.: Vor Luther habe er aus einer Disputation des Doktor Th. W. gelernt, daß der Ablaß, „ein Betrug und Farbe wär" (Uslegen und Gründ der Schlußreden 1523; Werke herausgeg. von Egli und Finsler II, S. 146) und daß „Christi Tod allein der Preis der Sündenvergebung ist" (solam Christi mortem pretium esse remissionis peccatorum in Amica exegesis 1527; Werke, herausgeg. von Schuler und Schultheß III, 544). Nach diesen Zeugnissen war bei W., wie bei andern Vertretern der via antiqua (Heinlein, Scriptoris, Pellikan) die Unzufriedenheit mit den herrschenden kirchlichen Zuständen scharf ausgeprägt. Er muß in der Richtung des Humanismus auf Grund des neueren Verständnisses der Schrift Besserungen angestrebt und dafür eine lebendige, anregende Persönlichkeit eingesetzt haben. Doch scheinen sowohl Jud als Zwingli mit ihrem Lob zu weit gegangen zu sein. Gegen den ersteren sprechen Briefe und Aussagen Zwinglis, daß er erst im Jahre 1513 unabhängig von W. an das Studium der griechischen Sprache sich gemacht habe (vgl. Stähelin a. a. O. S. 70). Und die Aussagen Zwinglis über den Ablaß und die alleinige Heilsbedeutung des Todes Christi sind nach dem ganzen Zusammenhang, in dem sie vorgetragen werden, unwillkürlich stark betont. Jedenfalls handelt es sich um eine Disputation W.s aus späterer Zeit (vgl. Stähelin S. 40), nicht um den Inhalt jener Baseler Vorlesungen, über die Zwingli und Jud so entzückt waren.

Im November 1507 erhielt W. die Pfarrei an der Stadtkirche zu Biel. Doch hinderte ihn das Amt nicht, 1510 in Basel sich den Grad eines Baccalaureus formatus und 1515 den eines Doktors der Theologie zu erwerben. Als „Kilchherr" von Biel machte er gegenüber den Inkorporationsgelüsten des am oberen Ende des Bieler Sees gelegenen Klosters St. Johann seine Ansprüche geltend und wahrte andererseits das Pfarrgut gegen den Rat. Im Sommer 1515 wurde er vom Rate zu Bern als Chorherr und Kustos am St. Vincenzstift erwählt und dem Bischof von Lausanne präsentiert. Trotz seiner Reformtendenzen versuchte er es mit der Kumulation und ließ die Pfarrkirche (wie auch wohl zu den Zeiten seiner Promotionen in Basel) durch Verweser versehen. Doch schon 1519 legte er die Stelle des Kustos und 1520 auch das Kanonikat nieder und zog wieder gänzlich nach Biel. Hier setzte er seinen Kampf für die Rechte der Stadtkirche gegen die Ansprüche des Abtes von St. Johann fort, nicht ohne den Rat mitunter derb an seine Pflicht zu mahnen, daß er diese Rechte ernstlicher wahre. Er predigte zugleich gegen Mißbräuche bei Ablaß und Messe und begann, wie wir es auch sonst bei Humanisten finden, gegen den Cölibat der Priester aufzutreten. Im Jahre 1524 schritt er seinen öffentlich verkündeten Grundsätzen gemäß zur Ehe; und sieben Priester in und um Biel folgten seinem Beispiele. Das war der Anfang der Reformationsbewegung in Biel. Räte und Bürger waren in Beurteilung dieses Schrittes geteilt. Die dem verheirateten Leutpriester feindselige Partei suchte teils bei den gerade damals in Zug versammelten Gesandten der zehn Orte um Beistand zur Unterdrückung der einreißenden Ketzerei nach, teils wurde Bern noch besonders um Mitteilung seiner gegen die verehelichten Priester gerichteten Maßnahmen angegangen. Von Zug kam eine scharfe Mahnung, „den Pfaffen söliches nit zuzulassen und ihnen ihre Pfründen zu nehmen". Bern sandte seine zwei Mandate desselben Jahres, ohne jedoch den Bielern weiter einen Rat zu erteilen.

Der Rat zu Biel brachte die Sache vor die Gemeinde, und diese nahm durch Stimmenmehrheit dem Doktor Thomas und den anderen verehelichten Priestern ihre Pfründen, obschon W. dem Rate ein Rechtsanerbieten eingereicht und von der Kanzel verlesen hatte, in welchem die Rechtmäßigkeit der Priesterehe kräftig und würdig dargestellt war. (Einzelne Artikel des Gutachtens sind in der 2. Auflage dieses Werks Bd XVII S. 385f. Anm. mitgeteilt.) Seine Verwandten und er selbst suchten den Beschluß der Gemeinde rückgängig zu machen; es blieb aber bei seiner Entsetzung, und der Rat, durch die in Bern versammelten eidgenössischen Gesandten in seinen Maßnahmen bestärkt, sah sich nach einem anderen Leutpriester um, wozu auch der Bischof von Basel ernstlich mahnte und die Hand bot. W., dem nun die Kanzel zu betreten verwehrt war, predigte nichtsdestoweniger im sog. Kloster, auf den Zünften und sogar auf öffentlichen Plätzen. Er ging auch zu seinen Widersachern in die Häuser und besprach sich mit ihnen über die streitigen Lehrgegenstände, legte ihnen das apostolische Glaubensbekenntnis aus und gewann auf diese Weise manche für seine Sache. So konnte sich W. notdürftig halten und Biel kam in den Ruf eines „Ketzerstädtli". W.s äußere Lage war aber seit der Amtsentsetzung eine sehr ärmliche. Er beklagt sich bei dem Rate: „Nachdem er 18 Jahre der Stadt gedient, müsse er im Alter am Bettelstabe gehen". Der Rat möchte sich „an der Strafe seiner Entsetzung und nachfolgenden Beschmechung" genügen lassen, besonders da er nichts weder wider Gottes, noch der Eidgenossen, noch seiner Obrigkeit Gebot (welches damals noch nicht erlassen war) gethan, sondern nach dem hellen Worte Gottes nur „wider das tüflisch Verbot der Päpste" gehandelt habe. Seine Lage veränderte sich aber nicht, obschon die Stimmung in der Bürgerschaft sich eher zu seinen Gunsten wandte und im Frühling 1525 von derselben folgende Beschlüsse gefaßt und dem Rate vorgelegt wurden: 1. daß Gottes Wort unverhindert lauter und rein gepredigt werden solle; 2. daß ein Kilchherr mit Mehr erwählet und „wenn er sich nicht christlich halte oder lehre", auch entsetzt werden könne; 3. „daß uns der Doktor das Gotteswort in der oberen Kilchen verkünde, am Sonntag und an den Fyrtagen nach dem Mal, und davon habe syn ziemliche Narung es sy uff der Pfründen oder sunst".

Der Rat wußte aber in der darauf folgenden Gemeindeversammlung dem Antrage zur Wiedereinsetzung und Wiederbesoldung W.s auszuweichen und versuchte, als der zu W. haltende Teil der Bürger dennoch auf seinem Begehren beharrte, ein letztes Mittel, indem er sich heimlich an die in Luzern versammelten Boten der neun Orte wandte und um Mahnung an den Bischof von Basel zu kräftigerem Einschreiten gegen W. und seinen Anhang bat. Dies geschah. Der Bischof schrieb daraufhin den 11. November 1525 nach Biel, aber ohne Erfolg. Die zu W. haltenden Bürger verantworteten sich unerschrocken durch eigene Abgeordnete bei den Städten Bern und Freiburg und bei der Tagsatzung in Luzern. Von dieser kam aber nach Biel ein höchst ungnädiger, fast drohender „Abschied", in welchem die Stadt aufgefordert wurde, sofort die „schändlichen, ehrlosen, ketzerischen, lutherischen und zwinglischen Pfaffen" wegzutreiben. Die Bürgerschaft ließ sich jedoch nicht einschüchtern, nahm W. gegen solche Scheltungen in Schutz und verlangte noch einmal, um die jeder reformatorischen Maßregel feindseligen Räte zu entfernen, Ausdehnung des Wahlrechtes und Versammlung einer neuen Gemeinde. Die Räte riefen den Bischof und Bern um Vermittelung an, welche auch stattfand und, wenn auch nicht alle, doch die Mehrheit der Gemeinde befriedigte. Von W. und seiner Wiedereinsetzung war in dieser Vermittelung nicht die Rede, ebenso wenig von der ungehinderten lauteren Predigt des Evangeliums. Jener und diese wurden von den Bürgern wie von den Vermittlern preisgegeben. Ja, als W. im Juni des Jahres 1526 dem Rat in edler männlicher Sprache anbot, die Stadt Biel, obschon er von der Pfrund verstoßen sei, auf der Disputation zu Baden zu vertreten, wurde er abgewiesen. Das einzige, womit seine Vaterstadt den von Haus aus mittellosen und durch seine, wie er sagt, „wider Gott, Ehre und Recht" über ihn verhängte Amtsentsetzung in große Dürftigkeit geratenen Mann lohnte, war, daß sie ihm, und auch das erst nach langen Unterhandlungen, als Entschädigung für die in dem Rechtsstreit mit dem Abt von St. Johann aufgewandten Kosten, ein lebenslängliches Gnadengehalt von zwölf Gulden jährlich versprach, mit dem Beifügen, wenn er vor zwölf Jahren sterbe, solle es seinen Hinterlassenen bis ans Ende der zwölf Jahre bezahlt werden. Doch W. konnte, von Gram und Sorgen gebeugt, dieses nicht mehr genießen. Er starb, erst 54 Jahre alt, im Laufe des Jahres 1526, ehe das von ihm begonnene Werk der Reformation seiner Vaterstadt durchgeführt war. Erst im Jahre 1528, nach der Disputation zu Bern, an welcher Jakob Würben, W.s Nachfolger, im Auftrage der Stadt Biel teilgenommen hatte, ward die Reformation Biels, für welche W. so viele und schwere Opfer gebracht, vollendet.

W. hinterließ keine Schriften, aus denen wir den Mann von seiner wissenschaftlichen und religiösen Seite klar erkennen könnten. Es ist von ihm nichts als eine kleine Zahl von Briefen auf uns gekommen, die sich meistens im Stadtarchiv zu Biel befinden, aber diese zeichnen uns hinreichend den überzeugungstreuen, unerschrockenen, bis zur Derbheit aufrichtigen Kämpfer für Wahrheit und Recht. **Friedrich Albert Haller** † (**H. Hermelink**).

X.

Xavier, Franz s. Franz Xavier Bd VI S. 229.

Xenajas s. Philoxenos Bd XV S. 367.

Xerophagien s. die AA. Fasten Bd V S. 777, 52 und Montanismus Bd XIII S. 421, 8.

Ximenez (Jiménez) de Cisneros, Franzisco, Kardinal, gest. 1517. — Litteratur: Die Hauptquelle über X.s Leben ist: De rebus gestis a Francisco Ximenio Cisnerio, Archiepiscopo Toletano l. VIII, auctore Alvaro Gomecio (1569) in: Rerum Hisp. Scriptores aliquot, III, (Francoforti 1581). Der Verfasser, Alvaro Gomez de Castro, gest. 1580, Lehrer der klassischen Litteratur in Salamanca, Toledo und Alcalá, arbeitete auf Grund zuverlässiger Quellen. Andere spanische Bearbeitungen giebt Prescott, Gesch. d. Reg. Ferdinands und Isabellas von Spanien (deutsche Ausg., Leipzig 1842, 2 Bde) an, dessen Darstellung besonders im 5., 6., 21. und 25. Kapitel zu vergleichen ist; jene Nachweisungen siehe Bd II, S. 122. Unter den deutschen Bearbeitungen von X.s Leben ist die von Hefele, Der Kardinal X. und die kirchl. Zustände Spaniens am Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts, Tübingen 1844 (2. Aufl. 1846), die bedeutendste. Ueber die litterarische Thätigkeit des Kardinals hatte Hefele schon in demselben Jahre in der Tübinger Quartalschrift gehandelt. Unter den neueren Gesamtbearbeitungen vgl. Rosseuw St. Hilaire, Histoire d'Espagne . . . Neue Ausg. 1852, Bd 6. Ueber des X. Stellung innerhalb der innerkatholischen Reformation in Spanien vgl. Maurenbrecher, Studien und Skizzen, Leipzig 1874 (S. 14 ff.). Belangreiches Material bieten die Cartas de Jimenez, Madrid 1867, sowie Cartas de los Secretarios de Cisneros, ebd. 1876. — Vgl. Ticknor, Hist. of Spanish Lit., 3 Bde, sowie besonders Lea, Chapters from The Rel. Hist. of Spain 1890; ders., History of the Inquis. of Spain (4 Bde, 1906—07) passim, wo auch archivalisches Material verwertet ist. Eine neuere Biographie notiert ThJB XXI, S. 489: Huidobro, Historia del Cardenal D. Fray Fr. Jiménez de C., Santander 1901, 353 S.

Das Ende des 15. Jahrhunderts und der Anfang des 16. sind für Spanien eine entscheidende Zeit. Die verschiedenen kleinen Königreiche sind vereinigt. Die Mauren werden vollends besiegt oder teilweise vertrieben, Amerika wird entdeckt, die monarchische Gewalt ist in kräftigem Aufschwung begriffen. Die katholische Kirche, von jeher mit der spanischen Nationalität durch die engsten Bande verknüpft, ist bei allen jenen Ereignissen auf das stärkste beteiligt und zieht aus allen ungeheure Vorteile. In diese Zeit fällt des X. Leben und Wirksamkeit. Er hat in die Geschichte seiner Zeit mächtig eingegriffen; er hat das neue Spanien, das sich durch kirchlichen und politischen Absolutismus kennzeichnet, schaffen helfen, wobei nicht zu verkennen ist, daß er im einzelnen viel Gutes geleistet, Gerechtigkeit gehandhabt, einen höchst ehrenvollen Charakter entfaltet und nicht das seine, sondern des Landes Wohl gesucht hat — nach seiner Einsicht. Wenn sein deutscher Biograph in der Vorrede zur ersten Auflage des vielgelesenen Buches seine Schilderung bezeichnet als „das Bild eines Bischofs, der gerade durch die größte Ausdehnung seiner Gewalt ein Segen wie für die Kirche, so für Staat und Wissenschaft geworden ist" — so können wir dem im Hinblick auf die damaligen Verhältnisse im allgemeinen und die Spaniens im besonderen beipflichten, aber wir werden in Rücksicht auf die gegenwärtige Lage der Dinge unsere Reserve viel entschiedener als Hefele selber zum Ausdruck bringen müssen.

X. entstammte nicht, wie spätere Bewunderer behaupteten, dem berühmten alten Grafengeschlechte der Cisneros, sondern er war von zwar adeliger, aber doch niederer Herkunft und verdankte den Bestimmungsnamen nur dem Namen der Stadt, worin seine Familie ursprünglich wohnte. Sein Vater war königlicher Einnehmer der zum Kriege

gegen die Mauren bewilligten Zehnten. Gonzales, der älteste, 1436 geborene Sohn — später im Kloster Franzisco genannt — ist derjenige gewesen, welcher das Geschlecht berühmt gemacht hat. Von seinen Eltern frühe für die Kirche bestimmt, lernte er zuerst in Alcala die alten Sprachen, bezog im 14. Lebensjahre die Hochschule in Salamanca und wurde daselbst nach sechs Jahren Baccalaureus beider Rechte. Um seiner Armut abzuhelfen suchte er auf Anraten des Vaters sein Glück in Rom, wo er sechs Jahre hindurch sich mit Rechtssachen abgab. Der Tod des Vaters gab das Zeichen zu seiner Rückkehr. Er trieb mit regem Eifer Theologie und beschäftigte sich außerdem mit dem Hebräischen und Chaldäischen, was ihm später bei der Herausgabe der Polyglotte sehr zu statten kam. Bereits hatte er außerdem einen solchen Ruf der Gewandtheit in der Verwaltung kirchlicher Geschäfte, daß ihn Mendoza, der damalige Bischof von Siguenza, zu seinem Vikar ernannte, in welcher Stellung sich X. glänzend bewährte. Da faßte er plötzlich einen außerordentlichen Entschluß. Auf alle seine bereits sehr bedeutende Einkünfte verzichtend, trat er trotz der Gegenvorstellungen seiner Freunde, als Novize bei den Franziskanern und zwar in das Kloster derer von der strengen Observanz zu Toledo ein. Dort machte er gewaltiges Aufsehen als Prediger und als Beichtiger. Jeder drängte sich zu dem Beichtstuhle des Mannes, der das angenehmste Leben und die schönsten Lebensaussichten mit dem Gewande des hl. Franz vertauscht hatte. Da setzte er aufs neue die Welt in Erstaunen durch einen heroischen Entschluß. Er verließ Toledo und die glänzende Wirksamkeit, die er sich daselbst geschaffen, um sich in die Einsiedelei der Madonna von Castannar zu vergraben. Hier baute er sich mit eigenen Händen eine kleine Hütte, und verblieb darin drei volle Jahre in Betrachtung und Gebet versunken, das strenge Leben der alten Anachoreten der thebaischen Wüste führend. Mitten im Glanze seiner späteren Laufbahn erinnerte er sich mit besonderer Genugthuung dieses Einsiedlerlebens. Bald aber mußte er auf Geheiß der Oberen seine Einsiedelei verlassen und ein Kloster in Salpeda beziehen, in dem er nach kurzer Zeit Guardian wurde.

Im Jahre 1492 — dem der Entdeckung Amerikas — trat für X. eine neue Wendung seines Lebens ein, die für den späteren Lauf desselben entscheidend wurde. Es war nämlich die Stelle eines Beichtvaters der Königin erledigt — eine äußerst wichtige Stelle, indem die fromme Isabella auch in Angelegenheiten, die den Staat und die Kirche betrafen, den Rat ihres Beichtvaters einzuholen pflegte. Mendoza, der unterdessen Kardinal und Erzbischof von Toledo geworden und als solcher mit der Wahl des Nachfolgers in genanntem Amte betraut war, dachte sogleich an X. Auf seine Empfehlung hin erhielt dieser das Amt, stellte aber die Bedingung, daß ihm erlaubt würde, die Pflichten des Ordens zu beobachten und im Kloster zu verbleiben, so oft nicht dienstliche Verrichtungen sein Erscheinen am Hofe forderten. Der Ruf seiner Heiligkeit bewirkte, daß er bereits zwei Jahre hernach zum Provinzial des Ordens für Castilien erwählt wurde. Als solcher machte er öfter Reisen, um den Zustand der Klöster zu erforschen, zu Fuß und vom Bettel lebend. Er fand die Konventualen von der Regel des hl. Franz abgewichen, sehr reich, in prachtvollen Gebäuden, der Üppigkeit ergeben. X. überzeugte die Königin von der Notwendigkeit einer Reform der Franziskanerklöster; sie erhielt noch in demselben Jahre von Papst Alexander VI. eine Bulle, wodurch ihr die unbeschränkte Vollmacht zu dieser Reform erteilt wurde; die Ausführung übertrug sie ihrem Beichtvater, der, unbekümmert um den Widerstand, den er bei den ausgelassenen Mönchen und deren Gönnern fand, die Reform durchzusetzen begann. Welch eine Befestigung des katholischen Prinzips überhaupt dadurch sich ergeben mußte, liegt am Tage.

Bald wurde X. zu einer Stelle befördert, wo er die gehörige Gewalt erhielt, um diese Reform und noch vieles andere auszuführen. Im Jahre 1495 wurde durch den Tod von Mendoza das Erzbistum Toledo erledigt — es war die erste kirchliche Stelle Spaniens, von ungeheurer Ausdehnung und Einkünften (80 000 Dukaten); was aber zu der hohen Bedeutung derselben wesentlich beitrug, war dieses, daß die Würde eines Großkanzlers von Castilien damit verbunden war. Isabella als Königin von Castilien hatte das Ernennungsrecht. Vergebens verwendete sich König Ferdinand bei ihr für seinen natürlichen Sohn, der bereits im 6. Jahre zum Erzbischof von Saragossa ernannt worden war — Isabella wählte den von dem sterbenden Mendoza empfohlenen X. Sobald die betreffende Bulle aus Rom angekommen war, beschied sie ihn nach Madrid vor sich, gab die Bulle in seine Hände und befahl ihm nachzusehen, was der Papst sagen wolle. Als er aber die Unterschrift erblickte „An unsern ehrwürdigen Bruder Franziskus X., erwählten Erzbischof von Toledo", gab er die Bulle der Königin zurück und verließ mit den Worten, daß die Bulle ihn nichts angehe, eilends den Palast. Noch sechs Monate lang weigerte

er sich die Würde anzunehmen, erst auf ausdrücklichen Befehl des Papstes gab er seinen Widerstand auf.

Nach diesem Vorgange ist es nicht zu verwundern, daß er an seiner bisherigen Lebensweise nicht das Geringste änderte. Die ungeheuren Einkünfte verwendete er zu Werken öffentlicher und geheimer Wohlthätigkeit; er war in seinem Palaste von zehn Mönchen umgeben, die ebenso ärmlich und streng lebten wie er. Die Sache machte solches Aufsehen, daß man in Rom darüber Beschwerde führte; eine Breve vom 15. Dezember 1495 befahl ihm, seinem Stande gemäß zu leben. „Im Laufe der Zeit", bemerkte Gomez, „sah er selbst, wie sehr der Glanz des Lebens auf das Volk Eindruck macht", und indem er danach handelte, behielt er doch unter seinen Prachtgewändern die Kutte und den Strick des hl. Franz bei.

Dies ist der Mann, welcher fortan als Bischof, als Klosterreformator, als Förderer der Wissenschaften, als Inquisitor und Staatsmann die einflußreichste, weitgreifendste Thätigkeit entwickelte. Wenn er seine hohe Stellung und die später noch erhöhte Würde nicht gesucht, sondern nur nach langem Widerstande sich zur Annahme entschlossen hatte, so sehen wir ihn nun dieselbe nach allen Seiten hin verwerten und mit der äußersten Konsequenz die Unabhängigkeit derselben behaupten.

Das erste, was X. in Angriff nahm, war die Reform der Weltgeistlichkeit seines Sprengels. Jene bäumte sich dagegen, aber im Einvernehmen mit Jsabella wußte er ihren Widerstand zu brechen. Den Domherrn Albornoz, den seine Kollegen nach Rom entsandt hatten, um ihre Klagen gegen den neuen Erzbischof bei dem päpstlichen Hofe anhängig zu machen, ließ er in Ostia beim Aussteigen aus dem Schiffe durch den spanischen Gesandten festnehmen, als Staatsgefangenen nach Spanien zurückbringen und 22 Monate lang in strenger Haft sitzen. Gleich darauf ging er an die Durchführung der Reform der Klöster, besonders der seines eigenen Ordens; gerade diese leisteten den größten Widerstand. Nach einigen Berichten verließen über Tausend Franziskaner ihr Vaterland, um sich der neu in Kraft gesetzten Ordensregel zu entziehen. X. ging unbekümmert weiter und der zur Beilegung 1496 in Spanien erschienene General des Ordens wußte nur so viel durchzusetzen, daß jenem eine Kommission von Ordensgeistlichen beigegeben wurde, die mit ihm das Werk der Reform betreiben sollten. Da aber X. sich nicht um sie kümmerte, erließ Papst Alexander VI. am 9. November 1496 eine Bulle, durch welche den „katholischen Königen" verboten ward, in dieser Sache weiter fortzuschreiten, bevor die Maßnahmen dem päpstlichen Stuhle unterbreitet worden seien. Doch Jsabella bearbeitete durch ihren Gesandten den Papst, so daß X. ausgedehnte Befugnisse erhielt, um im Verein mit dem apostolischen Nuntius die Reform durchzusetzen. — In der That gestaltete sich der sittliche Zustand der Ordensgeistlichkeit um ein Merkliches besser, zugleich aber auch erstarkte der echte Mönchsgeist wieder, der seitdem auf Spanien so hart gedrückt hat.

Mit derselben starren Konsequenz griff X. in die Bekehrung der Mauren seit 1499 ein. Unter den damaligen Würdenträgern der katholischen Kirche in Spanien zeichnete sich Fray Fernando de Talavera, Hieronymit, erst Beichtvater der Königin, dann Bischof von Avila, zuletzt Erzbischof von Granada, durch seine wahrhaft evangelische Gesinnung und Wirksamkeit auf das Vorteilhafteste aus. Die Bekehrung der Mauren lag ihm am Herzen. Sowie sie aber bei der Kapitulation von 1491 die Zusicherung freier Religionsübung erhalten hatten, so machte es sich der Erzbischof zur Aufgabe, sie auf friedlichem Wege zur Annahme des Christentums zu bringen. Obschon in vorgerücktem Alter, machte er sich daran, das Arabische zu lernen, damit er mit den Mauren in ihrer eigenen Sprache reden könne, und befahl seiner Geistlichkeit dasselbe zu thun. Er ließ ein arabisches Wörterbuch, eine Sprachlehre und einen Katechismus anfertigen, auch eine Übertragung der Liturgie, ausgewählte Abschnitte aus den Evangelien enthaltend, ausarbeiten. Dieses Verfahren, von dem Königspaare gebilligt, machte auf die Mauren den besten Eindruck; bereits traten viele zum Christentum über. An der Spitze der Fanatiker, die fanden, daß der Erzbischof von Granada zu viel Federlesens mache und daß die Bekehrung der Mauren nicht rasch genug vor sich gehe, stand der Erzbischof von Toledo. Während eines Aufenthaltes des Hofes in Granada verabredete er mit dem arglosen Talavera das Werk der Bekehrung gemeinschaftlich zu betreiben (1499). Anfangs trat auch X. noch gelinde auf. Er versammelte die arabischen Gelehrten und legte ihnen die christliche Lehre in eindringlicher Ansprache vor. Zugleich schmeichelte er ihrer Eitelkeit, indem er sie mit Kleidern, wie sie sie liebten, beschenkte, so daß viele sich taufen ließen; viel Volk folgte ihnen nach, an einem Tage soll er 3000 „getauft" haben, indem er einen Weihwedel über die Menge schwenkte. Dadurch wurde der Eifer einiger angesehener Mauren angeregt, die ihre Kräfte

aufboten, um der Flut von Übertritten Einhalt zu thun. Um so höher stieg der Fanatismus des X., der sich nun bereit zeigte, alle den Mauren gemachte Zusicherungen mit Füßen zu treten. Den gelehrten Zegri, der an der Spitze der Reaktion stand, brachte er durch körperliche Mißhandlung dahin, daß er die Taufe begehrte, indem er vorgab, Allah 5 habe es ihm geheißen. X., hocherfreut über diese heuchlerische Bekehrung, beschenkte den Mann reichlich und sein Beispiel bewirkte eine Masse neuer Bekehrungen. X. ließ nun alle arabischen Werke, die er auffinden konnte, auf einem öffentlichen Platze der Stadt verbrennen (nach einer Angabe mehr als eine Million, nach einer wahrscheinlicheren 88000, nach Gomez 5000). Durch das brutale Vorgehen des X. gereizt, brachen die Mauren in 10 Aufruhr aus; aber den Erzbischof Talavera, der unter Vortragung des Kruzifixes ihnen nahte, empfingen sie mit allen Zeichen der Ehrfurcht. Die Folge des Aufstandes war trotzdem, daß Ferdinand und Isabella, durch X. und seine Geistesgenossen bearbeitet, alle den Mauren gemachten Zusicherungen aufhoben und ihnen nur die Wahl ließen zwischen Bekehrung und Verbannung. Eine große Menge, gegen 50000, die sich nicht entschließen 15 konnten, das schöne, gesegnete Land ihrer Väter zu verlassen, nahm die Taufe an; innerlich meist dem Islam ergeben — für die Inquisition eine willkommene Beute.

Wohlthätiger als die Einwirkung des X. auf die Behandlung der Mauren, die von ihm von dem richtigen Wege abgebracht wurden, war die anderweitige Thätigkeit des Mannes. In seiner Eigenschaft als Großkanzler von Castilien hatte er vielfach Gelegen- 20 heit, der Ungerechtigkeit gegen Arme und Niedere zu steuern und schlechte Beamte zu entfernen. Von besonderer Bedeutung war eine durch ihn mit Hilfe eines gewandten Finanzmannes bewirkte Umgestaltung des Steuerwesens, wodurch sowohl der Unterthan erleichtert und vor Erpressung geschützt, als auch die Einnahmen des Staates erhöht wurden. In Spanien gratulierte man sich überall dazu als zu dem Eintritte einer neuen Periode des 25 öffentlichen und Privatwohlstandes. Daneben nahm X. noch an anderen wichtigen Staatsangelegenheiten teil, sowie an den persönlichen Erlebnissen der königlichen Familie und Isabellas insbesondere, welcher er als Tröster bei den herben Verlusten, die sie erlitt, mit vieler Treue beistand. Als die Königin selbst im Jahre 1504 starb, war er sowie das ganze Volk vom Schmerz wie überwältigt; er rief aus: „Niemals wird die Welt eine 30 Regentin von gleicher Größe des Geistes, gleicher Wärme der Frömmigkeit und gleicher Sorge für Gerechtigkeit sehen!"

Obwohl mit Isabella seine festeste Stütze dahin war, behielt X. doch auch fernerhin seinen maßgebenden Einfluß. Die Verehrung, welche er beim Volke genoß, half ihm, den Haß seiner Feinde in Schranken halten; ihm als Erzbischof von Toledo und Primas von 35 Spanien zu huldigen war die Geistlichkeit gezwungen; was aber das Merkwürdigste ist, er wußte sich an Ferdinand selbst eine neue Stütze zu verschaffen. Nach dem Tode Isabellas hatte nämlich Ferdinand seine Tochter Johanna, Gemahlin des Erzherzogs Philipp von Österreich, der ein Sohn des Kaisers Maximilian und der Maria von Burgund war, als Königin von Castilien proklamieren lassen, aber zugleich den Titel eines Regenten dieses 40 Königreichs angenommen, laut den letzten Verfügungen der Königin. Philipp, der damals in den Niederlanden sich aufhielt, weigerte sich, das Recht seines Schwiegervaters auf die Regentschaft in Castilien anzuerkennen. Eine große Partei in Castilien erklärte sich für Philipp, und als er mit seiner Frau nach Spanien kam, erkannte das Land seine Autorität an; alle Castilianer verließen alsobald den Hof Ferdinands. Diesen Anlaß ergriff X., 45 um sich dem Könige wieder zu nähern. Er wurde der Vermittler zwischen ihm und seinem Schwiegersohne. Ferdinand verzichtete auf die Regentschaft in Castilien und zog sich in seine Erbstaaten von Aragon zurück, unter der Bedingung, daß er an der Spitze der alten Ritterorden bleiben und die Hälfte der Einkünfte von Castilien beziehen würde, laut dem Testamente Isabellas. Nach einigen Monaten (1506) starb Philipp; seine Frau, 50 die ihn, den Ungetreuen, über alle Maßen liebte, verlor darüber den Verstand; ihr ältester Sohn, der nachherige Kaiser Karl V., war noch ein kleines Kind. Da mußte aufs neue für die Regierung von Castilien gesorgt werden. Zwei Monarchen bewarben sich darum, Kaiser Maximilian als Vater Philipps, Ferdinand als Vater Johannas. Die Geistlichkeit und die Städte, durch X. bearbeitet, erklärten sich gegen den Adel für Ferdinand: so wurde 55 dieser durch die Cortes zum Regenten des Landes gewählt (1507). Dafür verschaffte Ferdinand dem Erzbischof den Kardinalshut und gab ihm die Stelle des Generalinquisitors in Spanien, die gerade erledigt war. Nachdem X. so hoch gestiegen war, ließ er dem Könige vollkommen freie Hand, um nicht seine Eifersucht zu reizen, und beschäftigte sich mit anderen Unternehmungen, wodurch er sich um Spanien die größten Verdienste erwarb 60 und zugleich seine Macht und sein Ansehen steigerte.

Hier kommt vor allem in Betracht, was er für die von ihm gestiftete Universität Alcalà de Henares, das alte Complutum, that. Im Jahre 1498 bestimmte X. den Bauplatz, 1500 legte er selbst den Grundstein des Kollegiums von St. Ildefonso und widmete fortan, unter allen zerstreuenden Sorgen und Geschäften, diesen Anstalten viel Zeit. Neben dem Hauptkollegium wurden noch neun andere errichtet, in eigens dazu aufgeführten Gebäuden, ebenso ein Hospital zur Aufnahme der Kranken der Universität. Die Stadt Alcala erfuhr behufs Verschönerung und Gesundmachung bedeutende Veränderungen. Erst im Jahre 1508 waren alle Baulichkeiten vollendet, wobei der Kardinal öfter gegenwärtig die Arbeiten angeordnet und die Arbeiter ermuntert hatte. Was den Unterrichtsplan betrifft, so benützte X. den Rat verständiger Männer. Die öffentlichen Disputationen und Prüfungen waren sehr häufig, und bei den letzteren wurde sehr streng verfahren, so daß X. selbst mit der Zeit eine Milderung hierin eintreten ließ. Es wurden 42 ordentliche Professuren eingerichtet, wovon 6 für die eigentliche Theologie, 6 für Kirchenrecht, 4 für Medizin, 1 für Anatomie, 1 für Chirurgie, 8 für Philosophie, 1 für Moralphilosophie, 1 für Mathematik, 4 für griechische und hebräische Sprache, 4 für Rhetorik, 6 für Grammatik bestimmt waren. X. befliß sich überallher die tüchtigsten Männer für seine Anstalt zu gewinnen. Reichliche Stipendien wurden für die Studierenden, besonders die der Theologie, ausgeworfen. Die Aufsicht über das Ganze der Universität führte der Rektor mit seinen drei Räten. X. wies der Universität bedeutende Einkünfte an. Im August 1508 wurde die erste Vorlesung (über die Ethik des Aristoteles) gehalten. Als Franz I. die Universität besuchte, hatte sie 7000 Studenten. So lange das gute Zeitalter für die Wissenschaften in Spanien währte, behauptete die Anstalt ihren Ruf.

„Das größte litterarische Werk Alcalàs", sagt Hefele mit Recht, „ist die Complutensische Polyglotte". Der Gedanke dazu ging ganz eigentlich von X. aus. Derselbe Mann, der gegen die Verbreitung der Schrift unter dem Volke so sehr eiferte, machte es sich zur Aufgabe, die Geistlichen in die Schrift einzuführen; er erkannte die großen Mängel der Bildung der Geistlichen in dieser Beziehung, und wenn er das überall sich kundgebende Aufblühen der schönen Wissenschaften betrachtete, so stieg in ihm die Besorgnis auf, daß dasselbe zum Schaden der Kirche gereichen, daß die Schrift von Ungeweihten falsch verstanden werden könnte. Daher wollte er, daß die Geistlichen nicht unvorbereitet und der Schrift unkundig erfunden würden.

Den Plan zur Herstellung der Polyglotte hatte X. selbst entworfen; im Jahre 1502 ging er ans Werk, verteilte die Arbeit an die ausgezeichnetsten Gelehrten, meist Spanier, auch einen Griechen und einen Juden. Von den aus der vatikanischen Bibliothek hergeliehenen Handschriften sind mehrere jetzt ermittelt, wie Vercellones Vorrede zu Mais Ausgabe des Cod. B. zeigt. Über die Entstehung und Geschichte der Polyglotte, über das, was sich betreffs des Handschriftenapparates überhaupt herausstellen läßt, über die Mitarbeiter und die Arbeitsverteilung u. s. w. giebt F. Delitzsch in einem Leipziger Programm von 1871 Auskunft. Moldenhauer und Tychsen brachten 1784 aus Alcalà die hoffnungslose Nachricht mit (s. J. D. Michaelis' Einleitung, 4. Aufl., I., 775 f.), daß die in der Universitätsbibliothek von Alcalà verbliebenen Codices später durch den Bibliothekar einem Raketenmacher verkauft worden seien. Auf Grund von Tregelles' Mitteilungen und Account 1854, S. 12 ff. hat Delitzsch a. a. O. die „Raketengeschichte" ins Lächerliche gezogen. Lea (Inquis. of Spain IV, [1907] S. 530) bringt einen neuen Beleg für dieselbe bei in Gestalt einer brieflichen Äußerung des gelehrten Don Juan Antonio Mayans y Siscar. Jedoch ist nach Tregelles a. a. O. S. 12 ff. wenigstens der Handschriftenapparat des AT's unversehrt von Alcalà in die Universitätsbibliothek zu Madrid übergegangen. Das NT war noch vor dem des Erasmus fertig, 1515. Da aber die päpstliche Erlaubnis zur Veröffentlichung erst 1520 erlangt wurde, erhielt jenes den Vorsprung. Im Jahre 1517 war der Druck vollendet. Als man dem Kardinal den letzten Band brachte, blickte er gen Himmel und dankte Christo, daß er ihm gegeben habe, das Werk, worauf er so viel Mühe verwendet, zum gewünschten Ende zu führen. Noch führen wir an, daß X. auch mit der Veranstaltung einer Ausgabe der Werke des Aristoteles sich beschäftigte, deren Vollendung durch seinen Tod verhindert wurde. Über das, was er für Erhaltung der mozarabischen Liturgie gethan, vgl. Bd XII, 701.

X. besaß keine besondere Gelehrsamkeit. Petrus Martyr von Anghiera, der am Anfang von derselben sehr vorteilhaft dachte, sprach später, als er den Mann besser kannte, anders. Doch wenn X. in dieser Hinsicht etwas, sogar vieles, abging, was ihm übrigens kaum zum Vorwurf gereichen kann, so ist um so mehr hervorzuheben, daß er Sinn für gelehrte Beschäftigung hatte und den Wert und Einfluß derselben wohl einsah. Sein

Sinn war eher dem Kriege als den friedlichen Beschäftigungen mit den Wissenschaften zugewendet. Gomez äußert sogar, wenn er alle seine Thaten genauer erwäge, so wolle es ihn bedünken, daß er zum Kriege eine besondere Neigung und Anlage hatte. Seine kriegerische Thätigkeit stand aber im Dienst der Kirche und des Staates und sollte deren Zwecke befördern. Er wollte die Zeit der Kreuzzüge erneuern, die Könige von Aragon, Portugal und England zur Teilnahme an einem Kreuzzuge in das heilige Land bewegen. Von ihnen abgewiesen, nahm sein Eifer eine bessere Richtung. Die Mauren in Afrika rächten sich an den Spaniern für die ihnen in Granada zugefügten Unbilden durch häufige Landungen und Verheerungen an den südlichen Küsten Spaniens. Da betrieb X. schon 1505 eine Unternehmung, welche die Einnahme des wichtigen Hafens und furchtbaren Seeräubernestes Mazarquivis zur Folge hatte. Nun aber richtete sich sein Sinn auf die Eroberung von Oran, einem Hauptmarkte für den Handel der Levante, dadurch zu großem Reichtum gelangt, so daß die Stadt eine Menge Kriegsfahrzeuge unterhalten konnte, die der Schrecken der spanischen Küstenländer waren. Der König Ferdinand, den X. dringend aufgefordert hatte, diese Eroberung zu unternehmen, weigerte sich aus Mangel an Geldmitteln. X. darauf gefaßt, erbat sich vom König und erhielt die Erlaubnis, auf seine Kosten das Unternehmen zu machen und persönlich zu leiten. Die Eroberung Orans und anderer Seestädte bis nach Tripolis hin gelang; Oran wurde erst 1790, von einem Erdbeben stark beschädigt, wieder aufgegeben.

Eine anderweitige Thätigkeit des X. betrifft sein Amt als Großinquisitor von Castilien. Es ist oft behauptet worden, daß X. in Gemeinschaft mit Mendoza der Königin Isabella die Einführung der Inquisition angeraten. Das ist nicht richtig; X. kam erst 12 Jahre nach Einführung derselben an den Hof. Bevor er Großinquisitor wurde, nahm er sich des der Ketzerei angeklagten Erzbischofs Talavera an (1506). Der Großinquisitor Deza wollte nämlich X. die Untersuchung der Rechtgläubigkeit des Mannes auftragen; allein X. meldete die Sache dem Papste, und so wurde dem allgemein verehrten Manne Ruhe verschafft.

Gleich nach dem Antritte seines Amtes als Großinquisitor erließ er ausführliche Erlasse, wodurch die Neubekehrten, Juden und Mauren, belehrt wurden, wie sie es anzustellen hätten, um in keinen Verdacht des Rückfalls zu geraten; zu solchen Maßregeln, die verhältnismäßig noch als gelinde anzusehen sind, trieb das Prinzip der Inquisition. X. that allerdings noch mehr; er sorgte für guten Unterricht der neuen Christen. Er beschränkte auch die Gewalt der unteren Beamten der Inquisition, um Vergewaltigungen von deren Seite vorzubeugen und setzte unwürdige Beamte ab. Sodann nahm er sich mancher selbst nach dem Maßstabe der Inquisition ungerecht Verfolgter an, z. B. des berühmten Humanisten Antonio von Lebrijao der Nebrija (vgl. Lea IV, S. 528 f.). Hingegen widersetzte er sich auf das entschiedenste der Oeffentlichkeit der Verhandlungen vor dem Inquisitionsgericht, der Nennung der Namen von Zeugen und Angebern. Die neubekehrten Juden und Mauren drangen nämlich sehr darauf und boten dem geldsüchtigen Ferdinand eine bedeutende Summe an, wenn ihr Begehren erfüllt würde. Als unter Karls Minderjährigkeit die neuen Christen 800000 Thaler in Gold anboten, wenn man die Öffentlichkeit einführen wolle, da widersetzte sich X. wieder in einem Schreiben an Karl, worin er den allerdings sehr wichtigen Umstand hervorhob, daß die Angeber bei dem ungeheuren gegen sie herrschenden Hasse, wenn ihre Namen bekannt gemacht würden, nirgends mehr ihres Lebens sicher sein würden und in Zukunft niemand sein Leben durch solche Angaben in Gefahr würde bringen wollen. (Aus diesem Grunde kann die anonyme Schrift „Von der Regierung der Fürsten“, welche Llorente dem X. zuschreibt, nicht von demselben herrühren, da gerade die Öffentlichkeit der Prozesse darin empfohlen wird.) Überhaupt ist keine Rede davon, daß X. im ganzen den Geist und das bisherige Verfahren der Inquisition verleugnet hat. Sollte auch, wie Hefele behauptet hat, die von Llorente berechnete Zahl der Schlachtopfer zu hoch angegeben sein, so bleibt sie doch noch erschreckend groß. X. bethätigte seinen Eifer auch dadurch, daß er ein neues Tribunal errichtete und nicht nur dieses, sondern auch nach Oran, nach den kanarischen Inseln und nach Amerika die Inquisition verpflanzte (vgl. Lea, The Inquisition in the Spanish Dependencies [1908] S. 195).

In allen diesen Beziehungen suchte X. die Macht der Kirche zu erhöhen. Er konnte zwar der Lateransynode unter Leo X. nicht beiwohnen, unterstützte aber den Papst brieflich durch seinen Rat und beeilte sich, die Beschlüsse der Synode noch vor deren Beendigung in seiner Diöcese in Vollzug zu setzen. Es sollten die Lehrer beim Lesen der heidnischen Klassiker auf die falschen religiösen Ansichten derselben aufmerksam machen und denselben die christliche Wahrheit entgegen halten; die künftigen Geistlichen sollten nicht länger

fünf Jahre ausschließlich Philosophie studieren, sondern daneben auch theologische Vorlesungen hören. Auch der Plan Leos, den julianischen Kalender zu verbessern, fand bei X. warme Teilnahme. Als aber Leo in den Jahren 1514—16 aufs neue einen Ablaß ausschrieb, um Geld für den Bau der Peterskirche und anderes zusammenzubringen, — denselben Ablaß, der die nächste Veranlassung zu Luthers Thesen gab —, als die betreffende Bulle durch Ferdinand im ganzen Königreiche verkündigt wurde, sprach X. gegen den Papst und den König offen seine Mißbilligung aus.

Mittlerweile bereitete sich für den schon so hoch gestiegenen Mann die glänzendste Erhebung vor, die aber von sehr kurzer Dauer war und mit dem bittersten Verdrusse endete. König Ferdinand nämlich, dessen Gesundheit schon seit 1513 sehr abgenommen, starb am 23. Januar 1516, eingehüllt in das Gewand des Ordens, dessen Macht er durch die Inquisition so gewaltig gehoben hatte. Kardinal X. sollte bis zur Volljährigkeit des Prinzen Karl und dessen Rückkehr aus den Niederlanden die Regentschaft über Castilien führen, so hatte Ferdinand bestimmt.

Es heißt, daß X., als er die Nachricht von dieser neuen Machtstellung erhielt, in Thränen ausbrach. Gewiß aber ist, daß der 80jährige Mann mit jugendlicher Thatkraft und großer Staatsklugheit sein Amt verwaltete, das nur 20 Monate dauerte, aber für Spanien von gewichtigen Folgen gewesen ist. Vor allem zog er den jüngeren Bruder Karls, den Prinzen Ferdinand, in seine Nähe und behielt ihn unter seinen Augen, damit nicht derselbe, durch seine Umgebung irre geleitet, wiederum, wie er es schon gethan, den Versuch mache, sich der Regentschaft zu bemächtigen. Nun aber tauchte eine andere Schwierigkeit auf. Hadrian von Utrecht, seit einiger Zeit auf Befehl Karls in Spanien, trat mit einer von Karl unterzeichneten Urkunde hervor, wodurch er, Hadrian, beim Absterben des Königs Ferdinand zum Regenten Castiliens ernannt war. X., der das Recht für sich hatte, da Ferdinand bis zur Volljährigkeit Karls der rechtmäßige Regent war, machte seinem Gegner den Vorschlag, die Sache dem Prinzen Karl zur Entscheidung vorzulegen und leistete diesem unterdessen einen gewichtigen Dienst, indem er gegen den Adel für die Krone das Großmeistertum des Ordens von St. Jago de Compostella rettete, welches nebst dem über die zwei anderen hohen Ritterorden unter der Regierung der katholischen Könige mit der Krone verbunden worden war. Ein fernerer Schritt zur Sicherung und Befestigung der königlichen Macht war die auf seinen Antrag erfolgte Verlegung der Regierung nach Madrid, obwohl sie für die Zukunft nicht ohne schlimme Folgen war, sofern das Königtum dort isoliert und versucht war, in Absolutismus überzugehen.

Unterdessen gelangte die Entscheidung Karls über den ihm vorgelegten Gegenstand nach Spanien. Karl bewies jenen politischen Takt, durch den er sich später so sehr auszeichnete, indem er Hadrian von Utrecht, den Belgier, dem die Spanier nur ungern gehorcht hätten, fallen ließ, und gegen den Rat seiner Umgebung, der X. sehr zuwider war, diesen in der Regentschaft bestätigte. In einem äußerst gnädigen Schreiben sagte er dem Kardinal, der trefflichste Artikel in dem Testamente seines Großvaters sei derjenige, durch welchen er X. zum Regenten bestimmt habe. Zugleich erbat er sich in allen Dingen seinen Rat, „den wir", sagte er, „wie den eines Vaters ansehen wollen". Mit erfolgreicher Klugheit trat X. dafür ein, daß Karl, wie er wünschte, zum König von Spanien noch bei Lebzeiten seiner Mutter proklamiert wurde, ob auch die Granden und besonders die Aragonier sich widersetzten.

Unterdessen nahte die Zeit, daß Karl die Niederlande verlassen und die Regierung in Spanien selbst antreten sollte. X. selbst forderte ihn dazu auf, da er, um das nötige Geld für die unsinnigen Verschwendungen des Brüsseler Hofes zusammen zu bringen, die Leute sehr unzufrieden machen mußte. Es ließ sich aber voraussehen, daß X. von Karl bei seiner Rückkehr nicht viel Dank erwarten durfte. Hatte doch Karl mehrmals durch seine Umgebung, die den Kardinal haßte, angetrieben, des Regenten Macht durch beigegebene Räte zu schwächen gesucht, um welche sich X. aber nicht kümmerte. Er that übrigens alles Mögliche, um den König würdig zu empfangen, und selbst schon krank, reiste er ihm im September 1517 entgegen. Da schrieb ihm Karl, „er möge in Mogados (bei Segovia) zu ihm kommen, um ihm seine Ratschläge mitzuteilen; habe er das gethan, so könne er sich zur Ruhe begeben, denn er habe genug für den Staat verrichtet, wofür er allein von Gott die würdige Belohnung empfangen könne". Da X. bald darauf starb (8. November 1517), so meinten viele, er habe aus Verdruß über diesen schnöden Brief den Geist aufgegeben. Allein nach Gomez war der kranke Greis, als der Brief ankam, bereits in so hoffnungslosem Zustande, daß man ihm den Brief gar nicht mitteilte.

Immerhin ist es beachtenswert, wie der Mann, der alles gethan hatte, um das Königtum in Spanien zu heben und seine Macht zu vergrößern, endlich selbst von dieser Macht getroffen wurde. **Herzog † (Benrath).**

Y.

5 **Young Br.** s. d. A. **Mormonen** Bd XIII S. 470, 55.

Ysop. — Litteratur: Artikel Ysop bei Riehm, Guthe und in der vorigen Auflage (Ryssel). Besonders Post bei Hastings II, 442 s. v. hyssop; dann ders. in seiner Flora of Syria, S. 616; E. Boissier, Flora orientalis IV, S. 553. — Sehr eingehend L. Fonck S.J. in Streifzüge durch die bibl. Flora in Bardenhewers bibl. Stud. S. 105 ff. 148.

10 Ysop אֵזוֹב ist ein in der Bibel bei den Reinigungsriten und auch sonst verwendetes Kraut. Le 14, 1—20 soll der Reinigungsritus an aussätzigen Menschen und ib. 33—53 an aussätzigen Häusern mit einem Ysopbüschel vollzogen werden. Hatte sich jemand am Toten verunreinigt, so diente ebenfalls der Ysopbüschel zur Besprengung mit dem Aschenwasser, welches selbst schon verbrannten Ysop enthielt, Nu 19, 6. 18 (Näheres vgl. König Bd XVI 15 S. 576, 23 ff., 577, 40). Ferner diente der Ysopwedel zum Anspritzen der Oberschwelle und Thürpfosten mit dem Blute des Passahopfers Ex 12, 21—27. Deshalb kann Ps 51, 9 Ysop als Bild der Entsündigung gebraucht werden. So dürfte auch der von Jo 19, 29 genannte *ὕσσωπος* wie Ryssel vermutet zu dem Zwecke erwähnt sein, um die Ähnlichkeit des Todes des Lammes Gottes mit der Passahfeier anzudeuten.

20 Man hat den Ysop des AT in den verschiedensten Lippenblütlern wiederzufinden gemeint. Lediglich einer Namensähnlichkeit zuliebe und aus irriger Deutung von 1 Kg 5, 13 hat man den auch bei uns wachsenden **Hyssopus officinalis** für den bibl. Ysop gehalten; allein 1 Kg 5, 13 ist nicht die Winzigkeit des Ysop der Größe der Zeder, sondern seine Vulgarität als eines an jeder Wand wachsenden Krautes der Kostbarkeit des be-25 rühmten Baumes gegenübergestellt. Daß man **Capparis spinosa** für den bibl. Ysop hielt, beruht auf der unstatthaften Gleichsetzung von **'aṣaf-capparis** mit אֵזוֹב; letzterem entspricht vielmehr **zûfa**, wofür gewöhnlich **ṣa'tar** gesagt wird. Dies **ṣa'tar** aber bezeichnet **Origanum Maru L.**, eine Pflanze, welche nach Boissiers und Posts genauer Beschreibung nunmehr mit größter Wahrscheinlichkeit als der אזוב angesehen werden darf. Diese Pflanze 30 ist eine der gemeinsten in Palästina (Post, Flora S. 617), wird ihres Aromas wegen vom Volke geschätzt und eignet sich wegen der sparrigen Stengel gut zum Sprengwedel und ist auch steif genug, um (ev. auf ein Rohr gesteckt) einen Schwamm tragen zu können. Über die ganze Frage handelt sehr ausführlich der Jesuit Fonck, der es sich freilich nicht versagen kann, in recht hämischer Weise durchblicken zu lassen, daß evangelische Gelehrte 35 nur deshalb noch nicht auf das Richtige gekommen seien, weil die betr. botanischen Werke — lateinisch geschrieben seien. Uns dünkt, der gelehrte Jesuit habe als Quelle seiner Arbeit besonders Boissier, das lateinisch geschriebene opus eines evangelischen (!) Gelehrten benutzt. Möge wenigstens aus der hämischen Bemerkung das Gute hervorgehen, daß die älteren Werke von Lenz, Tristram u. a. mit mehr Vorsicht gebraucht und die Arbeiten 40 von Boissier, Post (Flora und die Artikel bei Hastings) in erster Linie herangezogen werden. Schon die Benutzung der Arbeiten Sickenbergers, bes. die unvollendete Untersuchung über die einfachen Arzeneistoffe der Araber hätte auf **ṣa'tar** statt auf **'aṣaf** führen können. **R. Zehnpfund.**

Yvon, Pierre, gest. 1707. — Siehe den Art. „Labadie und die Labadisten" (Bd XI 45 S. 191—196) und die dort angegebene Litteratur. Ferner: Actes publics tant politiques qu'ecclesiastiques, faits et donnés en témoignage de bonne conduite, doctrine et vie des Sieurs J. de Labadie et P. Yvon, Amsterdam 1669; Jac. Koelman, Der Labadisten dwalingen grondig ontdekt en wederlegt, Amsterdam 1684 (hauptsächlich gegen Yvon gerichtet); J. Reitsma, Johannes Hesener en Balthasar Coblerus (in „De Vrije Fries, dl. XIII, 1877).

50 Pierre Yvon war der Schüler, Freund und einflußreichste Geistesverwandte und Mitarbeiter von Jean de Labadie. Seine Geschichte ist zugleich die des Labadismus,

der hier jedoch nicht näher besprochen werden braucht. Er wurde 1646 geboren in Montauban in Languedoc. Schon in sehr jugendlichem Alter wurde er, wie es scheint, von seiner Mutter in die Kirche gebracht, wenn Labadie predigte. Nachdem sich dieser dann 1659 in Genf niedergelassen hatte, schickten Yvons Eltern ihn 1662 dorthin, wo er in de Labadies Hause wohnte, mit einigen andern zusammen dessen Umgang und Leitung genoß und vier Jahre lang Philosophie und Theologie studierte. Mit Pierre du Lignon und de Menuret gehörte er fortan zu den unzertrennlichen Gefährten des Meisters. Er folgte denn auch de Labadie 1666 nach Middelburg und nahm von der Zeit an von ganzem Herzen an allem teil, was jenem wiederfuhr. Als de Labadie 1668 seines Predigtamtes entsetzt wurde, wurde Yvon auch zugleich für unfähig erklärt, zum Predigtamt befördert zu werden, was de Labadie aber nicht verhinderte gegen die kirchlichen Verordnungen, ihn durch Handauflegung zum Prediger zu weihen. Als de Labadie sich mit seinen Anhängern in Amsterdam niederließ, zeigte es sich bald, daß Yvon einer der feurigsten Propagandisten war. Es gelang ihm Anna Maria van Schurman ganz mit der neuen Gemeinde zu verbinden. Ein Versuch, auch Voetius zu gewinnen, mißglückte jedoch. Er machte mehrere Reisen, um den Anhang de Labadies zu verstärken. So besuchte er Wesel, Duisburg, Mülheim, Düsseldorf und Köln und arbeitete dort nicht ohne Erfolg. Durch seinen Einfluß und persönlichen Besuch entstanden auch im Haag, in Dordrecht und Utrecht besondere labadistische Gemeinschaften, die sich mit der neuen Gemeinde in Amsterdam in Verbindung setzten. In Amsterdam stellte er auch allerlei Versuche an, Antoinette Bourignon und Johann Georg Gichtel, die beide damals dort wohnten, für den Labadismus zu gewinnen, was ihm jedoch nicht glückte.

Mit der labadistischen Hausgemeinde zog auch Yvon 1670 nach Herford. Der vertrauliche Umgang, welcher dort zwischen den Brüdern und Schwestern bestand, hatte auch seine Schattenseite für Yvon. Es entstand nämlich ein Verhältnis zwischen ihm und einer Schwester der Gemeinde, einem gewissen Fräulein Martini, aus dem Haag stammend, die de Labadies wegen ihre alte Mutter verlassen hatte. Geistig begonnen, wurde jenes Verhältnis fleischlich fortgesetzt und verteidigt mit der eigentümlichen Auffassung der Ehe, der die Labadisten in Herford huldigten. Als die Schwangerschaft von Fräulein Martini nicht mehr zu verbergen war, wurde Yvon genötigt, sie öffentlich zu heiraten und sechs Monate später gebar sie einen Sohn (vgl. Koelman, Der Labad. dwal. blz. 343. 344). Nach ihrem Tode verheiratete sich Yvon im Jahre 1695 zum zweiten Male und zwar mit einer der bekannten drei Fräulein van Sommelsdijk, Lucia van Aerssen („Vrije Fries" XIII, 145).

Als de Labadie 1674 gestorben war, wurde Yvon das anerkannte Haupt der Labadisten. Unter seiner Leitung kehrten sie 1675 ins Vaterland zurück und ließen sich auf dem Schloß Waltha oder Thetinga in Wieuwerd in Westfriesland nieder, als „die von der Welt abgeschiedene und gegenwärtig zu Wieuwerd in Friesland versammelte reformierte Gemeinde" (s. den Art. Labadie). Yvon verstand es, sie durch seine kräftige Leitung eine Zeit lang zu großer Blüte zu bringen, aber sah sie auch bald darauf hinwelken, vor allem nachdem 1688 die früher eingeführte Gütergemeinschaft aufgehoben war. Es muß für den arbeitsamen und kräftigen Mann, der sein ganzes Leben der Bildung und Aufrechterhaltung der labadistischen Hausgemeinde gewidmet hatte, eine große Enttäuschung gewesen sein, diese Gemeinde beinahe ganz verschwinden zu sehen. Er starb im Jahre 1707 noch nicht alt, aber doch lebensmüde.

Yvon war ein Mann voller Kraft und Hingebung, nüchterner als Labadie, besser theologisch gebildet als jener, ein fruchtbarer Schriftsteller, der keinen Anfall auf das, was ihm lieb war, unbeantwortet ließ und mit Eifer als Verteidiger auftrat alles dessen, was sein Meister gethan und gelehrt hatte. Dabei war er, mehr als jener, darauf aus, sich soviel wie möglich an die reformierte Lehre zu halten und den Nachdruck darauf zu legen, daß er reformiert bleiben wollte und es auch war. Was Ritschl (Geschichte des Pietismus I, 245) von ihm sagt, ist vollkommen wahr: „Er war zugleich nicht minder absolutistisch gesinnt und herrschfähig wie Labadie, aber diese Haltung war bei ihm nicht wie bei seinem Meister Ausdruck des prophetischen Selbstbewußtseins, sondern von der Art des Novizenmeisters im Kloster" (vgl. den A. Labadie Bd IX S. 195, 6—37).

Von den vielen Werken, die Yvon geschrieben hat, sind die folgenden mir zu Gesicht gekommen oder in meinem Besitz: „Veritas sui vindex seu solennis fidei declaratio" (unter Mitarbeit von J. de Labadie und P. du Lignon), Herv. 1672, mehrmals neu aufgelegt; „Examen der 21 Artikelen rakende de gemeenschap der Gereformeerde Kerken", Herfordt 1672; „Essentia religionis christianae pate-

facta seu doctrina genuina ac plena omnium foederum Dei“, prope Hamburgum 1673; „Impietas convicta“ (gegen Spinozas Tractatus hist. polit.), Amst. 1681 (Französ. Übersetzung „L'impiété convaincu“, Amst. 1681); „Emmanuel ou la connaissance de J. Chr. notre Seigneur“, Amst. 1683 (Holländ. Übersetzung Amst. 1689); „Explication de la parabole de l'ivraye“, Amst. 1683; l'Homme Pécheur“, Amst. 1683; „Idée de la vraye religion“, Amst. 1684; „Le mariage chrétien. Sa sainteté et ses dévoirs, Amst. 1685 (Holl. Übers. Amst. 1686); „Van de wereltsche vercierselen: of veroordeelinge van de pracht der werelt“, Amst. 1685 (aus dem Französ.); „Het Heylige voor de Heyligen“ etc., Amst. 1687 (aus dem Französ.); „Oprecht verhaal . . . van het leven, gedrag en gevoelen van wylen den Heer J. de Labadie“, Amst. 1754 (aus dem Französ.). — Ferner finde ich noch erwähnt die folgenden Titel von Werken von seiner Hand: „L'homme penitent“ (unter Mitarbeit von du Lignon); „Van 't Gebedt, of Weg ten Hemel“; „De Leere van den H. Doop. Met aanmerkingen over 't Boek van D. Koelman“; „Preservatyf tegen de Verleyding“; „Van de Rechtvaerdigmaking“; „Epistola de praedestinatione et gratia Dei (1681); W. Brakels onbillijke handelingen geopent“; „Getrouw verhaal van den Staat en laatste woorden en dispositien van du Lignon“; „De tabernakel Gods ontdekt of de ware en rechte leere van de kerke“; „Vertoog over de Openbaaringe van Johannes“ (in 8°).

S. D. van Veen.

Yvonetus. — Im Thesaurus novus anecdotorum von Martene und Durand Bd 5, S. 1777 findet sich ein Tractatus de haeresi pauperum de Lugduno aus dem 13. Jahrhundert. Nach Pegna (in seiner Ausgabe des Directorium inquisitorum von Eymericus, Rom 1587, S. 229 und 279) und d'Argentré (Collectio judiciorum de novis erroribus, Bd 1, S. 84 und 95) glaubte man, der Verfasser sei ein sonst unbekannter Dominikaner, Namens Yvonetus. Dagegen hat Franz Pfeiffer in dem Traktat ein Werk des Franziskaners David von Augsburg erkannt, s. ZdA 1853, S. 55, und Preger hat den sicheren Beweis für diese Annahme geführt (s. u.). Ein Manuskript des Traktats ist zu Stuttgart, ein zweites zu München, ein drittes war zu Straßburg. Nach dem Münchner hat Preger den Traktat neu herausgegeben, mit einer Einleitung in den ABA XIV, 2, 1879, S. 183 ff., auch besonders abgedruckt München 1878; vgl. Müller, Waldenser S. 157 ff. und den Art. Waldenser Bd XX S. 803, 31.

C. Schmidt †.

Z.

Zabarella, Francesco, geb. 1360, gest. 1417. — Litteratur: a) Seine Schriften sind zum Teil philosophischen und philologischen Inhalts (De felicitate ll. III, ca. 1398, gedruckt Padua 1655; de arte metrica; de natura rerum diversarum), auch ein theologischer Traktat De corpore Christi wird erwähnt, aber die meisten und bedeutendsten beziehen sich auf das Kirchenrecht: Lectura super Clementinis, Original in Venedig, gedruckt 1471; Commentaria in ll. Decretalium, gedr. 1502 u. ö.; Repetitiones (z. B. de cap. Perpendimus, de sent. excom.; cap. Presbyter, de celebr. missae u. a.); Tractatus De unione ecclesiae; De schismatibus authoritate Imperatoris tollendis (bei Schardius, De jurisdict., auctorit. et praeem. Imper., 680 sq.; vgl. Kneer a. a. O. p. 57 ff.). „Eine große Anzahl von bisher unbekannten Briefen und Reden Zabarellas findet sich im Cod. lat. 5513 der Wiener Hofbibliothek“, s. WW XII, 1850 und Kneer, a. a. O. p. VII. Die kirchenpolitischen Capita agendorum (bei v. d. Hardt, Magn. Conc. Const. I, p, IX) hat Tschackert wohl mit Recht ihm abgesprochen (ZKG 1877, S. 450 ff.); wenn er aber die Schrift dem Kardinal Ailli zuweist, so wird dem von Kehrmann (Cap. agend. in der Histor. Bibl. 15, 1903) widersprochen.

b) Zur Biographie: Jac. Phil. Tomasini, Ill. vir. Elogia (1630) (Zab.: p. 3—10; mit Porträt und Siegelabbildung); Brudersenius, Aula Zabarella Pat 1670); Gius. Vedova, Memorie intorno a . . . Fr. Z., Padova 1829; A. Gloria, Monumenti della Univ. di Padova, ebd. 1888. Vgl. v. Schulte, Quellen und Litt. des kanon. Rechts, II, S. 283 ff., wo auch weitere litter. Angaben; reich an Material: Kneer, Kard. Zabarella, I (Diss. Münster 1891); WW, Art. Zabarella (Bd 12). Briefe an ihn von dem älteren Vergerio in dessen Epistolario ed. Tom. Luciani (Monumenti storici publ. della Deput. Veneta S. IV, vol. V,

1887). Poggios Lobrede auf Z. in von der Hardt, Conc. Const. I, 537 ff.; sein Bild auch bei Lenfant, Hist. du Conc. de Constance II, 121.

Das Geburtsjahr des als Rechtslehrer hervorragenden Z., welcher der paduanischen Patrizierfamilie der Sabarini (Sabarelli) angehörte, ist erst neuerdings (durch Finke im Litt. Handweiser 1889, Sp. 285 und durch Kneer a. a. O. S. 45 ff.) festgestellt worden und zwar auf 1360, entgegen der allgemeinen auf 1339 lautenden Annahme. Gegen 1378 begann Z. das Studium der Rechte in Bologna, unter dem Kanonisten Joh. von Lignano und erlangte 1383 die Licentiatenwürde im Kanonischen Recht. Kurz darauf aber wandte er sich nach Florenz, promovierte dort 1385 zum Doctor juris, nahm die Weihen und hielt Vorlesungen unter großem Zulauf. Gleichzeitig erscheint er als Vikar des Bischofs Acciajoli und als Pleban an der Impruneta bei Florenz. Vergerio meinte später, er würde bei der 1386 erfolgenden Resignation Acciajolis die größten Aussichten auf das Bistum gehabt haben, wenn nicht der Papst dasselbe schon vor der Wahl vergeben hätte. 1390 kehrte Z. in seine Vaterstadt zurück, wo er nun 20 Jahre als Lehrer und Autor wirkte, auch 1398 zum Archipresbyter am Dome ernannt wurde. Den Übergang der Stadt unter die Herrschaft Venedigs konnte die Gesandtschaft, mit der man ihn 1404/5 an den französischen König Karl VI. schickte, nicht mehr abwenden. Kaum aber war die Freiheit Paduas gefallen (1406), da sehen wir ihn devot der Signorie gegenüber, die sich seiner denn auch noch weiterhin bedient hat, so in Verhandlungen mit Florenz. Auch auf dem Konzil zu Pisa 1409 war Z. als Berater der venetianischen Gesandten. Papst Johann XXIII. ernannte ihn 1410 zum Bischof von Florenz, 1411 zum Kardinal unter dem Titel S. Cosma e Damiano. Von da ab tritt Z. — der „Kardinal von Florenz" genannt — vielfach in die Öffentlichkeit: so unterhandelt er mit König Sigmund über Ort und Zeit des Konzils (1. November 1414 in Konstanz eröffnet) und erscheint dann unter den Teilnehmern an demselben — soweit das bisher bekannte Material urteilen läßt — in der ersten Reihe. Trotz oder vielleicht wegen seiner augenscheinlich engen Beziehungen zu Johann XXIII. blieb Z. in der Konzilsstadt, als der Papst flüchtete (20. März 1415), um die Neuwahl zu hintertreiben. Er übernahm auch die Vertretung des Papstes vor dem Konzil — es blieb ihm jedoch vorbehalten, diesem die Suspension, dann die Absetzung persönlich kund zu thun. Als es sich dann bei dem Konzil darum handelte, gegen Benedikt XIII. in gleicher Weise vorzugehen, legte Z. als Referent der Kommission den Antrag auf Citation gegen ihn vor und führte diese im März 1417, bekanntermaßen ohne Erfolg, aus, worauf die Absetzung erfolgte. In den Prozessen gegen Hus und Hieronymus von Prag trat Z. gleichfalls auf: er suchte bei beiden eine mildere Revokationsformel durchzusetzen — vergeblich. Im Frühjahr 1417 fühlte Z. seine Gesundheit angegriffen — zunächst zog er sich einige Monate von den Geschäften und aus der Stadt zurück. Ende Juli war er wieder in Konstanz (am 26. wurde Benedikt XIII. entsetzt) — aber den Ausgang der neuen Papstwahl hat er nicht mehr erlebt: am 26. September 1417 starb er, in Padua ist er bestattet. **Beurath.**

Zabier, Sabier s. d. A. Mandäer Bd XII S. 159,5.

Zaccaria, A. M. s. d. A. Barnabiten Bd II S. 414,5.

Zachariae, Gotthilf Traugott, Verfasser der ersten biblischen Theologie, gest. 1777. — Litteratur: H. Döring, Die gelehrten Theologen Deutschlands im 18. und 19. Jahrhundert, Bd 4, 1835; E. G. Perschke, Züge des gelehrten Charakters Zachariäs, Bremen 1777; Schenkel, Die Aufgabe der biblischen Theologie, ThStK 1852; F. Chr. Baur, Vorlesungen über neutestamentliche Theologie 1864, S. 4—6.

Zachariae wurde am 17. November 1729 in Tauchardt in Thüringen geboren, studierte in Königsberg und Halle, wo Siegmund Jakob Baumgarten, dessen Amanuensis er wurde, entscheidenden Einfluß auf ihn gewann. 1752 wurde er hier Magister, 1753 Adjunkt der philosophischen Fakultät, 1755 Rektor der Ratsschule in Stettin, 1760 Professor der Theologie an der neugegründeten herzoglichen Universität Bützow, 1765 in Göttingen, 1775 in Kiel, wo er schon zwei Jahre darauf, am 8. Februar 1777 starb.

Das Werk, auf dem allein seine Bedeutung für die Geschichte der Theologie beruht, führt den Titel „Biblische Theologie oder Untersuchung des biblischen Grundes der vornehmsten theologischen Lehren" (4 Teile, 1771—75, 3. Aufl. 1786, hrsg. von Volborth unter Hinzufügung eines von ihm verfaßten 5. Teiles). Es ist aus der Tendenz der älteren Aufklärungstheologie hervorgewachsen, die Dogmatik durch Zurückgehen auf die

recht verstandene Bibel zu verbessern. Z. ist bei seinem Unternehmen nicht ganz ohne Vorgänger gewesen. Schon manche hatten die biblischen Beweisstellen der Dogmatik untersucht. Ferner hatte 1757 Büsching in seiner Epitome theologiae e solis sacris literis concinnatae et ab omnibus rebus et verbis scholasticis purgatae ein allein aus der Schrift entnommenes dogmatisches System aufgestellt und 1769 K. F. Bahrdt, damals noch nicht auf seinem späteren radikalen Standpunkte stehend, den „Versuch eines biblischen Systems der Dogmatik" verfaßt. Z. dagegen stellte sich die Aufgabe etwas anders. Er wollte durch eine solide und eingehende exegetische Untersuchung des biblischen Materials, aus dem die Dogmatik erbaut wird, eine Vorarbeit zur Verbesserung der theologischen Lehrform liefern. Auch für ihn war also die biblische Theologie noch keine selbstständige historische Disziplin. Auch untersuchte er noch nicht die religiöse Anschauungswelt der Bibel im Zusammenhange, noch viel weniger unterschied er die verschiedenen biblischen Lehrbegriffe, sondern er behandelte in seinem Werke nur die dogmatisch wichtigen Bibelstellen. Aber er zeigte insofern historischen Sinn, als er eindringlich davor warnte, die hergebrachten dogmatischen Meinungen in die Schrift hineinzulesen, vielmehr solle man „alle erlernte Wahrheit gleichsam vergessen, um unparteiisch genug zu sein, bloß was die Schrift lehrt, für wahr zu erkennen und auszugeben". So kam er dazu, manchen Bibelstellen, die als dogmatische Beweisstellen gebraucht zu werden pflegten, diese Bedeutung abzusprechen. Aber eine wahrhaft biblische Theologie entsteht seiner Meinung nach noch nicht, wenn man die biblischen Ausdrücke einfach übernimmt. Vielmehr sei der Zusammenhang zu beachten, in dem eine Bibelstelle steht, woraus sich oft ergäbe, daß sie keine allgemeine Lehre aufstellen will. Vor allem aber sei zu bedenken, daß die Schrift zeitlich und örtlich bedingt sei und sich den Anschauungen ihrer Zeit accommodiere. Deshalb hat eine wahrhaft biblische Theologie die Aufgabe, das, was die Bibel sagt, erst in unsere Sprache zu übersetzen. Dabei sind bildliche Ausdrücke (wie Opfer, die Bezeichnung Christi als eines Hohenpriesters oder die eschatologischen Aussagen der Schrift) durch eigentliche und vernünftige zu ersetzen. Auch laufen nach Z.s Meinung oft eine Anzahl umständlicher biblischer Ausdrücke im Grunde auf einen einzigen leichtverständlichen Begriff hinaus. In der Erkenntnis der zeitlich und national bedingten Eigenart der Bibel und des Gelegenheitscharakters zahlreicher biblischer Schriften zeigt sich wieder der historische Sinn Z.s; aber seine Tendenz, die eigentliche Meinung der Schrift aus ihrer zeitlichen Hülle herauszulösen und an die Stelle ihrer Bildersprache leicht verständliche Ausdrücke zu setzen, führt zu einer modernisierenden und verflachenden Umdeutung derselben. So erklärt Z. die Versöhnung der Menschen durch Christum als „Wiederherstellung des Glücks der Menschen durch Christum" und übersetzt z. B. *κληρονομεῖν τὴν σωτηρίαν* mit „Hilfe und Glück erhalten". Die von Z. begründete Disziplin der neutestamentlichen Theologie haben nach ihm Gabler, Ammon, Georg Lorenz Bauer und Christian Kaiser weiter fortgeführt.

Seiner theologischen Stellung nach war Z. insofern Supranaturalist, als er an den Hauptdogmen, an Offenbarung, Wundern, Erbsünde, Gottessohnschaft und Trinität, festhielt. Gewiß wollte er durch Rückgang auf die Bibel zu einer Verbesserung der theologischen Lehrart beitragen, aber er hielt das Dogma doch keineswegs für wesentlich veränderungsbedürftig. Das zeigt auch seine Doctrinae christianae institutio (1773). Trotz dieser ziemlich konservativen Stellung zum Dogma war seine Frömmigkeit wie die so vieler Supranaturalisten der Aufklärungszeit von der der Rationalisten doch kaum verschieden: Glückseligkeit und Moral waren ihm die Hauptsache in der Religion und im Christentum. Z.s Anschauungsweise erinnert an die Ernestis, Semlers und an die Tellers in seiner früheren Zeit; er steht etwa in der Mitte zwischen Ernesti, bei dem er viel Anerkennung fand, und den beiden anderen.

Denselben Geist wie seine biblische Theologie atmen seine nach englischen Mustern verfaßten paraphrasistischen Erklärungen der Psalmen, der Paulinischen und anderer Briefe des NTs. Einige gesammelte philosophisch-theologische Abhandlungen Z.s gab 1776 Perschke heraus. **Heinrich Hoffmann.**

Zacharias s. Sacharia Bd XVII S. 295.

Zacharias, Papst 741—752. — Jaffé I, S. 262 f.; Biographie im Liber pontific.; die Briefe in der Briefsammlung des Bonifatius und im Cod. Carolin.; Baxmann, Die Politik der Päpste I, S. 218 ff.; Langen, Gesch. d. röm. Kirche, II, Bonn 1885, S. 628; Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im MA, II, Stuttgart 1859, S. 286 ff.; Reumont, Geschichte

der Stadt Rom, II, Berlin 1867, S. 110 f.; Hahn, Jahrbücher des fränk. Reichs, Berlin 1863, S. 24 ff.; Oelsner, Jahrbücher des fränk. Reichs, Leipzig 1871, S. 113; Hauck, KG. Deutschlands I[3], Leipzig 1904; Nobili-Vitelleschi, Della storia civile e politica del papato dall' imperatore Teodosio a Carlomagno, Bologna 1902; L. M. Hartmann, Geschichte Italiens im MA II, 2, Gotha 1903, S. 140 ff.; Nürnberger, Die Röm. Synode v. J. 743, Mainz 1898.

Unmittelbar nach der Beisetzung Gregors III. (29. November 741) wurde die Wahl eines neuen Papstes vorgenommen; sie traf Zacharias, den Sprößling einer griechischen Familie, der Gregor III. nahe gestanden zu sein scheint (Bonif. ep. 50, S. 300, 20: in praesentia vestra). Bereits am 3. Dezember 741 fand seine Inthronisation statt. Er galt als gelehrt und beredt; man weiß, daß er die Dialoge Gregors d. Gr. ins Griechische übersetzte (V. Zach. 29, S. 435). Im Verhältnisse zu den Langobarden, zu der griechischen Kirche, zu Bonifatius und dem fränkischen Reiche hat Zacharias die Interessen des römischen Stuhls klug und entschlossen, auch vom Glücke begünstigt vertreten. Für die Zukunft war weitaus am folgenreichsten die Verbindung der fränkischen Kirche mit Rom, welche Bonifatius angebahnt hatte und welche die Söhne Karl Martells herstellten. In den Augen der Zeitgenossen erschien sie unwichtig im Vergleich mit den Erfolgen des Papstes gegen die Langobarden; der Biograph des Zacharias hat weder für Bonifatius noch für Pippin ein Wort, um so ausführlicher ist er über das Verhältnis Roms zu seinen unmittelbaren Nachbarn. Für die fränkischen Verhältnisse sind deshalb die Briefe des Papstes die einzige Quelle. Es ist nicht nötig, hier auf das Einzelne einzugehen, da die Thätigkeit des Bonifatius bereits geschildert ist, vgl. d. A. Bonifatius Bd III S. 304 f. Es genügt zu erinnern, daß Bonifatius sich bei allen seinen Maßregeln der Zustimmung des Papstes versicherte; das geschah beim Beginn der Reform der fränkischen Kirche 742 (vgl. Bonif. ep. 50 S. 299) und bei der Errichtung der Bistümer Würzburg, Buraburg und Erfurt (ep. 51, S. 302); auch den Auftrag zur Arbeit in Baiern ließ sich Bonifatius 743 von Zacharias erneuern (ep. 58, S. 316). Ebenso wurde die Mitwirkung des Papstes bei der Wiederherstellung der Metropolitanrechte in Neuster (ib. S. 315) und der geplanten Erhebung Kölns zur deutschen Metropole in Anspruch genommen (ep. 60, S. 325). Den größten Erfolg seines Lebens mochte Bonifatius glauben erreicht zu haben, als er die fränkischen Bischöfe bestimmte, ein Bekenntnis zu unterschreiben und nach Rom zu senden, in welchem sie erklärten: fidem catholicam et unitatem et subiectionem Romanae ecclesiae fine tenus vitae nostrae velle servare, sancto Petro et vicario eius velle subici (Syn. v. 742, ep. 78, S. 351). Auch Pippin knüpfte einige Jahre nach Übernahme der Regierung Beziehungen zu Rom an (Cod. Car. 3, S. 479); wie wertvoll sie dem Papste erschienen, ergiebt sich daraus, daß er die Entthronung des letzten Merovingers durch seine moralische Autorität zu decken kein Bedenken trug (Annal. Lauriss. mai. z. 749).

Was das Verhältnis zu den Langobarden anlangt, so opferte Z. dem König Liutprand den Herzog Trasimund von Spoleto, den Bundesgenossen Gregors III. Durch diesen Verrat erkaufte er die Rückgabe der vier Städte Ameria, Horta, Polimartium und Bleda. Bei einer persönlichen Zusammenkunft zu Terni gelang es dem Papst, den König zum Zugeständnis eines zwanzigjährigen Friedens mit dem römischen Dukate zu bewegen. Die gleiche Nachgiebigkeit bewies Liutprand im Jahre 743, indem er den Mahnungen des Papstes folgend von dem Angriff gegen den Exarchat abstand. Noch größer war des Papstes Einfluß auf König Ratchis, welcher nach dem Sturze Hildeprants Liutprand nachfolgte; er bestätigte sofort (744) den Frieden mit Rom; aber er trug die Krone nur einige Jahre; im Jahre 749 verzichtete er auf das Reich, er, seine Frau und seine Tochter gingen ins Kloster; es war zwei Jahre her, seitdem Karlmann, Karl Martells Sohn, ebenfalls in die Hände des Zacharias die Mönchsgelübde abgelegt hatte.

Endlich der griechischen Kirche gegenüber vertrat Zacharias das Recht der Bilderverehrung; er richtete an Konstantin Kopronymus ein Schreiben dieses Inhaltes (Jaffé 2259).

Zacharias hat zwei Synoden gehalten, die eine im Jahre 743 (vgl. über die Zeit KG. D.s I, S. 552 Anm. 1), ihre Beschlüsse bezogen sich auf die Disziplin unter Klerikern und Mönchen, auf das Kirchengut, die unerlaubten Ehen und dgl. (Mans. XII, S. 381); die zweite am 25. Oktober 745, hier wurden die von Bonifatius bereits verurteilten Häretiker Aldebert und Clemens, ohne gehört zu werden, noch einmal verdammt (Bonif. ep. 59, S. 316).

Zacharias starb im März 752. **Hauck.**

Zacharias Gerganos, Metropolit v. Arta (17. Jahrhundert). — Litteratur: Matthäus Karyophilos, *Ἔλεγχος τῆς ψευδοχριστιανικῆς κατηχήσεως Ζαχαρίου τοῦ Γεργάνου* etc., Rom 1631; Leo Allatius, De eccles. occident. atque orient. perp. consens., Cöln 1648, Col. 1021; (Jean Claude), Réponse au livre de Mr. Arnaud intitulé La perpetuité de la foy de l'église catholique touchant l'Eucharistie défendue, Rouen 1670, S. 283; De Moni (Renaudot), Histoire critique de la créance et des Coutûmes des nations du Levant, Frankfurt 1684, S. 57; J. M. Heineccius, Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche, Leipzig 1711, Anhang S. 69; Le Quien, Oriens Christianus, B. II, 1740, S. 202; Fabricius-Harles, Bibliotheca graeca X, 637; XI, 722; K. N. Sathas, *Νεοελληνικὴ Φιλολογία*, Athen 1868, S. 308; A. K. Demetracopulos, *Προσθῆκαι καὶ Διορθώσεις*, Leipzig 1871, S. 47; ders., Graecia orthodoxa, Leipzig 1872, S. 149; Reuß, Bibliotheca Novi Testamenti Graeci, Braunschweig 1872, S. 100; E. Legrand, Bibliographie Hellénique ed. Paris, B. I 1894 passim, B. IV, 1895, S. 392.

Über das Leben des Zacharias Gerganos (*Γέργανος*, *Γεργάνος* und *Γεργανός*) ist nicht viel festzustellen. Als Quellen sind fast nur der Titel und die Vorreden seiner beiden unten zu nennenden Werke zu benutzen. Sie sind bei Legrand abgedruckt. Danach stammte er aus vornehmen Geschlecht von Ithaca und hat vielleicht auf dem Athos als Mönch gelernt. Darauf könnte führen, daß der Bischof vom Athos und Hierissos Nikephoros ihn protegiert und die Herausgabe eines seiner Bücher bezahlt hat. Im Jahre 1616 wollte er studiorum uberiorum gratia nach Rom ziehen, doch hat ihn die SS. Trias, cujus est velle et perficere, relicto Romam versus itinere nach Wittenberg geführt. Dort gewährte ihm der Kurfürst Johann Georg I. von Sachsen für 2 Jahre, bis 1622, freies Studium. Dabei hatte er ihn den dortigen Professoren empfohlen, „ut me in disciplina theologica et humana informarent", wie er erzählt (Legrand I, 160). Bei seinem Abschiede aus Deutschland weiht er dem Kurfürsten die bedeutendste seiner Schriften, die Katechesis. Er ist nach allgemeiner Annahme später Metropolit von Arta gewesen, vielleicht war er schon 1622 dazu ernannt, denn auf dem Titel des Neuen Testaments nennt er sich einen *Εὐγενὴς ἐκ πόλεως Ἄρτης*. Daß er jenen Bischofssitz innegehabt, bestätigt auch seine Bezeichnung als episcopo d'Etholia in einem Bericht des Cornelius Haga an Anton Leger in Konstantinopel aus dem Jahre 1630 (Legrand IV, 392).

Im 17. Jahrhundert gab es drei ausgeprägte Richtungen in der Theologie der orthodoxen anatolischen Kirche. Die eine hielt die Fahne der Orthodoxie hoch. An ihrer Spitze standen Männer wie der Patriarch Dositheos von Jerusalem. Die andere erstrebte die Union mit der römischen Kirche. Bekannt sind ihre Vertreter, wie Leo Allatius, J. M. Karyophilos u. a. Die dritte ist die protestantisierende. Aus ihr ragt der Patriarch Kyrillos Lukaris besonders hervor. Somit hat protestantischerseits die reformierte Kirche die meiste Beziehung zur Orthodoxie der Zeit. Aber es ist irrig, anzunehmen, daß die Fäden, die der denkwürdige Briefwechsel der Tübinger lutherischen Theologen mit dem Patriarchen Jeremias II. geknüpft, im 17. Jahrhundert gänzlich gerissen wären. Es ist gerade die Bedeutung des Zacharias Gerganos, daß er auch in diesem Jahrhundert noch einmal eine Verbindung mit der lutherischen Kirche herstellte. Ja vielleicht hat der Metropolit von Arta dem Patriarchen zum Vorbilde gedient. Schon Le Quien scheint darauf hinzudeuten, wenn er sagt: „Apparet, Gerganum Cyrillo Lucari Patriarchae in Lutheri et Calvini dogmatibus apud suos infundendis praelusisse". Die Absicht Kyrills war es in der That, durch Herausgabe eines NTs und einen Katechismus für den Protestantismus Propaganda zu machen (Legrand IV, 314, 383). Vielleicht ist er erst durch den Einfluß Anton Legers zur Herausgabe seiner Confessio bestimmt worden. In der ursprünglichen Absicht ist nach beiden Richtungen Gerganus jedenfalls sein Vorgänger gewesen.

Bei dieser Sachlage verdient das Lebenswerk des Mannes mehr Beachtung als ihm bisher zu teil geworden ist.

Das Hauptwerk des G. führt den Titel: *Χριστιανικὴ κατήχησις εἰς δόξαν τοῦ φιλανθρώπου θεοῦ πατρὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος, καὶ τιμὴν βοήθειαντε τῶν φιλοθέων Ῥωμαίων ἐγράφθη ὑπὸ Ζαχαρίου Γεργανοῦ εὐγενοῦς ἐκ τῆς ὑπερφήμου Ἄρτης. Ἐν τῇ Οὐιτεμβέργῃ ἐν τῇ τοῦ Αὐγούστου Βόρεκ χαλκογραφίᾳ ἐτυπώθη τῷ τῆς θεανθρωπογονίας* 1622 *ἔτει*. Außer den Einleitungen auf 17 Blättern, 272 Seiten, klein 8°. Legrand, dem ich den Titel, doch unter Korrektur einiger sinnloser Fehler, entnehme, kennt nur das Exemplar aus der Barberinischen Bibliothek. Für diesen Artikel ist das Exemplar der Hamburger Stadtbibliothek benutzt (Hamb. Stadtbibl. Realkat. P. N. Vol. I, p. 51). Weiter scheint keines bekannt zu sein. Legrand

sagt darum mit Recht: Livre de la plus grande rareté. Nachdem auf Blatt 18 und 19 das Athanasianum, doch mit Auslassung dessen, was allein auf den Ausgang des Geistes vom Sohne Bezug hat, Platz gefunden, beginnt die Katechese mit dem besonderen Titel: *Κατήχησις συντομὴ ἣ περιέχει τινῶν κεφαλαίων τῆς ἡμετέρας πίστεως εἰς τὴν ὁποῖαν κατήχησιν ὁ υἱὸς πρῶτα ἐρωτᾶ, ὁ δὲ πατὴρ ἀποκρίνεται.* Die Auseinandersetzung bewegt sich demnach berühmten Mustern, z. B. Symeon v. Thessalonich entsprechend, in der Form des Dialogs. Die Citate lassen schon erkennen, daß das Buch im Volksgriechisch geschrieben ist. „Non enim sine causa et ratione id feci; et praecipue quidem propter sympatriotas meos charissimos, quo facilius et felicius nostrae verae religionis nonnullorum dogmatum fructum demeterent“ sagt G. zur Begründung (Legrand I, A. 161). Es war damals Brauch für das Volk vulgärgriechisch zu schreiben. Auch die Katholiken thaten es. So hat Philaras im Auftrage der Congreg. de prop. fide die dottrina christiana Bellarmins 1616 ins Vulgäre übertragen (Legrand I, 104). Es war kaum begründet, wenn Renaudot unserem G. ein „très-mechant Grec vulgaire“ (De Moni S. 58) vorwirft. Gewiß ist der Druck sehr inkorrekt, aber ist es besser, wenn auf dem Titel der doctrina Bellarmins der Titel lautet: *Διδασκαλία χριστιανικὴ τῆς α γιας τοῦ θεοῦ — ἐκκλησίας. ξεδιαλισμένι από τὸν Καρδινάλι Βελαρμίνο — καὶ εἰς μαιρικοὺς τόπους ἐξηγημένη* etc. (Ausgabe von 1715)? Es ist auch sehr bedauerlich, wenn die Katechese des G., die 11 Bücher enthalten soll, dem Druck nach nur auf 10 herauskommt, weil das sechste einfach doppelt gezählt wird. Aber solche Dinge darf man in der Zeit nicht zu hoch anschlagen.

Das erste Buch, das in 15 *ζητημάτια* zerfällt, enthält so ziemlich alles, was die lutherische Dogmatik der Zeit in den Prolegomenis, der Theologie und Anthropologie zusammenfaßt. Buch 2—6 (das letztere doppelt gezählt) beschäftigt sich mit der Person und dem Werke Christi. In den beiden folgenden kommt die Lehre von der Kirche zur Behandlung. Das neunte ist den Sakramenten gewidmet. Buch 10 enthält eine ausführliche Eschatologie. Eine übersichtliche Inhaltsangabe möge folgen. Die heilige Schrift ist durch den heiligen Geist gegeben. Wir lernen aus ihr das Mysterium der Trinität, die übrigen Mysterien und den Willen Gottes kennen. Sie genügt um den Glauben zu begründen, ist verständlich, namentlich in den Stellen, die den Glauben begründen und das ewige Leben berühren. Sie ist ihr eigener Ausleger (*ἐξηγητής*), der Papst ists nicht. Die apokryphen Bücher mag man lesen, aber nicht auf sie den Glauben gründen. Die *παραδόσεις Παπιστῶν* werden nicht angenommen, denn sie sind voller Mythen. Die Laien sollen die Schrift lesen, denn sie haben in ihr das ewige Leben. Gott ist die *πρώτη αἰτία τῶν πάντων πραγμάτων.* Über den Ausgang des Geistes verlautet hier nichts weiter, doch weist die Berufung auf Jo 15, 26 darauf hin, daß G. hier die orthodoxe Linie nicht verläßt. Die Existenz der Engel wird damit begründet, daß Gott nicht *ἀμέσως* handelt. An den Engelklassen wird festgehalten. Ihr *ὀφφίκιον* ist Gott zu loben und den Willen Gottes zu thun, nämlich den Heiligen Heil zu wirken (*ἐργάζεσθαι*). Der Leib des Menschen ist von den 4 Elementen. Die Seele ist Gottes *ἐξώθινον ἔργον, κτίσμα, ὁμοίως καὶ τρεπτή, ὅταν εἶναι εἰς τὸ σῶμα.* Der Mensch ist *ἀθάνατος* geschaffen, *χωρὶς ἁμαρτίας.* Er konnte sündigen, weil er das *αὐτεξούσιον* besaß. Die Sünde ist aber *διὰ συμβεβηκοῦ* gekommen. Ihre Folge ist der Tod. Mit der Sünde tritt auch der Erlösungsratschluß ein. Hätte der Mensch nicht gesündigt, wäre Christus nicht Mensch geworden. Die Vorsehung Gottes ist für alle eine *προμήθεια,* denn Gott ist die erste Ursache, nach Vernunft und Schrift. Er ist aber nicht Ursache der Sünde. *Ὅταν ὁ ἄνθρωπος ἁπλόνει τὴν χεῖρα του, τότες ὁ θεὸς ἐργάζεται, ὅταν δὲ ἁπλόνει τὴν χεῖρα του καὶ φονεύει, τότες ὁ θεὸς δὲν ἐργάζεται, ἀλλὰ ἡ κακὴ γνώμη τοῦ ἀνθρώπου, ὅπου ἐποίησεν τὴν ἀταξίαν.* Die *προώρισις* vollzieht sich nach der Formel, daß Gott *ἐκ τοῦ αἰῶνος ὥρισεν, οἱ δίκαιοι νὰ σωθῶσιν-ὅσοι εἰς τὸν Χριστὸν πιστεύουν.* Der Grund, daß Menschen verloren gehen, ist die *κακή γνώμη τοῦ ἀνθρώπου.* Glauben kann der Mensch nicht von sich selbst. Das muß der Geist Gottes bewirken. Aber die Thätigkeit der Menschen muß dabei bestehen, *νὰ εὐτρεπίζῃ, δία νὰ ἔλθῃ, νὰ κατοικίζῃ εἰς αὐτόν, ὥσπερ εὐτρεπίζει τινας, ἕνα παλάτιον διὰ νὰ δεχθῇ τὸν βασιλέα.* Der Glauben findet seine Definition in Hbr 11, 1. Er kommt aus dem Horen des Evangeliums und der Erleuchtung des heiligen Geistes, die erfolgt, wenn der Mensch mit Freuden das Wort Gottes hört. Doch ist der Glaube ohne Werke tot. Darum muß der Mensch gute Werke thun. Der Glaube kann auch verloren werden. Er wird wiedergewonnen durch *μετάνοια* und die Sakramente. In der

Lehre von der Person und dem Werke des Herrn findet sich wenig Bemerkenswertes. Die communicatio idiomatum ist nicht angenommen. Doch wird das Schema der altkirchlichen Theologie natürlich wiederholt. Besonderer Nachdruck fällt auf den Nachweis, daß Jesus der Messias ist. Der Beweis wird aus den messianischen Weissagungen, den Wundern Jesu und seinem Leiden geführt. Dabei kommt es zu starker Polemik gegen die Juden, wie sie zu der Zeit häufig bei den Griechen sich findet. Die Erlösungslehre tritt zurück, wie auch bei der älteren lutherischen Dogmatik der Zeit. Christus starb um uns von der *προπατορικὴ ἁμαρτία* zu befreien. Gott hätte die Welt auch auf andere Weise erlösen können. Die Kreuzigung geschah, damit die Weissagungen der Propheten erfüllt würden. Christus litt größere Schmerzen als alle Menschen, aber nur nach der menschlichen Natur. Sein Tod war wahrhaft und freiwillig. Der Logos blieb auch im Tode mit ihm vereint. Die Hadesfahrt geschah in Wirklichkeit. In der Himmelfahrt ist Christus über alle Schöpfung hinausgegangen. Die Kirche wird definiert als die *σύναξις τῶν χριστιανῶν ἁγίων, οἱ ὁποῖοι ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ τὰ μάλιστα παιδεύονται.* Sie ist Eine, weil ihr Bräutigam Einer ist. Niemand kann in der Kirche sein, der nicht im Genusse der Sakramente steht. Der Papst wird als Oberhaupt der Kirche entschieden abgelehnt. Christus ist das Haupt der Kirche. Die Sakramente sind nicht bloße Zeichen, wie gegen die *μυστηριομάχοι* gesagt wird, sondern sie sind wirksam und notwendig. Die Taufe ist nicht Wasser allein, *διατὶ τὸ ὕδωρ χωρὶς τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ ἁπλοῦν ὕδωρ καὶ οὐ μὴ βάπτισμα, ἀλλὰ, μετὰ τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ βάπτισμα τυγχάνει.* Sie wird vollzogen durch Eintauchen (*ὁ ἱερεὺς βουτᾶ*). Die Wiedertaufe wird verworfen, Kindertaufe gehalten. Der Glaube der Kinder entsteht durch den Geist bei der Taufe. Ketzertaufe ist anzuerkennen. Beim hl. Abendmahl sind sichtbare und unsichtbare *οὐσίαι* zu unterscheiden. *Εἰς τὴν ἁγίαν κοινωνίαν εἶναι τέλειον σῶμα καὶ τέλειον αἷμα τοῦ χριστοῦ — Καὶ καλὰ καὶ βλέπομεν ψωμὶ καὶ κρασί, ἀλλὰ πίστει λέμαι (= βλέπομεν), πῶς εἰς τὴν ἁγίαν κοινωνίαν εἶναι σῶμα τέλειον τοῦ χριστοῦ καὶ αἷμα τέλειον.* Der Unwürdige hat das Gericht im Abendmahl. Der Priester soll das Mahl den Christen mit dem Löffel geben. Dreimalige Kommunion wird von jedem jährlich verlangt. Gegen die Katholiken viel Polemik, namentlich gegen die Entziehung des Kelchs. Obwohl nur 2 Sakramente anerkannt werden, kommt G. in diesem Zusammenhange doch auf die *ἱερωσύνη* zu sprechen und auf die Ehe. Bei der letzteren bewegt er sich in ethischen Ausführungen, bei der ersteren hält er an den Stufen des geistlichen Amts insofern fest, als er zwischen *ἱερεύς* und *ἀρχιερεύς* unterscheidet. Die Auseinandersetzungen finden ihren Abschluß in einer ausführlichen Eschatologie. Auch hier lag dem Verfasser nicht daran, eine abstrakte Dogmatik zu geben. Er ergeht sich in manchen Ausführungen, die man nicht in einer Dogmatik sucht. Er handelt von der Art und Weise, die Toten zu bestatten und verbietet zu lange Totenklagen. Er lehrt den Untergang der Welt durch Feuer und hält dies zur Reinigung von der Sünde für notwendig. Die Auferstehung beweist sich nicht allein aus der Schrift, sondern auch aus Sinnbildern, dem Phönix, dem Treiben der Bäume im Frühling u. s. w. Der Auferstehungsleib giebt auch Anlaß zu mancherlei Reden. Das Ganze schließt mit der Aufstellung einer ewigen Verdammnis und eines ewigen Lebens.

Die Ausführungen des G. geben sich als eine eigentümliche Mischung orthodoxer und protestantischer, näher lutherischer Gedanken zu erkennen. Protestantisch und zwar lutherisch ist seine Lehre von der Schrift. Gerade die Schriftlehre „que l'Escriture seule suffit sans le secours de la Tradition, pour preuver les Articles de nostre creance, que cette mesme Escriture est claire dans ce qui regarde la foi, et que l'Escriture se doit interpreter par elle mesme“ rechnet ihm auch Renaudot als charakteristische Lehre des Protestantismus an (De Moni S. 57—58). Die Stellung Christi in seinem System ist protestantisch, von Heiligen und andern Mittlern keine Spur. In der Sakramentlehre ist er Lutheraner. Hier lehnt er auch die reformierte Lehre ab. Näher zugesehen, ist er im allgemeinen namentlich von Leonhard Hutter abhängig, von dessen Loci communes, die gerade während Gs'. Aufenthalt (1619) in Wittenberg erschienen, und von dem berühmten Compendium locorum theologicorum. Ohne Zweifel citiert er bei der Taufe auch direkt die Worte des kleinen Katechismus Luthers. Trotzdem ist es nicht so, wie Renaudot gern glauben machen möchte „En un mot, Gergan est un Protestant, qui n'a de Grec que les paroles“ (De Moni S. 58). Man denke an die Beibehaltung des Standes des *ἱερεύς* und *ἀρχιερεύς*, das Eintauchen bei der Taufe, die Austeilung des Abendmahls mit dem Löffel, daneben auch an echt griechischen Gedanken, das Beibehalten der *αὐτεξούσιον* in griechischer Fassung und die damit verbun-

dene Abstumpfung der lutherischen Heilslehre, die Verwerfung des filioque, das Halten an den Engelklassen. Nun kommt das Eigenartige hinzu, daß G. in der Einleitung zur Katechese an den Kurfürst schreibt: „Salva et incontaminata fide in Graetiam rediturus“ (Legrand S. 160). Auch in der späteren Anrede an seine Landsleute stellt er sich als rechtgläubig hin und warnt davor, den Feinden zu glauben, die sein Buch als ungläubig darstellen werden. Wie ist dies Problem zu lösen, das sich nicht allein bei G. findet, sondern später auch bei Kyrillos Lukaris wiederkehrt? Soll man beide für Betrüger halten, oder für ungebildete Barbaren, die selbst nicht wußten, was sie schrieben? Vielleicht läßt sich aus den Zeitverhältnissen heraus noch eine andere Erklärung finden. Beachtet man, was G. von der Orthodoxie festhält, so sind es einige feste Punkte aus dem Kultus, wie das Untertauchen bei der Taufe, das Reichen des Herrenmahls mit dem Löffel, desgleichen die Grundlage der orthodoxen Kirchenverfassung, die Abstufung des Amts, aus der Dogmatik einige berühmte Sätze, wie das Leugnen des filioque, das *αὐτεξούσιον* u. a., die G. hält und die gerade im orthodoxen System neben dem, was dieses ohnehin mit allen Bekenntnissen gemeinsam hat, sozusagen den Grundbestand ausmachen, der für die Orthodoxie des Volks wenigstens maßgebend und kennzeichnend war. Er mochte ja auch neben dem in der Katechesis Gelehrten manches Orthodoxe festhalten. Nicht ist zu allen Zeiten der Kirche oder wenigstens dem Volksbewußtsein jedes Dogma lebendig. So kann man sich denken, daß G. in dem, was damals zur Orthodoxie notwendig gehörte, beim Alten blieb, was ihm aber nicht fundamental erschien, das ließ er auch in lutherischer Gestalt gelten. Darum war seine fides salva und incontaminata. Leider sind wir nicht darüber berichtet, welche Aufnahme die Katechesis bei den Orthodoxen fand, namentlich auch bei den Mitgliedern der protestantisierenden Richtung. Es steht indessen fest, daß die Katholiken in ihm einen sehr gefährlichen Gegner gesehen haben. Ihre besten Fachleute haben gegen ihn polemisiert, namentlich aber J. M. Karyophilus in dem oben genannten Werke (Legrand I, 285. Ein Exemplar auch in der Kgl. Bibliothek zu Hannover). Er weist ihm in einem dem Werk vorausgeschickten Verzeichnis 70 Blasphemien nach, nämlich alle die Sätze, in denen er gegen die römische Kirche polemisiert oder ausgesprochen protestantisch denkt. Auch einem Zeitgenossen, wie Jean Claude erschien es doch, daß „Caryophile le traite avec un emportement effrayable, il appelle ses propositions autant de blasphémes, il dit que c'est un Serpent, un Basilic, un Loup, un organe du Diable, pire que le Diable mesme, un Lutherien“ (S. 283). Nichts beweist besser, welche Bedeutung dem G. seine Zeitgenossen beilegten.

Wie schon oben bemerkt, trägt auch eine Ausgabe des NTs den Namen des G. Der Titel lautet: *Ἡ καινὴ διαθήκη Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς δόξαν τοῦ — θεοῦ — οἰκοδομήν τε τῶν φιλοθέων καὶ εὐλαβῶν Ῥωμαίων, προμηθείᾳ καὶ ἀναλώμασι τοῦ Θεοφιλεστάτου κυρ. Νικηφόρου Θεσσαλονικέως, τοῦ τῆς Ἱερισσοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου-ὄρους ἐπισκόπου: καὶ τοῦ εὐλαβ. Κυρ. Δημητρίου, ἱερέως τῆς Πόλεως-ἁγίας, ἐργοδιώκτου τοῦ λογ. Κυρ. Ἐρασμοῦ Σχμιδίου — τῶν ἑλληνικῶν καὶ μαθημάτων ἐν τῇ — Οὐιττεμβεργικῇ Ἀκαδημίᾳ — διδασκάλου — ἐπιμελείᾳ δέ τοῦ Ζαχαρίου Γεργανοῦ* —. Wittenberg 1622 bei A. Borek (Legrand I, 155). Man sieht, die Landsleute des G. haben die Kosten getragen, *ἐργοδιώκτης* ist der berühmte Gräzist Erasmus Schmidt in Wittenberg gewesen, die *ἐπιμέλεια* hat G. gehabt. Da, wie Reuß (a. a. O. S. 44) ausführt, Schmidt mehrere Ausgaben des griechischen NT veranstaltet hat, geht man wohl nicht fehl, wenn man mit Reuß ihm auch die Hauptarbeit an der Herausgabe der vorliegenden zuteilt. Dem Texte nach gehört sie übrigens zu den Stephano-Bezanae. Im Orient ist mir nie eine zu Gesicht gekommen. Wer weiß, ob eine Versendung im größeren Umfange nach dem Oriente stattgefunden hat.

Ph. Meyer.

Zacharias Rhetor s. den folgenden A.

Zacharias Scholastikos, gest. vor 553. — Der nachstehende Artikel ist von der Voraussetzung aus geschrieben, daß Z. Scholastikos, Z. Rhetor und Z., der Bruder Prokops von Gaza (s. d. A. Bd XVI, 73 f.) ein und dieselbe Persönlichkeit sind. W. Cave zweifelte in seiner Historia litteraria I, Basil. 1741, 462 und 519 zwar nicht an der Identität des Scholastikus mit dem Bischof, unterschied aber von diesem den Rhetor, in dem er den Verfasser der Kirchengeschichte sah. In neuerer Zeit hat M.-A. Kugener in seinen Aufsätzen La compilation historique de Pseudo-Zacharie le Rhéteur, Rev. de l'Orient Chrét. 5, 1900, 201—214 und 461—480, und Observations sur la vie de l'ascète Isaïe et sur les vies de Pierre l'Ibérien et de Théodore d'Antinoë par Zacharie le Scholastique, Byz. Zeitschr. 9, 1900, 464—470

Caves These, die ich in der Einleitung zur Ausgabe der Kirchengeschichte (s. u. S. 596, 32) S. XXII ablehnen zu müssen glaubte, wieder aufgenommen. Ein für die Rev. de l'Or. Chrét. angekündigter Aufsatz, der die nähere Begründung bringen sollte, ist nicht erschienen. Herr Prof. Kugener hat mir dagegen unter dem 2. und 6. Juli mitgeteilt, daß auch er jetzt dazu neige, in Z. Scholastikos, Z. Rhetor und dem Bruder Prokops dieselbe Person zu erblicken, obwohl er bei der Häufigkeit des Namens gerade in Palästina bezüglich des Bruders Prokops nach wie vor zur Vorsicht raten möchte. Auch mir hat sich diese Annahme, die ich schon a. a. O. (S. XXIII, A. 2) als sehr verführerisch bezeichnete, bei erneuter Durcharbeitung der Briefe Prokops (hrsg. von R. Hercher, Epistolographi Graeci, Par. 1873, 533—598) wieder bestätigt. Für eine Darlegung des Für und Wider fehlt hier der Raum. Selbstverständlich braucht ἀδελφός nicht der leibliche Bruder zu sein. Eine genaue Untersuchung der ganzen Frage wäre aber erwünscht und sicher nicht nur von antiquarischem Interesse. Vermutlich würden dabei die gewöhnlich für Prokop angenommenen Daten (ca. 465 bis 528) eine Verschiebung erfahren: denn Prokop verlor seinen Vater in ganz jungen Jahren (Choricius, Oratt. 3, 3), während nach Z. (s. unten S. 594, 31) der Vater noch 491 am Leben war. Es steht aber auch gar nichts im Wege, für Prokops Leben die Jahre ca 475—538 anzusetzen. Kilian Seitz, Die Schule von Gaza, Heidelberg 1892, S. 10, ist auf die Sache nicht eingegangen. Dem. Russos, Τρεῖς Γαζαῖοι, Diss. Leipzig, Konstantinopel 1893, S. 50 und 25 ff. tritt für die Identität ein.

Unsere Hauptquelle für das Leben des Z. bis zum Mannesalter ist die von ihm verfaßte Biographie seines Freundes Severus von Antiochien (s. d. A. Bd XVIII, 250, 32 ff., und unten S. 597, 1). Danach wurde Z. in Majuma, dem Hafen von Gaza, geboren (p. 56, 5 Kug.). Das Haus des Vaters stand in der Nähe des Klosters Petrus des Iberers (über ihn s. Bd XIII, 376, 20 ff.). Die Familie war zahlreich: einen Bruder Stephanus, der in Alexandrien Medizin studierte und Mönch wurde, erwähnt Z. selbst (39, 6. 7; vgl. u. Zeile 54). Prokop gedenkt einmal (Brief 65, p. 555) einer Schwester, einer seiner Briefe (74, p. 560) ist an seinen Bruder Viktor, eine größere Anzahl an Philippus gerichtet, der zusammen mit Z. die Rechtsanwaltschaft in Konstantinopel betrieben zu haben scheint. Prokop nennt sich gelegentlich (Brief 139, p. 588) arm. Immerhin hat der Vater die Söhne studieren lassen können; Z. war auf der Universität im Besitz einer guten Bibliothek (48, 16. 17; 53, 8) und scheint sich nichts abgehen zu lassen; vielleicht ist die „Prüfung", die den Vater befiel und Z. zwang, nach Konstantinopel ins Berufsleben zu gehen (95, 11), von einer Verschlechterung der Vermögensverhältnisse zu verstehen. Z. absolvierte in Alexandrien die üblichen Kurse in den Humaniora (11, 15; 12, 4) zur Zeit als Petrus Mongus dort Erzbischof war (25, 1), d. h. zwischen 482 und 489, wahrscheinlich von 485 bis Herbst 487 (vgl. Kugener, ROChr. 205 f.). Er muß etwas älter gewesen sein als Severus, denn er hörte schon bei Sopater, als jener nach Alexandrien kam (12, 4). Z. trat zu ihm in Beziehungen, aus denen freilich erst später eine wirkliche Freundschaft erwuchs. Anders als Severus (s. Bd XVIII, 252, 58 ff.) war Z. früh getauft, und mehr als Severus — trotz allem, was er selbst in apologetischer Absicht für den Freund vorbringt — schon in Alexandrien von der religiösen Frage ergriffen worden. Er war ein ständiger Besucher des Gottesdienstes (24, 2; auch nach der Uebersiedelung nach Berytus geht er sofort in die Kirche 48, 3 f.). Intime Beziehungen verbanden ihn mit den *Φιλόπονοι* (12, 9. 24, 3), einem Kreise eifrig frommer Laien, der anscheinend überwiegend aus Studierenden bestand. Sein sehr anschaulicher Bericht über die alexandrinische Zeit zeigt, daß er an den propagandistischen Bestrebungen der christlichen Studierenden lebhaften Anteil nahm. Man muß es in der Vita nachlesen, wie diese jungen Leute Andersgläubigen nachspürten, sie beim Bischof und durch ihn bei der Behörde denunzierten (25, 6; vgl. 33, 15), den Pöbel aufhetzten, in die Häuser drangen, die Symbole (Idole) des Götterdienstes entfernten, verbrannten oder auslieferten und selbst, übrigens auf Befehl des Erzbischofs, die Demolierung nicht scheuten (32, 11). Zwanzig Kamele voll Idole, sagt Z. mit Stolz (33, 11), schleppten sie vor den Richter, nachdem sie in der kleinen Vorstadt Menuthis ihre Heldenthaten verübt hatten. Mit den Mönchen unterhielt Z. respektvollen Verkehr, aber er sah es ungern, daß sein Bruder Stephanus Mönch wurde, weil er ihn dafür zu zart hielt (39, 11). Gelegentlich übte er seine Rhetorenkunst: einem Freunde, dem vor der Zeit verstorbenen Menas (12, 5), hielt er die Grabrede (45, 6 ff.) vor einer größeren Versammlung, zu der auch die „Heiden" eingeladen waren. Es war vielleicht nicht sehr taktvoll, daß er durch seine Worte einen der Geladenen zu dem Ausruf veranlaßte: „Wenn du hier gegen die Götter sprechen wolltest, warum hast du uns an das Grab deines Freundes gebeten?" (46, 1). Severus aber applaudierte lebhaft. Als Severus, vermutlich Herbst 486, nach Berytus übersiedelte, suchte er Z. zu überreden mitzugehen (46, 10). Dieser konnte sich dazu nicht entschließen,

vornehmlich weil er vom Studium in Alexandrien noch eine weitere Festigung seiner religiösen Anschauungen und reicheres Rüstzeug zu ihrer Verteidigung erhoffte (46, 13 ff.).

Erst nach einem Jahre verließ er Ägypten, und nach kurzem Besuch in der Heimat (89, 6) von Herbst 487 an an der berühmten Rechtsfakultät zu Berytus sein juristisches Studium zu absolvieren. Leider streift die Vita (47, 1 ff.) nur mit wenigen Worten die den mittelalterlichen Depositionen ähnlichen Gebräuche, mit denen die „Füxe" (dupondii) von den älteren Semestern (edictales) empfangen wurden. Z. kam leichter davon als er gefürchtet hatte. Als seinen Lehrer nennt er Leontius, den Sohn des Eudoxius; nach Brief 77 Prokops muß man annehmen, daß auch Diodor zu seinen Professoren gehörte. Neben dem offenbar fleißig und mit Erfolg betriebenen Fachstudium (52, 17) las er eifrig in den Kirchenvätern, von deren Schriften er viele bei sich führte (48, 17), und gab sich frommen Übungen hin. Galt doch sein Besuch sofort nach dem ersten Kolleg der Auferstehungs- und der Marienkirche (48, 3 ff.). Übrigens betont er (78, 6; vgl. 100, 13), er habe mit den Bischöfen Phöniziens nicht kommuniziert, da er sich zu den „Vätern" (Mönchen) in Ägypten und Palästina hielt, d. h., er war ein überzeugter Monophysit und strammer Antichalcedonianer. Über seine Bemühungen um die „Bekehrung" des Severus wurde schon Bd XVIII, 252, 41 ff. gehandelt. Bei all seiner Frömmigkeit ist Z. doch nicht Mönch geworden, wie so manche seiner Bekannten, über die er uns selbst berichtet (87. 88). Es scheint, daß nicht nur die Abneigung des Vaters (88, 10), der wohl an dem einen Mönch (s. oben 594, 21) in der Familie genug haben mochte, sondern auch die Empfindung, daß er nicht zum Mönch bestimmt sei, ihn zurückhielt. Ein Wort Petrus des Iberers haftete in seinem Gedächtnis, der, als ihn Z. nach der Rückkehr von Alexandrien mit einem Freunde besuchte, zu dem andern gesagt hatte: „Geh hin und laß dich scheeren", zu Z. aber, den er beim Frühstück fand: „Bleib nur, mein Sohn, und iß" (89, 10). Einmal (88, 6 ff.) ließ er sich bereden, die Freunde, die sich der Klosterzucht des Iberers unterstellen wollten, wohl ohne Wissen der Eltern nach Majuma zu begleiten. Aber dort „sanken ihm die Flügel" (89, 3), und er kehrte nach Berytus zurück. Bald darauf (wahrscheinlich 1. Dez. 488 [vgl. Kugener, Byz. Zeitschr. 466]) starb Petrus.

So ging die Studienzeit vorüber, und Z. kehrte nach Majuma zurück. Doch ist er bald, vielleicht 492 oder bald darauf, nach Konstantinopel übergesiedelt (s. o. S. 594, 31) und Rechtsanwalt geworden. Er sagt einmal (92, 1) von Severus, dieser habe sich als *ῥήτωρ* (etwa: Gerichtsredner) niederlassen und den Beruf des *σχολαστικός* (Advokat) ausüben wollen. So wird es auch bei Z. gewesen sein, und seine beiden Beinamen finden von hier aus ihre einfache Erklärung. Er hat sich in der Reichshauptstadt — ein Aufenthalt in Rhodos, den man aus Prokop, Brief 9, herauslesen kann, aber nicht muß, war wohl nur vorübergehend — eine angesehene Stellung zu erwerben verstanden. In der Vorbemerkung, die im Cod. Mosquensis, seiner Schrift gegen die Manichäer (s. u. S. 597, 49) vorangeschickt ist, wird er als *συνήγορος τῆς ἀγορᾶς τῆς μεγίστης τῶν ὑπάρχων καὶ συμπονῶν τῷ κόμητι τοῦ πατριμονίου* bezeichnet. Was für ein „höchster Gerichtshof" das sein soll, ist nicht ganz leicht zu sagen. Die Hyparchen sind die Präfekten, aber einen Gerichtshof der Präfekten gab es nicht. Vermutlich ist das Konsistorium, der kaiserliche Kronrat oder Geheimrat, gemeint. Der zweite Titel kennzeichnet Z. jedenfalls als juristischen Beirat (*πάρεδρος*, assessor) des comes sacri patrimonii (*κόμης τῆς ἰδικῆς κτήσεως*), d. h. des obersten Verwalters der kaiserlichen Güter, des Domänen- oder Hausministers (vgl. über dieses Amt, das erst unter Anastasius, wahrscheinlich 509, von der comitiva rerum privatarum abgezweigt wurde, O. Seeck in Pauly-Wissowas RE. 41, Sp. 676 f. unter Nr. 87 c). Der comes patrimonii war Mitglied des Kronrats. Dazu stimmt, daß Prokop in einem an Z. und Philippus gerichteten Brief (Nr. 84) einen der Angeredeten, also wohl Z., als *κονσιστοριανός*, d. h. „Konsistorialrat", begrüßt. In einem früheren Brief (Nr. 52) nennt er Z. *ἐπάρχων ῥήτωρ*, was keinenfalls amtliche Bezeichnung ist, aber dasselbe meinen kann, was in Cod. Mosqu. mit *συνήγορος κτλ.* wiedergegeben wird. An anderer Stelle (Nr. 152) erwähnt er von Dritten, daß sie in Z. einen *δικαστὴς ὀρθός* und *ἄρχων δίκαιος* verehren. Die „Advokatur war (vgl. M. A. von Bethmann-Hollweg, Der römische Civilprozeß 3, Bonn 1866, 166 f.) die gewöhnliche Vorschule zu höheren Staatsämtern, nach deren Verwaltung man selbst der erlangten Würde unbeschadet zu dem früheren Geschäft zurückkehrte". So mag auch Z., wie das die Regel war (Bethmann 131), sich einem und dem andern Magistrat für die Dauer seines Amts verdingt haben, ohne die Advokatur dauernd aufzugeben (zum Vorstehenden verdanke ich meinem Herrn Kollegen M. L. Strack einige wertvolle Winke).

Am Hofe behielt man ihn im Auge. Er hatte dort einflußreiche Bekannte, die Eunuchen Eupraxius (s. unten Z. 46; Kirchengeschichte Vit. Sev. 104, 13 wird E. als εὐνοῦχος κουβικουλάριος, d. h. praepositus sacri cubiculi, soviel als Oberstkämmerer bezeichnet) und Misael (s. u. S. 597, 26; zwei Briefe des Severus sind an den κουβικουλάριος Μισαήλ gerichtet; vgl. das Nähere bei Kugener, Byz. Zeitschr. 468 f.), beides fromme und kirchlich interessierte Herren. Die kirchlichen Angelegenheiten beschäftigten auch Z. neben seinen weltlichen Geschäften unausgesetzt. Als Severus in Sachen der nephalischen Wirren (Bd XVIII, 253, 50 ff.) in die Hauptstadt kam, setzte er sich mit Z. in Verbindung. Es darf daher nicht Wunder nehmen, daß man den Vielgewandten, der sich auch als Schriftsteller (s. u.) hervorgethan hatte, für eine hohe kirchliche Würde ins Auge faßte. Ein rascher Übergang aus dem weltlichen Beruf in den geistlichen zu hoher Stellung war ja nichts Seltenes (Kugener, ROChr. 209, verweist mit Recht auf Justinian, Nov. 6, 1). 527 war Z. noch Laie; denn seine Schrift gegen die Manichäer kann (s. u.) nicht früher entstanden sein. 536 hat er sich als Bischof von Mitylene an der Synode zu Konstantinopel (s. Bd XIII, 393, 59 ff.) beteiligt. Er gehörte zu den Abgesandten, die die wenig angenehme Aufgabe hatten, den Patriarchen Anthimus zu seiner Verantwortung vor die Väter zu laden (Mansi 8, 926). Er griff auch in die Debatte ein (Mansi 933) und hat, wenigstens nach einigen Handschriften (vgl. Ph. Labbé bei Mansi 585; unter den M. 970 ff. abgedruckten Unterschriften findet sich die des Z. nicht), der Verdammung des Anthimus zugestimmt. Mit seiner uns aus der „Kirchengeschichte" bekannten dogmatischen Position würde sich eine solche Haltung wohl vertragen. Dort ist Z. mit Wärme für Zenos Henotikon eingetreten und tadelt gelegentlich die fanatische Ausschließlichkeit der Alexandriner. Mag sein, daß er sich in reifen Jahren auch für das „Henotikon Justinians" (Harnack, Dogmengeschichte 2, 391), den Versuch, die theopaschitischen Heißsporne mit den gemäßigten Monophysiten zu vereinigen (s. d. A. Theopaschiten, Bd XIX, 662, 32 ff.), erwärmt hat. Den Gedanken, die ihn einst mit Severus verbunden hatten, wurde er damit nicht untreu. Übrigens wissen wir von seinen späteren Lebensschicksalen nichts. Auch die Zeit seines Todes ist unbekannt. Auf der ökumenischen Synode von 553 war Mitylene bereits durch den Metropoliten Palladius vertreten.

Z. ist der Verfasser folgender Schriften: 1. Die „Kirchengeschichte", syrisch erhalten in Cod. Mus. Brit. Add. 17202. Ausgaben: Anecdota Syriaca, herausgegeben v. J. P. N. Land, 3 Bde, Leiden 1870 (nur syrisch); K. Ahrens und G. Krüger, Die sog. Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor, Leipz. 1899 (deutsch mit ausführlicher Einleitung, textkritischen Anmerkungen und Kommentaren); F. J. Hamilton und E. W. Brooks, The Syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene, Lond. 1899 (englisch mit kurzer Einleitung und textkritischen Anmerkungen). Zu beiden Ausgaben vgl. Kugeners oben (S. 593, 56) genannte Abhandlung. Die „Kirchengeschichte" des Z. ist nur syrisch als Teil eines aus 12 Büchern bestehenden Sammelwerkes (Historia miscellanea) erhalten, das eine Art „Weltgeschichte" darstellt, mit der Erschaffung der Welt beginnt und bis in die Gegenwart des Verfassers — vermutlich eines Mönches aus dem Johanneskloster in Amida — reicht, d. h. bis zum Jahre 880 Graec., d. i. 568/69 n. Chr. Buch 3 bis 6 dieser Kompilation enthalten die „Kirchengeschichte". Diese, die Zeit von 450—491 behandelnde Schrift erhebt nun nicht den Anspruch, die Darstellungen eines Sokrates, Sozomenus oder Theodoret fortzusetzen, sondern sie ist eine Gelegenheitsschrift (σύγγραμμα nennt es der Autor des Sammelwerkes S. *42, 13 u. ö.; näherer Titel ist unbekannt). Z. war von einem Bekannten, dem kaiserlichen Kammerherrn Eupraxius (s. o. Z. 2), demselben, an den Severus seine ἀποκρίσεις richtete (s. Bd XVIII, 254, 21), aufgefordert worden, ihn über die Schicksale der Kirche seit Chalcedon zu unterrichten. Er teilt nun in breiter Darstellung mit, was er selbst erlebt hat und was ihm persönlich mitgeteilt oder aus Urkunden und Briefen leicht zugänglich war. Sein Horizont ist darum auf Alexandrien und Palästina beschränkt; was er hier bringt, ist als Quelle von großem Wert. Die Notizen über sonstige Vorgänge sind oberflächlich und unvollständig. Evagrius (s. d. A. Bd V, 650, 19 ff.) hat das Werk benutzt, sonst u. W. niemand. Die Abfassungszeit muß vor die Vita Severi (s. u. 2 a), also vor ca. 515, fallen, da in dieser (104, 13) des Euprax als eines nicht mehr Lebenden gedacht wird. Vielleicht hat Z. das Werk nicht lange nach seiner Ankunft in Konstantinopel verfaßt, woraus sich erklären würde, daß er die Darstellung mit dem Tode Zenos abgeschlossen hat (Ahrens-Krüger 99, 5). Die Historia miscellanea ist von Michael dem Syrer (gest. 1199) und Bar Hebräus (gest. 1286) benutzt worden, welche beide das Ganze als Werk des Z., den sie als Bischof von Melitene (in Syrien) bezeichnen, ansehen.

2. Biographien: a) Die Erzählung vom Leben des Severus, Patriarchen von Antiochien (Vita Severi), erhalten in Cod. Berol. Sachau 321. Ausgaben: syrisch von Joh. Spanuth, Das Leben des Severus von Antiochien, in syr. Übersetzung, Göttingen 1893; syrisch und französisch von M.-A. Kugener, Vie de Sévère par Zacharie le Scholastique, in Patrol. Orient. Tom. II, Fasc. 1, Par. [ohne Jahr; 1903]; franz. von F. Nau, in Rev. de l'Orient. Chrét. 4, 1899, 344—353; 544—571; 5, 1900, 74—98. Der in einem dialogisch gehaltenen Eingang dargelegte Zweck der Schrift war, die über das Vorleben des Severus, insbesondere seine angebliche Götzendienerei, ausgestreuten Verdächtigungen zurückzuweisen, was wiederum in breiter, aber sehr anschaulicher Darstellung geschieht. Ohne Frage ist die Vit. Sev. ein Kulturbild von großem Wert, das als solches noch lange nicht ausgenutzt ist. — b) Die Erzählungen von Petrus dem Iberer, Theodor, Bischof von Antinoä in Ägypten, und dem ägyptischen Asketen Isaias. Von diesen drei Geschichten ist nur die letzte erhalten. Ausgaben: syrisch, nach Cod. Mus. Brit. 12174 von Land a. a. O. (s. o. S. 596, 32) 346—356; deutsch (nach Land) von Ahrens a. a. O. (s. o. S. 596, 32) 263, 12—274, 6; syr. und lat., nach C. M. B. 12174 und Cod. Sach. 321 von E. W. Brooks, Vitae virorum apud Monophysitas celeberrimorum, im Corp. Script. Christ. Orient., Scriptores Syri, 3. Ser., 25. Bd, Paris u. Leipz. 1907, 1—16 (1—10). Von der Vita Petri hat Brooks (a. a. O. 18 [12]) ein Bruchstück (wenige Zeilen) aus Cod. Sach. 321 veröffentlicht. Die von R. Raabe, Petrus der Iberer, Leipz. 1895, syr. und deutsch herausgegebene anonyme Vita kann nicht von Z. stammen, da mehrere Angaben in ihr mit Angaben der „Kirchengeschichte" in Widerspruch stehen, auch das Brooksche Fragment sich bei Raabe nicht findet. Wie Kugener richtig ausgeführt hat (vgl. seinen Aufsatz in Byzant. Zeitschrift beschäftigte sich Z. schon in Berytus damit, Notizen über Petrus und Isaias zu Papier zu bringen (Vit. Sev. 83, 8 ff.). Er muß sie aber haben liegen lassen, denn der Misael, der am Schluß der Vita Jesaiae (Ahrens-Krüger 273, 30) angeredet wird, kann kein anderer sein als der uns aus dem Briefwechsel des Severus und aus den Mönchsgeschichten des Johannes von Ephesus bekannte Kammerherr. Z. hat also seine „Trilogie" erst in Konstantinopel verfaßt.

3. Polemische Schriften: a) *Διάλεξις· ὅτι οὐ συναΐδιος τῷ θεῷ ὁ κόσμος κτλ.* (De mundi opificio contra philosophos disputatio). Ausgaben: Johannes Tarinus, Par. 1619 (im Anhang zur Philokalia des Origenes); J. Fr. Boissonade, Aeneas Gazaeus et Zacharias Mitylenaeus, de immortalitate animae et mundi consummatione, Par. 1836 (mit den Noten von Tarinus, Kaspar Barth und Fronton le Duc); MSG 85, 1011—1144. Vgl. Fabricius-Harles, Bibliotheca Graeca 10, Hamb. 1807, 633—635 (hier Notizen zur handschriftlichen Überlieferung; vgl. dazu auch W. H. van de Sande-Bakhuyzen in seiner Ausgabe des Adamantius, Leipz. 1901, S. XXXVI [Cod. Par. Bibl. Nat. 460]); Russos a. a. O. [s. o. S. 594, 17]; Kugener, ROChr. 207. In diesem sich zu Berytus abspielenden und möglicherweise dort abgefaßten Dialog disputiert Z. mit einem Schüler des alexandrinischen Sophisten Ammonius, bei dem er selbst den Aristoteles gehört und mit dem er öftere Gespräche gehabt hatte (vgl. MSG 1029 A und 1021 C; Vit. Sev. 16, 11). Im Lauf des Gesprächs führt er den Ammonius und einen Mediziner (Gessius?) redend ein und hält ihnen seine Argumente entgegen. Natürlich sagt der Gegner am Schlusse (1140 C): *δίκαιον ἐφάνη καὶ εὔλογον.* Die Schrift ist nach dem Vorbild von des Äneas von Gaza (s. d. A. Bd I, 227) de immortalitate animae gearbeitet, nicht umgekehrt Äneas von Zacharias abhängig (so Barth, MSG 1016 und danach Krüger XXIV). Kugener macht auf die Ähnlichkeit des Eingangs mit dem zu Platos Euthyphron aufmerksam. Auch hier wäre nähere Untersuchung erwünscht. — b) *Ἀντίρρησις Ζαχαρίου ἐπισκόπου Μιτυλήνης, εὑρόντος ταύτην ἐπὶ τῆς ὁδοῦ ἐν χάρτῃ, ἐπὶ Ἰουστινιανοῦ βασιλέως, ῥίψαντος αὐτὴν Μανιχαίου* (Zachariae Mitylenensis disputatio contra ea quae de duobus principiis a Manichaeo quodam scripta et projecta in viam publicam reperit, Justiniano imperatore). Ausgaben: Demetrakopulos, Bibliotheca ecclesiastica, Leipz. 1866, 1—18 (s. J. Dräseke, ZwTh 43, 1900, 235 f.); J. B. Pitra, Analecta Sacra 5, Par. 1888, 67—70 (Cod. Monac. 66, saec. XVI; Cod. Genuensis 27, saec. XI [vgl. dazu A. Ehrhard, Zentralbl. f. Bibliotheksw. 10, 1893, 204]; Cod. Mosqu. 394 ann. 922 (für Arethas von Cäsarea geschrieben, in den Ausgaben nicht benutzt [vgl. Wladimir, Systemat. Beschreibung der Hss. d. Synodal-(Patriarchats-)Bibliothek zu Moskau 1, Mosk. 1894, 299; Notiz von Krumbacher]). Im Moskauer Codex ist die Schrift mit einer Vorbemerkung versehen, die den wunderlichen, natürlich nicht vom Autor herrührenden Titel erklärt (s. auch Pitra, Pré-

face VII), keinen Zweifel darüber läßt, daß bei der Abfassung Z. noch Laie war und die Abfassung mit dem Manichäeredikt von 527 in Verbindung bringt. Auch erfahren wir hier, daß Z. schon früher *ἑπτὰ κεφάλαια* gegen die Manichäer geschrieben hatte. Was die Handschriften bieten, kann übrigens nur Bruchstück sein. In Cod. Monac. folgen 5 auf unser Stück 49 capitula ohne Titel über den gleichen Gegenstand, die sich auch in Cod. Vatic. 1838 (nicht 61; vgl. G. Mercati, Note di letteratura biblica e cristiana antica, Rom 1901, 183) finden. Näheres bei Krüger XXVII. **G. Krüger.**

Zahlen bei den Hebräern. Zahlensymbolik in der hl. Schrift. — S. die ältere Litt. bei Winer, Bibl. Realwörterbuch II, 713ff.; Kneucker in Schenkels Bibellexikon 10 V, 688ff.; Riehm in dessen „Handwörterbuch des Bibl. Altertums", 2. Aufl., II (1894), S. 1803ff. — Neuere Litt.: 1. Allgemeines. R. Hirzel, Ueber Rundzahlen, ASG V (1885), 1ff.; Ed. König, Numeri rotundi in „Stilistik, Rhetorik, Poetik rc." (Leipz. 1900), S. 51ff.; ders., A. Number in Hastings Dictionary of the Bible III (1900), 560ff; Barton, A. Number in Cheynes Encyclopedia Biblica III (1902), 3434ff.; H. Zimmern in KAT³, II (1903), 15 614ff.; A. Jeremias, „Die heiligen Zahlen" in „Das AT im Lichte des A. Orients", 2. Aufl. (Lpz. 1906), S. 56ff. — 2. Zu einzelnen Zahlen: H. Usener, Dreiheit, Rhein. Museum für Philol., NF, Bd 58 (1903), S. 1ff.; B. Stade, Die Dreizahl im AT, ZatW 1906, S. 124ff. — Zur Vierzahl: H. Gunkel, Zum religionsgesch. Verständnis des NT (Gött. 1903), S. 43f. u. S. 81. — Zur Sieben vgl. den A. „Heilige Siebenzahl" von Zöckler o. Bd XVIII S. 310ff. 20 Der Litteratur auf S. 310 ist noch beizufügen die hervorragende Abhandlung von Joh. Hehn, Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im AT (Leipziger semitist. Studien II, 5), Leipz. 1907. — Zur Neun: W. H. Roscher, Die enneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen der ältesten Griechen, ASG XXI, 4 (Leipz. 1903); ders., Die Sieben- und Neunzahl im Kultus und Mythus der Griechen, ib. XXIV, 1 (Leipz. 1904); Enneadische Studien, ib. 25 XXVI, 1 (Leipz. 1907); Kägi, Ueber die Neunzahl bei den Ostariern in „Philolog. Abhandlungen für Schweizer-Sidler". — Zur Zwölf s. bes. Zimmern a. a. S. 626ff. — Zur 40: E. Mahler in ZdmG 1906, S. 834ff.; E. König, Die Zahl 40 und Verwandtes, ib. 1907, S. 913ff. — Zu 70—73: Steinschneider, ib. 1903, S. 474ff. (Nachtrag zu einem A. in ZdmG 1850, S. 145ff.); vgl. auch S. Krauß, Die Zahl der bibl. Völkerschaften, ZatW 1899, 30 I, S. 1ff. und II, 38ff.

1. Zahlen und Rechnungswesen überhaupt. Die in der Bibel vorkommenden Zahlen und Berechnungen, sowie die (sehr spärlichen) technischen Ausdrücke, die sich auf das Rechnen beziehen, setzen lediglich eine Vertrautheit mit den sog. vier Spezies und den Elementen der Bruchrechnung voraus. סָפַר zählen, wovon מִסְפָּר Zahl (poetisch auch 35 סְפֹרוֹת Zahlen, Ps 71, 15), ist ursprünglich wohl so viel als zusammenreihen; rein hebräisch ist auch פָּקַד (eig. inspizieren, mustern) von dem Zählen einer größeren Menschenmenge, bes. zu kriegerischen Zwecken. Mehr aramäisch ist dagegen מָנָה bestimmen, zählen, wovon מִנְיָן Zahl Esr 6, 17. Vgl. noch die Ausdrücke חִשֵּׁב berechnen Le 25, 27 u. a.; ח׳ מִכְסַת הָעֶרְכְּךָ den Betrag des Wertes berechnen Le 27, 23; רֹאשׁ die Summe, נָשָׂא רֹאשׁ 40 (wofür Nu 3, 40 נ׳ מִסְפָּר) die Summe aufnehmen, גָּרַע abziehen, הָעֹדֵף das Überschüssige, der Rest. Eine Reihe von Additionsexempeln mit größeren Zahlen findet sich z. B. Gen 5, 5ff., sowie Nu Kap. 1 und 26, einfache Subtraktion Gen 18, 28ff., Multiplikation Le 25, 8; Nu 7, 88, Division Nu 31, 26ff. Eine etwas verwickeltere Rechnung wird Le 25, 50; 27, 18. 23 vorausgesetzt; doch wird man sich auch hier schwerlich einer arith- 45 metischen Formel bedient haben und überdies wird die Berechnung an den beiden letzten Stellen dem Priester übertragen, galt somit wohl nicht als eine allen geläufige Kunst. Von Brüchen findet sich $^1/_3$, $^1/_4$, $^1/_5$, $^1/_6$, $^1/_{10}$, mit höherem Zähler nur $^2/_{10}$ und $^3/_{10}$; doch vgl. auch פִּי שְׁנַיִם 2 Kg 2, 9; Sach 13, 8 ($^2/_3$, „nicht „Doppelanteil", wie Dt 21, 17), Gen 47, 24 (vier Teile so viel als $^4/_5$) und Neh 11, 1 (neun Teile = $^9/_{10}$). Daß dabei 50 allenthalben das Zehnzahlsystem zu Grunde liegt, ergiebt sich, abgesehen von den öfter vorkommenden Potenzierungen der 10, besonders aus dem Umstand, daß außer den Zahlen von 1—10 und deren Pluralen nur noch für 100, 1000 und 10000 besondere Ausdrücke vorhanden sind. An den Zusammenhang des Zehnzahlsystems mit der Fingerzahl dürfte noch die ursprüngliche Bedeutung der semitischen Zahl für Fünf, d. i. „Zusammenziehung" 55 (der Finger einer Hand) erinnern.

2. Zahlzeichen. Die Verwendung von Buchstaben als Ziffern (s. das Nähere darüber in Gesenius-K. hebr. Gramm. § 5 k) läßt sich schon in vorptolemäischer Zeit, bei den Juden jedenfalls auf den makkabäischen Münzen nachweisen. In früherer Zeit haben sich ohne Zweifel auch die Hebräer des Ziffernsystems bedient, welches in Baby- 60 lonien entstanden und von hier aus nicht nur zu den Assyriern, sondern auch weiter nach Westen bis zu den Ägyptern und nach Osten bis zu den Indern vorgedrungen war (vgl.

die Darstellung dieses aus senkrechten und wagrechten Strichen, Kreisen und Bogen bestehenden Systems bei Merx, Grammatica Syriaca, Halle 1867, Tafel zu S. 17; die sog. Löwengewichte bieten daneben die Angaben auch in babyl. und aram. Worten). Jedenfalls dürfte sich aus Obigem ergeben, daß die von manchen Auslegern versuchte Zurückführung kritisch verdächtiger Zahlen auf verschriebene Zahlbuchstaben mit höchster Vorsicht aufzunehmen ist. Derartige Verwechselungen könnten erst aus einer Zeit stammen, wo der Text nach Ausweis der Versionen längst fixiert war (vgl. z. B. 2 Sa 15, 7, wo auch in den LXX von 40 Jahren die Rede ist). Vollends müßig sind aber solche Korrekturen, wenn sie auf die systematische Beseitigung allzu hoher Zahlen, besonders in der Chronik, gerichtet sind. Man verkannte dabei, daß der Chronist eben höchste Zahlen berichten wollte, und die Erklärung derselben ist nicht in Schreibfehlern, sondern nur in dem eigentümlichen Charakter der Midraschwerke zu suchen, aus denen der Chronist geschöpft hat.

3. Zahlensymbolik in der Bibel. Die Beobachtung, daß bei den verschiedensten Völkern bestimmte Zahlen (und zwar vielfach dieselben) mit Vorliebe für bestimmte Zwecke gebraucht wurden, mußte frühzeitig zu der Frage führen, ob nicht gewissen Zahlen von Haus aus eine bestimmte symbolische Bedeutung innewohne, aus deren mehr oder weniger bewußten Erfassung die Vorliebe für sie zu erklären sei. Ganz besonders lag diese Frage dann nahe, wenn die häufige Verwendung einer Zahl mit dem religiösen Glauben eines Volkes, den ihm heiligen Dingen oder Handlungen in Zusammenhang stand. Von dem Versuch, die eigentliche Bedeutung dieser sog. „heiligen Zahlen“ zu erklären, schritt man dazu fort, überhaupt allen vielgebrauchten Zahlen ein bestimmte symbolische Bedeutung unterzuschieben. Auf dem Boden der Bibelauslegung fanden solche Bestrebungen frühzeitig eine Stütze erstlich darin, daß sich gewisse Zahlen thatsächlich als „heilige Zahlen“ verwendet fanden, zweitens in der jüdischen Vorliebe für die mystische Ausdeutung einzelner Worte auf Grund des Zahlwertes der Buchstaben. Beispiele für diese sog. „Gematria“ (d. i. Geometria, ein Teil der mystischen Grammateia; vgl. oben Bd IX, 681, 28) liegen wahrscheinlich vor in dem sehr späten Midrasch Gen 14, 14, wo die Zahl 318 nach alter rabbinischer Überlieferung den Buchstabenwert von אליעזר (15, 2) darstellt; ferner 1 Sa 22, 18, wo die auffällig hohe Zahl von 85 Priestern (LXX sogar 305, wohl nach einer anderen Gematria) aus dem Zahlenwert von [יהוה] כהני V. 21 zu erklären ist, endlich in einigen (wenn nicht vielen!) Zahlen des Priesterkodex. So decken sich die 603000 Israeliten Nu 1, 46 auffällig mit dem Zahlenwert von בני ישראל; in den weiteren 550 dürfte irgend ein Regens dazu stecken. Übrigens schien auch der christlichen Exegese nach dieser Seite durch Apk 13, 18 ein deutlicher Wink gegeben. Dazu kam drittens die aus der griechischen Philosophie übernommene Idee von den Zahlen und Zahlenverhältnissen als den Grundlagen aller Ordnungen im Weltall. Ins Jüdisch-Hellenistische und Christliche übersetzt bedeutete dies natürlich, daß Gott bei der Weltschöpfung alle Dinge „nach Maß und Zahl und Gewicht geordnet“ (Wei 10, 11; vgl. das Pythagoräische: die Zahl ist das Prinzip der Dinge), daß er aber auch in der Heilsökonomie bestimmte Ordnungen in Raum, Zeit und Dingen zum Ausdruck gebracht habe. Den Gesetzen, auf welche diese Ordnungen gegründet sind, galt es nun nachzuspüren, und so entstand (namentlich nach dem Vorgang Augustins; vgl. dazu A. Knappitsch, St. Augustins Zahlensymbolik, Graz 1905) neben der jüdischen eine Art christlicher Kabbala, die noch heute zahlreiche Verehrer hat. Und mögen auch diese Kabbalisten (abgesehen von einigen landläufig gewordenen Phrasen) in der Deutung des Einzelnen noch so stark voneinander abweichen, so hat dies doch nicht gehindert, die Wiederholung alter und die Erfindung neuer willkürlicher Einfälle als ein „Eindringen in den tieferen Schriftsinn“ zu preisen und sich an der beständigen Vermehrung der „Signaturen“ zu erfreuen. Es war besonders Bähr in seiner „Symbolik des Mosaischen Kultus“, näher in dem Abschnitt über die Bedeutung der Stiftshütte nach den einzelnen Zahlen- und Maßverhältnissen des Grundrisses“ (Tl. I, § 9), welcher zu weiteren nutzlosen Übungen des Scharfsinns Anlaß gab. In seine Fußtapfen traten insbesondere: Kurtz, „Über die symbolische Dignität der Zahlen an der Stiftshütte“ (ThStK 1844, S. 315 ff.), welcher trotz aller Lobsprüche für die Verdienste Bährs sich doch dessen „Grundansicht“ nicht hat aneignen können; ferner Kliefoth, „Die Zahlensymbolik der heil. Schrift“ (in seiner und Dieckhoffs „Theol. Zeitschrift“ 1862, S. 1 ff. 341 ff. 509 ff.), welcher „aus der Schrift selbst auf empirische und historische Weise ermitteln will, welche Bedeutung Gott durch bestimmte Werke bestimmten Zahlen aufgeprägt hat“, dann aber (S. 8 ff.) aus „Grundzahlen, sekundären Zahlen und Hilfszahlen“ ein so künstliches System zusammenkonstruiert, daß sein Nachfolger Lämmert

(„Zur Revision der bibl. Zahlensymbolik" in den JdTh 1864, S. 3ff.) gar nicht mit ihm einverstanden sein kann. Er muß vielmehr klagen, daß die biblische Zahlensymbolik, die nach ihm „eine wissenschaftliche Disziplin" ist, noch immer so wenig abgeschlossene Ergebnisse darbiete, die bisherigen Arbeiten vielmehr eben nur als Versuche anzusehen seien. 5 Und dabei ist es trotz den zehn von Lämmert aufgestellten Gesetzen für die methodische Behandlung der Disziplin bis heute geblieben — sehr begreiflich für alle diejenigen, welche z. B. auch von der Astrologie nimmermehr „abgeschlossene Ergebnisse" erwarten.

Für eine wahrhaft nüchterne Schriftbetrachtung wird die erste Frage die sein: Giebt es in der Bibel überhaupt einen solchen Gebrauch bestimmter Zahlen der über eine sym- 10 bolische (speziell religiös-symbolische) Bedeutung derselben keinen Zweifel läßt? Dabei ist natürlich Voraussetzung, daß diese symbolische Bedeutung nicht nur den heiligen Schriftstellern zum Bewußtsein gekommen, sondern auch ihren Lesern ohne weiteres verständlich war. Die Antwort auf obige Frage wird dahin lauten, daß in der That wenigstens die Siebenzahl, weiter aber auch bisweilen die 12, die 10 und die 3 als ausgesprochen sym- 15 bolische (resp. heilige) Zahlen in der Bibel erscheinen. Fragen wir aber weiter, wie gerade diese Zahlen dazu gekommen sind, als hervorragend symbolische verwendet zu werden, so finden wir überall ein Zusammenwirken zweier Motive, eines arithmetischen und eines historischen. Das erstere pflegt Gemeingut vieler und zwar auch ganz verschiedener Völker zu sein, wie es denn keines Beweises bedarf, daß die oben genannten Zahlen fast im 20 ganzen Bereich des Altertums eine wichtige Rolle als „bedeutungsvolle Zahlen" gespielt haben. Wir lassen dabei zunächst auf sich beruhen, wiefern die Rücksicht auf den Naturlauf und naturgeschichtliche Thatsachen mitgewirkt hat, jene Zahlen als bedeutsame hervortreten zu lassen (z. B. bei der Sieben der Hinblick auf die siebentägigen Mondphasen; bei der 12 der Hinblick auf die Monate u. s. w.). Denn selbst ohne solche Rücksichtnahme 25 ließe sich vielleicht ihre Bedeutsamkeit zur Genüge erklären: die Drei als einfachste Gruppe (vgl. das Dreieck als einfachste Fläche); die Sieben als Doppelgruppe mit einem Mittelpunkt, die 12 als vierfache Gruppe und überdies als die erste vierfältig teilbare Zahl, die 10 als Grundlage des Dezimalsystems u. s. w.

Daß die Bedeutsamkeit bestimmter Zahlen vielfach auf ihrer arithmetischen Beschaffen- 30 heit (s. oben) beruhen muß, dürfte durch die Thatsache bewiesen sein, daß es großenteils dieselben Zahlen sind, die bei den entlegensten Völkern als bevorzugte Profanzahlen, ganz besonders aber als „heilige" Zahlen wiederkehren. Daß dies überall auf Entlehnung beruhe, so daß schließlich alle heiligen Zahlen ihre Wurzel in der altbabylonischen Religion hätten (s. z. B. von Andrian, Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker; Mt der 35 anthropol. Gesellsch. in Wien 1901, S. 225ff.) ist eine unmögliche Annahme. Andererseits wird jetzt nicht mehr bestritten werden können, daß die babylonische Religion und Kultur wie in zahlreichen anderen Fällen so auch in diesem Punkte auf den gesamten Bereich des Semitismus und überhaupt auf die vorchristliche Welt, insbesondere auch auf das AT und durch dieses wiederum auf das NT und sämtliche christliche Völker einen 40 maßgebenden Einfluß ausgeübt hat. So ist es gekommen, daß sich die neueren Forschungen auf dem Gebiete der Zahlensymbolik entweder ganz (so von den oben genannten Gunkel, Zimmern, Jeremias, Hehn) oder doch zu einem guten Teile (Roscher, Usener) um den Nachweis des altbabylonischen Ursprungs der heiligen Zahlen drehen. Natürlich sucht man dabei vor allem auch die Gründe aufzuhellen, die für die Kreierung der einzelnen 45 heiligen Zahlen maßgebend waren.

Daß diese neuere Behandlung des Problems im allgemeinen auf dem richtigen Wege ist, bedarf keines Beweises mehr, mag nun der Gebrauch der heiligen Zahlen von den semitischen Babyloniern selbst herrühren oder — was wahrscheinlicher ist — als ein sumerisches (der vorsemitischen Kulturschicht entstammendes) Erbgut zu betrachten sein. 50 Immerhin wird ein wahrhaft besonnenes Urteil auch heute noch beständig mit folgenden Thatsachen rechnen müssen: 1. Allerdings besteht die höchste Wahrscheinlichkeit, daß die Hervorhebung bestimmter Zahlen zunächst auf religiösen Gesichtspunkten beruhte, ihre Bevorzugung auf außerreligiösem Gebiet somit als etwas Sekundäres zu betrachten ist. Über das letzte und tiefste religiöse Motiv werden jedoch fast immer nur Vermutungen gehegt 55 werden dürfen. Am sichersten scheint noch die Deutung der Sieben, da die Babylonier selbst die sumerische Siebenzahl durch Kischschatu, d. i. Fülle, Gesamtheit, wiedergeben. Als stetig wiederkehrende und in die Augen fallende Zahl der Tage der 4 Mondphasen (die Zurückführung auf die 7 Planeten ist jetzt allgemein als haltlos erkannt, zumal die Theorie von den 7 Planeten als den Beherrschern der Wochentage erst im letzten vor- 60 christlichen Jahrhundert nachweisbar ist) ist die Sieben so recht ein Typus der un-

wandelbaren heiligen Ordnungen und wurde als solcher naturgemäß für alle möglichen Thatsachen und Bräuche der Religion und des Kultus und schließlich auch des profanen Lebens in Anwendung gebracht. Daß die Motive für andere heilige Zahlen nicht überall mit derselben Wahrscheinlichkeit zu ermitteln sind, s. u. bei den einzelnen Zahlen. — 2. Daß die Verwendung der heiligen Zahlen im A und NT vielfach mit einem mehr oder minder klarem Bewußtsein ihrer ursprünglichen Idee erfolgt, kann nicht bezweifelt werden. Hehn (a. a. O. S. 77 ff.) hat durch zahllose Belege bewiesen, daß bei der Verwendung der Siebenzahl im AT aller Orten ohne alle Pressung der Gedanke des Vollkommenen, Allseitigen, endgiltig Abschließenden in den Fristen der Freude und Trauer, der Plagen und Züchtigungen, der Rache und Sühne u. s. w. hervortritt. Darum kann aber nicht jede Siebenzahl in der hl. Schrift und überhaupt nicht jede sog. heilige Zahl auf eine bewußte Absicht zurückgeführt werden. Sie ist schon dann genügend motiviert, wenn sie in irgend welchem Zusammenhang mit religiösen Gesichtspunkten steht, wie z. B. die 7 Locken des Nasiräers Simson als der Sitz seiner gottgewirkten Körperkraft. Die Bedeutung bestimmter Zahlen als vielgebrauchter heiliger Zahlen hatte dann von selbst die Wirkung, daß sie schon in der hl. Schrift mit Vorliebe auch auf profanem Gebiet verwendet wurden. Der Versuch, auch dann noch eine bestimmte Tendenz aufzuspüren, kann nur zu Spielereien führen. Welcher unwillkürliche, ganz unbewußte Drang sich hierbei geltend macht, kann u. a. die überaus häufige Verwendung der 3, 7 und 12 im deutschen Märchen lehren. — 3. Die als heilige geltenden Zahlen können auch schlichte Angaben historischer Thatsachen sein. Dies ist in dem Vorurteil, bestimmte Zahlen müßten immer heiligen Charakter haben, oft vergessen worden. Natürlich ist in jedem Zweifelsfalle zu prüfen, welche Gründe für die eine oder die andere Auffassung sprechen.

Aus dem Bisherigen dürfte sich zur Genüge ergeben, was unseres Erachtens von der Auffassung bestimmter Zahlen als den „Signaturen“ bestimmter Thatsachen, Personen oder Dinge zu halten ist, so z. B. der 3 als der Signatur der Gottheit, der 4 als der Signatur der Welt oder der Menschheit, der 5 als der Signatur der halben Vollendung, wie der 10 als der Signatur der ganzen Vollendung, der 12 als der Signatur des Volkes Gottes u. s. w. Soll damit gesagt sein, daß die Dreizahl z. B. für das christliche Dogma von der Dreieinigkeit von Bedeutung ist; daß die Vierzahl insofern öfter mit der Erde in Zusammenhang gebracht wird, als von den 4 Enden der Erde, von den 4 Winden und Himmelsgegenden die Rede ist; daß 5 die Hälfte von 10, der Grundlage des Zehnzahlsystems, ist; endlich, daß fast alle bedeutsamen Verwendungen der 12 mit der Zwölfzahl der Stämme Israels zusammenhängen, so kann man sich obige Signaturbestimmungen wohl gefallen lassen, wenn es zur Bezeichnung so einfacher und selbstverständlicher Wahrheiten überhaupt noch einer solchen Phrase bedarf. Wenn aber damit gesagt sein soll (und dies ist fast immer der Sinn dieser Signaturphrasen), daß überall, wo eine 3, 4, 10, 12 mit einem Schein von Bedeutsamkeit genannt wird, ein versteckter, mystischer Hinweis auf die symbolische Bedeutung der betreffenden Zahl vorliege, so ist dies ein Ein- und Unterlegen, ein kabbalistisches Spiel, gegen welches zu protestieren die besonnene und nüchterne Schriftforschung das gute Recht und die dringende Pflicht hat.

Die vor allen in Betracht kommende Siebenzahl ist bereits in einem besonderen Artikel (Bd XVIII, 310 ff.) behandelt. Zur Ergänzung der dort S. 312 f. gegebenen Belege aus dem AT verweisen wir noch auf die Siebenzahl Sach 3, 9; 4, 10 (die 7 Augen als Darstellung der göttlichen Allwissenheit und Fürsorge); 4, 2 ff. (die 7 Lampen als Symbol der göttlichen Lichtfülle); von kultischen Handlungen: Jos 6, 4 ff., im weiteren Sinne vielleicht auch 1 Kg 18, 43 f. (falls hier der Gedanke an einen Regenzauber zu Grunde liegt). Ganz deutlich tritt die Idee „der höchsten Steigerung, der höchsten Fülle und Kraft“ (Hehn) hervor in Jes 30, 26 (siebenfacher Glanz der Sonne in der messianischen Zeit); Da 3, 19 (siebenfaches Heizen des Feuerofens); Ps 29, 3 ff. (siebenmal „die Stimme Jahwes“); die Idee der gesteigerten Zahl überhaupt, eines vielfachen Dt 28, 7. 25; 1 Sa 2, 5; Jes 4, 1. 11, 15; Ru 4, 15. Siebentägige Fristen finden sich außerhalb der Feste und der Reinigungsgebräuche auch in der Geschichtserzählung Gen 7, 4. 10. 8, 12. 29, 20; 1 Sa 10, 8. 13, 8; 1 Kg 8, 65 (nach dem urspr. Text); bei Hochzeiten Gen 29, 27 f.; Ri 14, 12. 15. 17 f. Überall liegt hier ursprünglich der Gedanke der „vollkommenen und abgeschlossenen Periode“ (Hehn) zu Grunde, nur daß sich ein klares Bewußtsein davon in dem Maße verlor, als sich durch die Macht der Sitte eine feste Gewohnheit eingebürgert hatte. — Ein bedeutungsvolles Vielfältiges der Sieben begegnet uns erstlich in der Zahl: 14 Le 12, 5 (14 Tage ist die Wöchnerin unrein nach der Geburt eines Mädchens), sowie in den 3×14 Gliedern des Stammbaums Christi, Mt 1, 17; vor allem

aber in der verzehnfachten Siebenzahl. Vgl. zu den oben Bd XVIII, 313 angeführten Belegen noch Ex 1, 5; Dt 10, 22 (70 als Zahl der mit Jakob nach Ägypten gekommenen Seelen). Danach sind wohl Ex 24, 1; Nu 11, 16. 24 (Ez 8, 11?) 70 Älteste des Gesamtvolkes angenommen, Lc 1, 10 aber 70 Apostel bestellt. Als Frist von Tagen erscheinen 70 Gen 50, 3, von Jahren (als Exilszeit) Jer 25, 11 u. a.; Sach 1, 12. Über die Berechnung dieser, ursprünglich wohl nicht genau buchstäblich gemeinten Zahl auf 70 Jahrwochen Da 9, 2 ff., vgl. oben Bd IV, 453 ff. Aus der Bedeutsamkeit der Zahl 70 erklärt sich ihre Beliebtheit als runde Zahl, sowohl von Personen (Ri 1, 7. 8, 30. 9, 2 ff.; 2 Kg 10, 1; vgl. auch die 77 Obersten Ri 8, 14), wie von Dingen (Ex 15, 27; Ri 9, 4). Dagegen bedeuten die 77 Lämmer Esr 8, 35 eine ganz außerordentliche Steigerung der Brandopfergaben. — In einigen Fällen mag übrigens die 70 runde Zahl für 72 sein; über die verschiedenen Deutungen der 72 s. unten bei der Zwölfzahl. Die weiteren Vielfachen der Siebenzahl sind wohl sämtlich nur als runde Zahlen gemeint; so die 700 Ri 20, 15 f.; 1 Kg 11, 3; 2 Kg 3, 26; die 7000 1 Kg 19, 18; 2 Chr 15, 11. 30, 24; Apk 11, 13; die 70 000 2 Sa 24, 15; 1 Kg 5, 15; 1 Chr 21, 14. Schließlich ist noch auf die halbe Sieben in den $3^1/_2$ Zeiten Da 7, 25. 12, 7; Apk 12, 14 (vgl. dazu die Kommentare) hinzuweisen.

Nächst der 7 kommt zweifellos der Dreizahl in der hl. Schrift die höchste Bedeutung zu. Auch hier gilt, daß schon die arithmetische Beschaffenheit dieser Zahl (vgl. dazu oben S. 600, 29) zu einem guten Teile ihre Bedeutsamkeit zu erklären vermöchte. Drängt doch nach einer Äußerung des Aristoteles die Dreizahl von selbst die Idee von etwas in sich Geschlossenem oder auch durch das Vorhandensein von Anfang, Mitte und Ende endgiltig Abgeschlossenem auf. Andererseits sind aber auch hier die Analogien zu der Verwertung der Dreizahl in der hl. Schrift auf dem Boden der babylonischen (und nachmals der griechischen und römischen) Religion so überwältigend an Zahl und Ähnlichkeit, daß ein historischer Zusammenhang zwischen beiden Gebieten nicht wohl bestritten werden kann.

Allerdings muß in einem Punkte — der Bedeutung der Dreizahl für die Lehre von Gott (vgl. den A. „Trinität" Bd XX, 111 ff.) — auf die ehemals beliebten alttestamentlichen Belege endgiltig verzichtet werden. Gen 18, 2 ff. will nicht ein Erscheinen Jahwes in dreifacher Gestalt berichten, sondern sein Erscheinen mit zwei Begleitern; die Dreigliedrigkeit des Nu 6, 24 ff. erbetenen Segens bezweckt nur, ihn als einen hochgesteigerten, allwirksamen hinzustellen. Ebenso handelt es sich bei dem dreimal heilig Jes 6, 3 um eine rhetorische Figur, die auf eine Art Superlativ — die Steigerung einer Eigenschaft oder Handlung bis zum Abschluß oder doch zu dem höchst möglichen Grade — hinauskommt (vgl. die zahlreichen Beispiele dieser Art bei Gesenius-K. § 133 k, l). Eher ließe sich für die Grundlagen der Trinitätslehre im NT ein innerer Zusammenhang mit den Göttertriaden annehmen, die anderwärts eine so wichtige Rolle spielen, daß Ed. Gerhard (Griech. Mythol. I, 141) behaupten konnte, die göttliche Trias sei fast aller Religionen Mittelpunkt; auch Usener („Dreiheit", S. 4) erblickt in der „Götterdreiheit eine festgewurzelte und darum mit der Gewalt natürlicher Triebkraft begabte Anschauungsform des Altertums". Immerhin ist nicht zu vergessen, daß die großen Göttertriaden der babylonischen und griechischen Religion (und nur diese kämen als Analogien zu der christl. Trinitätslehre in Betracht) ganz offenbar auf einer Dreiteilung des Herrschaftsbereichs der drei ursprünglich selbstständigen Götter beruhen. Damit hat aber die Trinitätslehre schlechterdings nichts zu thun. Usener („Dreiheit" S. 11) bezeichnet selbst die Trias von „Glaube, Hoffnung, Liebe", den Töchtern der Sophia, als Beispiel einer christlich umgebildeten Trias von Göttinnen. In der That war die Herübernahme heidnischer Triaden auf christlichen Boden überhaupt nur in der Form einer solchen Umbildung möglich.

Was historisch als der eigentliche Ausgangspunkt für die starke Hervorhebung der Dreizahl zu betrachten sei, wird immer streitig bleiben müssen. Man hat an die Dreiteilung des babylonischen Weltbilds in Himmel, Erde, Unterwelt (oder unterirdische Wasser; so auch Ex 20, 4; Dt 33, 13) gedacht, der sich alsdann zahlreiche andere Raum- und Zeitbestimmungen „angepaßt" hätten. Usener („Dreiheit" S. 323, 342 ff.) möchte die Dreizahl als eine Steigerung der uranfänglich bedeutsamsten Zweiheit betrachten. Andererseits will er, sowie H. Diels (Festschrift für Theod. Gomperz, Wien 1902, S. 8) sogar die Heiligkeit der Dreizahl aus ihrer Bedeutung als der ursprünglichen Endzahl der primitiven Menschheit erklären (vgl. jedoch Hehn, „Siebenzahl", S. 69; schon das Sumerische verwendet drei für viel).

Die Idee der höchsten räumlichen Ausdehnung liegt vor in dem „dritten Himmel" 2 Ko 12, 2 (vgl. dazu o. Bd VIII, 83), die Idee der erschöpfenden Beobachtung einer

gesetzlichen Forderung in dem alljährlich dreimaligen Erscheinen aller Männer am Heiligtum (Ex 23, 14 u. a.), sowie in dem Einhalten dreier täglicher Gebetszeiten (Da 6, 11), in den dreitägigen (Gen 40, 10ff.; Ex 10, 22; Nu 19, 12. 19. 31, 19; 2 Sa 24, 13; 2 Kg 2, 17; Jon 2, 1; Mt 12, 40; AG 9, 9), dreimonatlichen (Ex 2, 2; 2 Sa 24, 13) oder dreijährigen (Le 19, 23; Dt 14, 28; 26, 4; 1 Sa 21, 1; 2 Sa 24, 13 [LXX]; Jes 16, 14; Lc 13, 7) Fristen, in welchen oder nach welchen etwas geschieht oder geschehen soll. Als Ausdruck der erfolgreichen, „nachdrücklich und feierlich" (Stade) zu Ende geführten Handlung steht die Dreizahl bei dem dreimaligen Sichverneigen (1 Sa 20, 41), Segnen (Nu 6, 24ff.; 24, 10; doch vgl. auch Gen 9, 25ff.), Sichstrecken (1 Kg 17, 21), Schlagen (2 Kg 13, 18), aber auch dem dreimaligen Täuschen (Ri 16, 15) und Verleugnen (Mt 26, 34); vgl. über diese dreimaligen Wiederholungen A. Geiger, jüd. Ztschr. f. Wiss. und Leben, II (1863), 108ff. In dieselbe Kategorie gehört auch der öfter erwähnte Brauch, einen Angriff mittelst dreier Heerhaufen zu machen, um ihn desto sicherer durchzuführen: Ri 7, 16. 9, 43; 1 Sa 11, 11. 13, 17; 2 Sa 18, 2; 2 Kg 11, 5. 6; Hi 1, 17; 1 Mak 5, 33. Im Sinn einer völlig ausreichenden Anzahl oder als „absoluter Ausdruck der Vielheit" (Usener), sowie als „Vorstellung der höchsten Wesensentfaltung" (Hehn S. 71) wird die Drei verwendet z. B. Dt 19, 7 (je drei Freistädte für beide Hälften des Landes); Jos 18, 4 (je drei Männer aus jedem Stamm), vgl. noch Gen 15, 9; 1 Sa 1, 24. 3, 8. 20, 20; 2 Sa 18, 14; 1 Kg 18, 34; Mt 26, 44; Lc 23, 22; Jo 21, 17; AG 10, 16. 11, 10; 2 Ko 12, 8; im Sinn einer erschöpfenden, einen ganzen Bereich vertretenden Anzahl: Hi 2, 11 (die drei Freunde Hiobs); Mt 13, 33 (die drei Scheffel Mehl); 1 Ko 13, 13 (die drei Kardinaltugenden); 1 Jo 5, 8 (die drei Zeugen).

Diesen Verwendungen der Dreizahl entspricht häufig (ohne daß man den Gedanken an die Durchschnittszahl der Monatstage herbeizuziehen braucht) auch die ihrer Vielfachen, zunächst der 30. Diese erscheint, wo es sich um die Nennung einer hinreichenden längeren Frist (Nu 20, 29; Dt 34, 8: die 30tägige Trauer um Aaron und Mose), oder einer zureichenden höheren Summe (Ex 21, 32, vgl. Le 27, 4; Sach 11, 12f.; Mt 26, 15) oder einer größeren Anzahl von Menschen handelt (Ri 10, 4. 12, 9. 14. 14, 11. 20, 31. 39; 1 Sa 9, 22; 2 Sa 23, 13. 23; Jer 38, 10). Auf eine schon beträchtliche, aber natürlich nicht immer genau abgezählte Menge deutet die 300 z. B. Gen 45, 22; Ri 7, 7. 15, 4; 2 Sa 23, 18; 1 Kg 11, 3; Esth 9, 15. Eine noch höhere Steigerung stellt die Zahl 3000 dar: Ex 32, 28; Ri 16, 27; 1 Sa 13, 2. 24, 3; 1 Kg 5, 12; 2 Chr 25, 13. 29, 33. 35, 7; AG 2, 41. Als Heereszahl ist die 3000 häufig im 1. Buch der Mak; vgl. außerdem noch die 3300 Amtleute 1 Kg 5, 30 und die 3600 Aufseher 2 Chr 2, 1 u. a. Auch 30000 ist als Kriegerzahl öfter genannt (Jos 8, 3; 1 Sa 4, 10. 11, 8; 2 Sa 6, 1; 1 Kg 5, 27; 2 Mak 12, 23. 15, 27; vgl. auch die 30000 Kriegswagen 1 Sa 13, 5 und die 30000 Opfertiere 2 Chr 35, 7); als höchste Steigerung endlich die 300000 (1 Sa 11, 8; 2 Chr 17, 14. 25, 5).

Hinsichtlich der Vierzahl wurde schon oben angedeutet, daß die überaus natürliche Unterscheidung von vier Himmelsgegenden eine Verwendung dieser Zahl überall da nahe legt, wo es sich um eine Bewegung nach oder von allen Seiten handelt; vgl. Gen 2, 10 (die 4 Arme des Paradiesstroms), Jes 11, 12; Jer 49, 36; Ez 37, 9; Da 7, 2. 8, 8. 11, 4; 1 Chr 9, 24; Mt 24, 31 u. a. (die 4 Enden der Erde, 4 Winde u. s. w.); Sach 2, 1ff. (die 4 Hörner als Bild der Feinde Israels ringsum und die 4 Schmiede als ihre Bezwinger); 6, 1ff. (die 4 Wagen als Bild der 4 Winde). Allenfalls gehören hierher auch die 4 Tiere Ez 1, 5ff. u. a. als Bild der nach allen Seiten sich erstreckenden göttlichen Wirksamkeit (vgl. auch Apk 4, 6ff. und die 4 Engel 7, 1. 9, 13f.), sowie die 4 bösen Strafen Ez 14, 21 und Jer 15, 3 als Bild des allseitigen und abschließenden Gerichts; schwerlich aber die 4 Tiere Da 7, 3ff., da der Apokalyptiker hier offenbar 4 bestimmte (allerdings die Weltmacht repräsentierende) Reiche im Auge hat, und noch weniger die 4 Köpfe des Panthers Da 7, 6, sofern dieselben auf 4 bestimmte Könige zu deuten sind. Eher mögen die 4 Flügel desselben Panthers auf die allseitige Ausbreitung des Perserreiches hinweisen. Außerdem vergleiche noch: Ex 21, 37; 2 Sa 12, 6 (vierfältiger Ersatz eines gestohlenen Schafs; vgl. auch Lc 19, 8); Ri 11, 40 (die viertägige Klage um die Tochter Jephtas); Ez 40, 41 (die vier Tische zu Brandopfern).

Unter den Vielfachen der 4 spielt bekanntlich vor allen die 40 eine wichtige Rolle und zwar als sog. „runde Zahl" zur Bezeichnung einer nicht näher zu bestimmenden größeren Anzahl. Am häufigsten erscheinen als runde Zahl 40 Jahre. So als Angabe des Alters bei der Heirat (Gen 25, 20. 26, 34), bei dem Antritt eines Amtes oder der Regierung (Jos 14, 7; 2 Sa 2, 10; AG 7, 23; 13, 21), der Dauer des Wüstenzugs

(wobei offenbar die Berechnung der Dauer einer Generation von Menschen hereinspielt; vgl. Ex 16, 35; Nu 14, 22 f. 33. 32, 13; Dt 2, 7. 8, 2; Am 5, 25; Nu 33, 38: Aaron stirbt im 40. Jahre nach dem Auszug), der Regierungsdauer eines Richters (1 Sa 4, 18) oder Königs (2 Sa 5, 4; 1 Kg 11, 42; 2 Chr 24, 1; AG 13, 21, wo nachträglich auch 5 Saul, wie im AT David und Salomo, 40 Jahre beigelegt werden), oder endlich sonst eines geschichtlichen Zeitraums (Ri 3, 11. 5, 31. 8, 28. 13, 1; Ez 29, 11; AG 7, 30; vgl. auch 2 Sa 15, 7, wo die 40 Jahre zwar sachlich unmöglich, aber doch ein Beweis dafür sind, wie stark die Gewohnheit war, einen etwas längeren Zeitraum auf 40 Jahre anzusetzen). Natürlich gehört hierher auch die Zahl 80 Ri 3, 30, sowie die 20 als halbe 10 40 Ri 4, 3. 15, 20 und die dreifache 40 als Lebensdauer Gen 6, 3 und Dt 34, 7.

Nicht minder beliebt ist die Ansetzung von 40 Tagen für einen nicht näher zu bestimmenden kleineren Zeitraum. Vgl. Gen 7, 4 ff. 50, 3; Ex 24, 18 u. a. (die 40 Tage und Nächte, die Mose auf dem Sinai zubrachte); Nu 13, 25; 1 Sa 17, 16; 1 Kg 19, 8; Ez 4, 6 (wo allerdings die 40 Tage 40 Jahre vertreten); Jon 3, 4; Mt 4, 2; AG 1, 3. 15 Als unbestimmte Anzahl von Personen oder Dingen scheint die 40 nur zu stehen Ri 12, 14; 2 Kg 8, 9; dagegen sind die 40 Schläge Dt 25, 3 (vgl. 2 Ko 11, 24) nach dem Kontext von Haus aus eine bestimmte Zahl. Die Mannigfaltigkeit der Verwendung schließt es aus, mit A. Jeremias a. a. O. S. 62 die Plejadenzahl 40 für die Zahl aller Nöte und Entbehrungen (Wüstenzug, Wanderung des Elias, Fastenzeit) zu erklären. 20 Ebenso verzichten wir auf die ehedem beliebte Symbolisierung der 40 (20. 60) in den Maßen des Salomonischen und Ezechielischen Tempels, sowie der Stiftshütte, ohne daß wir in jenen Maßen (bes. der Kubusform des Allerheiligsten) eine Absicht verkennen wollen.

Auf einer Potenzierung der 40 vermittelst der gleichfalls bedeutsamen Zahl 12 beruht ohne Zweifel der numerus nobilis 1 Kg 6, 1, welcher vom Auszug aus Ägypten 25 bis zum Beginn des Tempelbaus 480 Jahre, d. h. 12 Generationen von je 40 Jahren, rechnet. Wiefern mit dieser Zahl zugleich eine Halbierung des ganzen Zeitraums vom Auszug bis zur Rückkehr aus dem Exil gegeben ist, indem die 430 Jahre der Könige von Juda zusammen mit den 50 Jahren des Exils abermals 480 Jahre ausmachen (240 davon fallen auf die Könige des Nordreichs!), kann hier nicht näher erörtert werden; 30 vgl. über diese Fragen die Kommentare zu 1 Kg 6, 1 und den Art. „Zeitrechnung“ in der 2. Aufl. Bd XVII, 466 f.

Von den weiteren Steigerungen der Vierzahl erscheint die 400 als runde Anzahl von Jahren Gen 15, 13 (vgl. dagegen Ex 12, 40: 430 Jahre); von Personen: Ri 21, 12; 1 Sa 22, 2. 30, 17; 1 Kg 18, 19. 22, 6; AG 5, 36; von sonstigen Dingen: 1 Kg 7, 42; 35 Esr 6, 17. Ferner die 4000 als Personenzahl 1 Sa 4, 2; Mt 15, 38 u. a.; AG 21, 38; ebenso die 40 000 Ri 5, 8; 2 Sa 10, 18 (vgl. auch 1 Kg 5, 6, wo allerdings der Text sicher verdorben ist); endlich 400 000: Ri 20, 2. 17.

Von den Verwendungen der Fünfzahl erklärt sich von selbst die zweimalige Fünf als Zerlegung der Zehnzahl; so die 5 und 5 Gestelle 1 Kg 7, 39 und die 5 und 5 Leuchter 40 V. 49; die 5 klugen und die 5 törichten Jungfrauen, Mt 25, 2. Als runde Zahl scheint die Fünf gebraucht 1 Sa 17, 40 (die 5 Schleudersteine Davids); 21, 3 (1 Brot oder 5) und so wohl auch Jes 19, 18 und 1 Ko 14, 19. Im übrigen spielt die Fünf besonders bei Abschätzungen (Lösungen) eine Rolle. So Ex 21, 37 (fünffacher Ersatz eines gestohlenen Ochsen); Nu 3, 47. 18, 16. Dieselbe Idee einer erheblichen Steigerung, wie bei 45 dem fünffachen Ersatz, scheint auch vorzuliegen in dem fünffachen Gastgeschenk (Gen 43, 34; 45, 22. Vgl. andererseits ein Fünftel als Zuschlag zu der eigentlichen Ersatz- oder Lösungssumme Le 5, 16. 22, 14. 27, 13. 15. 27. 31; Nu 5, 7; vgl. auch den Fünften als Abgabe von der Ernte. Mit obiger Bedeutung der Fünf hängt deutlich auch die Verwendung derselben bei der Abschätzung der besonderen Gelübde (auf 50, 30, 20, 15, 50 10, 5 und 3 Sekel je nach dem Alter und Geschlecht) Le 27, 2 ff. zusammen; vgl. dazu auch Hos 3, 2 fünfzehn Sekel als Kaufpreis eines Weibes.

Die 50 erscheint, abgesehen von ihrer Verwendung unter den heiligen Maßen (Gen 6, 15; Ez 40, 15) und als Schätzungssumme (Le 27, 3. 16; Dt 22, 29) am häufigsten als Abstufung in der Volks- oder Heereseinteilung (Ex 18, 21; Dt 1, 15; 1 Sa 8, 12; 55 2 Kg 1, 9 ff.; Mc 6, 40 u. a.; s. unten bei der Zehn); außerdem als Termin, bis zu welchem sich die Dienstpflicht der Leviten erstreckt (Nu 4, 3). Der 50. Tag kommt in Betracht bei der Bestimmung des Wochenfests (Le 23, 16), das 50. Jahr als Halljahr (Le 25, 10 f.). In beiden Fällen ist die 50 ausdrücklich als nächste Zahl nach Ablauf von 7×7 motiviert. Von den höheren Vielfachen der Fünf erscheint als runde Zahl 500: Esth 9, 6. 60 12; Lc 7, 41; die 5000: Jos 8, 12; Ri 20, 45; die 500 000: 2 Sa 24, 9; 2 Chr 13, 17.

Die Sechszahl erscheint im ganzen selten als bedeutsame Zahl. Die 6 Jahre, nach welchen der hebräische Knecht frei werden kann (Ex 21, 2), entsprechen natürlich den 6 Arbeitstagen der Woche (20, 9). Die 6 Stufen zum Throne Salomos 1 Kg 10, 19 sind auf die Aufstellung von 12 Löwen berechnet; die 6 Flügel der Seraphim Jes 6, 2 sind dort durch ihre verschiedene Verwendung motiviert. Über die zweimal drei Frei- 5 städte Nu 35, 6 s. o. unter der drei; über die sechsellige Maßrute Ez 40, 5 (vgl. auch 40, 12; 41, 1 ff. u. a.), s. die Kommentare zu dieser Stelle. Bei demselben Propheten (45, 13. 46, 14) erscheint auch ein Sechstel als Opferquantum. Von den Vielfachen der 6 dürften als runde Zahlen stehen: die 60 (Dt 3, 4), die 600 (Ri 3, 31; 1 Sa 13, 15; 23, 13), die 6000 (1 Sa 13, 5), die 600 000 als Gesamtzahl der Israeliten (Ex 12, 37; Nu 11, 10 21; bestimmtere Zahlen 1, 46 und 26, 51).

Die Acht kommt als bedeutsame Zahl (wiederum abgesehen von den heiligen Maßen Ez 40, 9. 31. 34; vgl. auch die acht Tische 40, 41) eigentlich nur als nächste Zahl nach der Sieben in Betracht. Am achten Tag, d. h. wohl dem ersten nach siebentägiger Unreinheit, wird der neugeborne Knabe beschnitten (Gen 17, 12), das neugeborne Tier ge- 15 opfert (Ex 22, 29 u. a.), das Reinigungsopfer für Aussätzige (Ex 14, 10. 23) und unrein gewordene Nasiräer (Nu 6, 10) gebracht. Auch die sog. Festoktave des Hüttenfestes (Le 23, 36) ist als Abschluß des Festes nach Ablauf der sieben ursprünglichen Festtage gemeint.

Die Neunzahl, die man als erste Potenz der Drei häufig erwarten sollte (nach Kägi 20 sind neuntägige Fristen anderwärts immer Verstärkung der Dreizahl), erscheint fast nur in engstem Zusammenhang mit der Zehnzahl und zwar als 10—1 Neh 11, 1; Lc 17, 17; als 100—1 Mt 18, 12 f.; Lc 15, 4. 7. Runde Zahl sind die 900 Ri 4, 3. 13, die 9000 2 Mak 8, 24. 10, 18. Über den „Zahlenspruch" Si 25, 7 (9 und 10) s. am Schluß dieses Artikels. 25

Überaus häufig findet sich naturgemäß die Zehn, weil Einheit des gesamten Zahlensystems, in bedeutsamer Weise verwendet. So als durchgängige Einheit der Maße des Tempels (1 Kg 6, 3 ff.), als Anzahl der göttlichen Gebote (Ex 34, 28 u. a.), der Fahrgestelle im Tempelvorhof (1 Kg 7, 27; nach 2 Chr 4, 7 f. auch der goldenen Leuchter und Tische), der Probetage (Da 1, 12), der anvertrauten Pfunde (Mt 25, 28; Lc 19, 13), als 30 Lohn- oder Besitzquantum Ri 17, 10; Lc 15, 8; der 10. Tag im 1. Monat als Tag der Lammesauswahl für das Passah (Ex 12, 3), der 10. des 7. Monats als Versöhnungstag. So nicht minder in den Bruchzahlen (vgl. Dt 23, 2; Ex 29, 40 u. ö.; Jes 6, 13 und vor allem den Zehnten als heilige Steuer Gen 14, 20 u. a.) und in dem häufigen Gebrauch des Multiplikativs (Gen 31, 7; Nu 14, 22; 2 Sa 19, 44; Neh 4, 6; Hi 19, 3; Da 1, 20; 35 Ba 4, 28). Übrigens ist wohl W. Roscher im Recht mit der Bemerkung (Ennead. Fristen, S. 68), daß die dekadischen Fristen sicher jüngeren Ursprungs seien, als die regelmäßigen Fristen der meisten anderen Völker, die Drittel, Viertel oder Sechstel des Monats darstellen.

Die erste Potenz von Zehn, die Hundert, begegnet uns öfter als eine Art runder 40 Zahl, um das denkbare Maximum in irgend einer Hinsicht anzuzeigen; so deutlich Prd 6, 3 und vor allem im Multiplikativ (100fältigem Ertrag u. s. w.): Gen 26, 12; 2 Sa 24, 3; Prd 8, 12; Mt 13, 8. 23; Mc 10, 30. Ebenso erscheint die zweite Potenz, die Tausend, bisweilen als runde Bezeichnung einer denkbar hohen Anzahl (Ex 20, 6. 34, 7; Dt 7, 9; Ri 15, 15; Ps 90, 4. 105, 8; 2 Pt 3, 8; vgl. auch die eschatologische Bedeu- 45 tung der 1000 Apk 20, 2 ff.). Eine noch weitere Steigerung stellt die 10 000 dar (abgesehen von ihrem nicht seltenen Gebrauch als Heereszahl Ri 4, 6 ff.; 20, 34; 1 Sa 15, 4, oder als Anzahl der Gefallenen, Ri 1, 4. 3, 29; 1 Sa 18, 7; 2 Kg 14, 7; 2 Chr 25, 11), wenn es sich um die Bezeichnung einer ungeheuren, kaum glaublichen Anzahl handelt; so deutlich 2 Sa 18, 3; Ps 91, 7; Mt 18, 24; 1 Ko 4, 15. 14, 19 und in dem Gebrauch 50 des Plurals (Myriaden: Nu 10, 36; Dt 33, 2; Ps 3, 7; vgl. auch Hbr 12, 22 und Ju 14). Die 100 000 erscheint wiederum als Heereszahl (2 Chr 25, 6) oder zur Bezeichnung einer ungeheueren Menge von Erschlagenen (1 Kg 20, 29) oder Gefangenen (1 Chr 5, 21). Die noch höheren Potenzen der 10 finden sich außer in dem hyperbolischen Segenswunsch Gen 24, 60 und der Heereszahl 2 Chr 14, 8 nur als Anzahl der Streitwagen Gottes 55 (Ps 68, 18), der Wesen um den Thron Gottes (Da 7, 10; Apk 5, 11) und des apokalyptischen Reiterheers (Apk 9, 16). Die letztgenannten Stellen bieten überhaupt die höchsten in der Bibel vorkommenden Zahlen.

Das Bewußtsein von der Zehn als Einheit des Zahlensystems tritt uns schließlich noch bei zwei Anlässen deutlich entgegen: einmal in der Einteilung des Volkes 60

und ganz besonders des Heeres in Gruppen von 10, 50, 100, 1000 (vgl. Ex 18, 21. 25; Nu 31, 14. 48; 1 Sa 8, 12; 22, 7; 2 Sa 18, 1. 4; 2 Kg 1, 9. 11, 4 ff. u. a.), sodann in einer großen Zahl von Wendungen, durch welche irgend ein proportionales Verhältnis (und zwar meist ein starker Kontrast) zum Ausdruck gebracht werden soll. So in der Proportion von 1 zu 10: Le 26, 26; Jes 5, 10; Am 6, 9; Sach 8, 23; Neh 11, 1; 1 zu 100: Neh 5, 11; 5 zu 100: Le 26, 8 (parallel 100 zu 10 000); 10 zu 100: Ri 20, 10; Am 5, 3 (parallel 100 zu 1000; vgl. dieselbe Steigerung von 10 zu 100 und 1000 Si 41, 6); von 1 zu 1000: Dt 32, 30 (parallel 2 zu 10 000); Jos 23, 10; Jes 30, 17; Hi 9, 3; 33, 23; Prd 7, 28; endlich 1000 zu 10 000: 1 Sa 18, 7. Instruktive Beispiele für die Sucht der späteren Juden, alles auf die Zehnzahl zurückzuführen, s. Pirqe Aboth V, 1 sq.

Die Elfzahl erscheint bedeutsam nur Mt 20, 6 ff. (in der 11. Stunde) als unmittelbare Vorstufe der 12.

Bezüglich der Zwölfzahl wurde schon oben bemerkt, daß sich ihre Bevorzugung unter den bedeutsamen Zahlen bei den verschiedensten Völkern vor allem durch ihre Eigenschaft als mehrfach zu gliedernde Gruppenzahl erklärt. Ob dabei die 12 als Produkt der beiden „heiligen" Zahlen 3 und 4 oder als Summe der gleichfalls heiligen Zahlen 5 und 7 (so Jeremias, S. 57) in Betracht kam, lassen wir ebenso auf sich beruhen, wie die Herleitung der Zwölfzahl als heiliger Zahl aus der Zahl der Monate oder (nach der jetzt herrschenden Annahme) der Tierkreisbilder. Mögen die beiden letzteren für die auch von den Israeliten übernommene Heiligkeit der Zwölfzahl ursprünglich entscheidend gewesen sein, in der Bibel läßt sich eine Erinnerung daran nicht mehr nachweisen. Vielmehr fußt in ihr der Gebrauch der Zwölfzahl fast ausschließlich auf der Anzahl der Stämme Israels (Gen 35, 23 bis Ja 1, 1), und diese wird einfach als geschichtliche Thatsache vorausgesetzt. Die Versuche, dennoch in dem jetzigen genealogischen Schema der Jakobssöhne eine Anlehnung an den Tierkreis (Dina als Jungfrau!) nachzuweisen, sind nichts als müßige Phantasien. Oder soll man auch die analoge Zwölfzahl der Söhne Nachors und Ismaels aus den Tierkreisbildern erklären? — Überaus häufig ist die Verwendung der Zwölfzahl als der Zahl der Stämme im Bereiche des Kultus. Ganz zweifellos gehören hierher z. B. Ex 24, 4; 28, 21; Le 24, 5; Nu 1, 44 u. a.; Dt 1, 23; Jos 3, 12; Ri 19, 29; 1 Kg 4, 7; Esr 8, 12; Ez 48, 31 ff.; Mt 10, 2 u. s. w. Dieselbe Beziehung auf die 12 Stämme liegt wohl auch vor 1 Kg 10, 20. 18, 31. Dagegen mag eine Anknüpfung an mythologische Vorstellungen oder außerisraelitische kultische Traditionen vorliegen: Ex 15, 27; Jos 4, 3 ff.; 1 Kg 7, 25; Apk 12, 1. 21, 12. 14 ff. 19 ff. 22, 2.

Auch die Vielfachen von 12 stehen sehr häufig in Beziehung zu den 12 Stämmen; so die 12 000 als Heereszahl (je 1000 vom Stamm) Nu 31, 5; Ri 21, 10; 2 Sa 17, 1; vgl. auch die 24 000 Gefallenen Nu 25, 9 und die 144 000 (je 12 000 vom Stamm) Versiegelten Apk 7, 4 ff. Diese Gewöhnung an die 12 erklärt zur Genüge, daß sie bisweilen auch ohne Beziehung auf die 12 Stämme als Repräsentation einer größeren Menge (2 Sa 2, 15) oder als eine Art runder Zahl (Mt 26, 53; vgl. die 12 000 Jos 8, 25) verwendet wird. — Eine astrale Beziehung dürfte bei den Vielfachen von 12 vorliegen Apk 4, 4 u. ö. Die 24 Ältesten können nicht wohl als Verdoppelung der 12 Stammeshäupter gelten, sondern entsprechen als höchste Engel, die den himmlischen Divan des Königs der Könige umgeben, den 24 Sterngöttern der Babylonier, den Richtern des Weltalls (so Gunkel a. a. O. S. 42).

Einer besonderen Erwähnung bedarf noch die Frage, ob die sechsfache 12, also 72, bisweilen auf 70 abgerundet sei. Sicher ist dies auf außerbiblischem Boden der Fall in der Zählung von 70 Dolmetschern anstatt 72 (6 von jedem Stamm), fraglich dagegen bei den 70 Ältesten Israels (s. o.) und den 70 Jüngern Lc 10, 1. 17; bei letzteren liegt die symbolische Beziehung auf die 70 Völker der Erde weit näher. Jedenfalls wäre bei den biblischen Schriftstellern von einer astralen Bedeutung der 72 (nach Steinschneider S. 394 = $1/5$ der Tage des Jahres, nach Usener, S. 353 = $1/2$ der den Tierkreisbildern entsprechenden Periode von 12 Jahren, also 72 Monaten; nach Jeremias S. 62 ff. = einem Weltzeitalter von 72 Sonnenjahren, in denen sich der Kreislauf der großen Gestirne vollzieht, und zugleich dem 50. Teil eines babylonischen Saros) abzusehen.

Schließlich gedenken wir noch der häufig vorkommenden rhetorischen Figur, welche eine unbestimmt zu lassende kleinere Zahl durch die Nebeneinanderstellung einer beliebigen Zahl und der nächsthöheren ausdrückt. Insbesondere gehören hierher die sog. Zahlensprüche, in welchen die beiden aufeinanderfolgenden Zahlen auf zwei verschiedene Sätze

verteilt sind. Diese Zahlen sind dann weder addiert zu denken, noch überhaupt buchstäblich zu nehmen; vgl. Jes 17, 6; Am 1, 3 ff.; Mi 5, 4; Ps 62, 12; Pr 6, 16. 30, 15 ff.; Hi 5, 19. 33, 14. 40, 5; Prd 11, 2; Si 23, 21. 25, 7 ff. 26, 5. 25 u. Ges.-K. § 134 s.

Über die eschatologische Zahl der 2300 Tage Da 8, 14 und der 1290 Tage Da 12, 11 vgl. oben Bd IV S. 456 ff.; über die mystische Zahl 666 Apk 13, 18 s. die Kommentare z. d. St. **E. Kautzsch.**

Zanchi, Hieronymus, ev. Theolog, geb. 1516, gest. 1590. — Litteratur und Quellen. Allgemeines. Am eingehendsten unterrichtet die Skizze von C. Schmidt, Girolamo Z. in ThStK XXXII, 1859, S. 625—708; Adam, Decades duae continentes vitas theologorum exterorum principum, Francof. 1618, p. 148—153; Gerdes, Specimen Italiae reformatae, Lugd. Batav. 1765, p. 351—353; Gallizioli, Memorie storiche e letterarie della vita e delle opere di G. Z., Bergamo 1785 (mit Angabe der älteren Litt.); Cantù, Gli eretici d'Italia III, Torino 1868, Reg.; Cuno in AdB XLIV, S. 679—683 (ausführlicher ders. im Ev. Sonntagsboten aus Oesterreich 1866, Nr. 46 ff., 1867, Nr. 1—3; holländ. in Amsterdamsch Zondagsblad 1889); Ficker in Handschriftenproben des 16. Jahrh., herausgg. von Ficker u. Winckelmann II, Straßb. 1905, T. 91. Einzelnes: Fecht, Epistolae ad Marbachios, Durlaci 1684, passim; Salig, Vollständige Historie der Augspurgischen Confession, Halle 1730, I, S. 441 ff. III passim; Vierordt, Geschichte der evangel. Kirche in dem Großherzogtum Baden, Karlsruhe 1847. 1856, s. Reg.; Sudhoff, C. Olevianus und Z. Ursinus, Elberfeld 1857, S. 333 ff. 341 ff. u. ö.; C. Schmidt, Peter Martyr Vermigli, Elberf. 1858, S. 136 ff. u. ö.; Gillet, Crato von Crafftheim u. seine Freunde II, Frankf. a. M. 1861, S. 130 ff. 164 ff. 191 ff.; de Félice, Lambert Daneau, Paris 1882, p. 81 ff.; Cuno, Daniel Tossanus, Amsterdam 1898, Reg.; Briefe des Ursinus bei Heppe, Gesch. des deutschen Protestantismus II, Marburg 1853, S. 142 f.; in den Theol. Arbeiten aus dem rhein. wissenschaftl. Prediger-Verein XII, Bonn 1892, S. 99. 102 und in den Neuen Heidelberger Jahrbüchern XIV, 1906, S. 40 ff. Briefsammlung Westphals, bearbeitet von Sillem I, Hamburg 1902, 200. 203. S. die Notizen in General Index zu den Publications of the Parker Society, Cambridge 1845, und in den Indices des CR (Calvin) Bd XXII. Hierzu: Ueber die Familie Z.: Tiraboschi, Storia della letteratura italiana VII, Milano 1824, p. 537 f. Z. in Straßburg: Röhrich, Gesch. der Reformation im Elsaß III, Straßburg 1832, S. 58. 105—114; Fournier-Engel, Gymnase, Académie et Université de Strasbourg, Paris-Straßb. 1848, s. Reg.; Engel, L'école latine et l'ancienne académie de Strasbourg 1538—1621, Straßb. 1900, bes. S. 99 ff. Verhandlungen mit Delfino: Pallavicini, Vera Concilii Trident. Historia, lib. 15, c. 10; Antwerp. II, 1670, p. 650—655; Hubert, Vergerios publizistische Thätigkeit, Göttingen 1893, bes. S. 173 f. Nuntiaturberichte aus Deutschland 2. Abt. 1560—72, I, Wien 1897, s. Reg. Theol. Streit und Konkordie: Unter anderm: Sturm, Antippapus IV, Neap. Palat. 1580, passim. Andreä, Kurtze Antwort auf — Antipappus quartus, Tüb. 1581; Hospinianus, Hist. sacramentaria II, Tig. 1602, p. 313—318; Schweizer, Gesch. d. prot. Centraldogmen I, Zürich 1854, s. Reg. Bd II; Trenß u. Ihme in Rudelbach und Guerickes Ztschr. 1872, S. 64—94; Reuß, Notes pour servir à l'hist. de l'église française de St, Str. 1880 passim; Thomasius, Die christl. Dogmengeschichte II, Erlangen 1876, S. 436—438: Trenß in Beiträge zur Kirchengesch. des Elsasses VII, 1887, S. 81—89; Ficker u. Winckelmann, Handschriftenproben T. 89. 90 und die hier angegebene Litteratur und ebenda die Biographie Marbachs. Art. Joh. Sturm in dieser Realencyklop. Bd XIX, S. 109—113. Z. in Chiavenna: de Porta, Hist. Reformationis Ecclesiarum Raeticarum, Curiae Raet. 1771, I, p. 412; Crollanza, Storia del contado di Chiavenna, Mil. 1870, p. 200 f. Z. in Heidelberg: Hautz, Gesch. d. Universität Heidelberg, Mannheim 1863. 64, s. Reg.; Bonnard, Thomas Éraste et la discipline ecclésiastique, Lausanne 1894, p. 49 ff. 83 ff. 140 ff. u. ö. Z. in Neustadt: Althing, Hist. Ecclesiae Palatinae in (Mieg) Monumenta pietatis literaria I, Francof. 1701, passim, und s. die ältere Litt. über das Casimirianum bei Hautz a. a. O. II, S. 112 Anm. 82 u. über die Pfälzer Kirchengesch. bei Gümbel, Die Gesch. der prot. Kirche der Pfalz, Kaiserslautern 1885, S. 9 f. Frankf. Konvent: Hospinianus, Concordia discors, Tig. 1607, p. 91; Heppe, Geschichte d. luth. Concordienformel und Concordie II, Marb. 1859, S. 16—21. Heidelberger Disputation: Briefe des Pfalzgrafen Johann Casimir, gesammelt u. bearb. von Fr. v. Bezold, München 1884, Nr. 271.

Ueber Zanchis Anschauungen außerdem: Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrh., Gotha 1857, s. Reg. Bd III; Frank, Theologie der Concordienformel III, IV, Erlangen 1863. 1865, s. Reg. Bd IV; Paulus, Die Stellung der prot. Professoren Zanchi und Vermigli zur Gewissensfreiheit, Katholik LXXI, 1, 1891, S. 201—228 (auch in: Die Straßb. Reformatoren u. die Gewissensfreiheit [Straßb. theol. Studien II, 2] 1895, S. 83—102); Preuß, Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik, Leipzig 1906, s. Reg.

Werke Z.s s. u. Die Briefe (nicht nur Zanchis Korrespondenz) und akademischen Reden (auch in Bd VIII der Ausg. der Werke von 1619) besonders erschienen: Zanchii epistolarum libri duo, Hanov. 1609. Einzelnes aus der Korrespondenz: Gerdes, Hist. reformationis, Groning. et Brem. 1749, III, app. 78. 80. In den Publikationen der Parker

Society: Remains of Grindal, Cambridge 1843, p. 276—280. 330—342. Zurich letters, Cambridge 1842, II, s. Reg.; Sudhoff, Olevian S. 495 f. CR (Calvin) s. Index Bd XX. Evangelischer Sonntagsbote aus Oesterreich 1866, Nr. 36, S. 282—284. Thesaurus Baumianus (Univ.- und Landesbibl. zu Straßburg). Verzeichnis der Briefe und Aktenstücke, herausg. von J. Ficker, Straßb. 1905. Briefe, handschriftlich, außerdem in Straßburg (Thomasarchiv; bes. Briefe an Konrad Hubert), in Berlin (kgl. Bibliothek), Breslau, Gotha, München. Anderes Handschriftliche (bes. zu den Straßburger Streitigkeiten) in Straßburg, Thomasarchiv.
Zanchis Bild: Stich von Henrik Hond in Verheiden, Praestantium aliquot theologorum, qui Rom. Antichristum praecipue oppugnarunt etc., Hagaecom. 1602, p. 170; p. 171—173 (in der holländ. Ausgabe 1603, Bl. 111; 112 f. (mit Zanchis Wappen: Turm, darüber zwei Halbmonde, und Devise: Sustine abstine; über dem Wappen: Turris fortissima nomen Domini).

Z. stammt aus einer hochgebildeten Bergamasker Familie, aus der verschiedene Glieder sich litterarisch bethätigt haben, und wurde zu Alzano bei Bergamo 1516 als Sohn eines Anwalts geboren, der sich als italienischer Geschichtschreiber bekannt gemacht hat. 1531 trat er bei den regulierten Augustinerchorherren in Bergamo ein. Nach vollendeten altsprachlichen, philosophischen und scholastischen Studien wurde er mit seinem Freunde, dem Grafen Celso von Martinengo von Brescia Chorherr der Laterankongregation in Lucca. Hier im Kloster wurden beide durch Vermigli, der seit 1541 in Lucca war, für die Theologie gewonnen. Sie lasen unter seiner Leitung die Kirchenväter, besonders Augustin. V. machte sie zugleich bekannt mit den Schriften der Reformatoren: Werke Bucers und Melanchthons Loci sind die ersten gewesen. Sie haben dem konsequent angelegten Manne die Richtung bestimmt. Auch Luther las Z. eifrig und Musculus. Von großer Bedeutung wurde für ihn weiterhin Bullingers de origine erroris. Die Geschlossenheit der Anschauung des systematisch beanlagten Theologen vollendete Calvins Institutio. An dem Augsburgischen Bekenntnisse hatte er schon jetzt einige Ausstellungen zu erheben. Auch er lehrte an der von Peter Martyr eingerichteten Klosterschule, wie es scheint über biblische Bücher. Als Vermigli mit Tremellio weichen mußte, blieb er mit Martinengo zurück, für die reformatorische Lehre auch weiterhin thätig. Nachdem Martinengo auch zu Mailand gepredigt und sich von da nach der Schweiz hatte flüchten müssen, wo er 1552 zu Genf Prediger der italienischen Gemeinde ward, floh auch Zanchi, aber erst nach reiflicher Prüfung und nachdem er so lange als möglich ausgehalten hatte, 1551 aus Italien. Nach längerem Aufenthalte in Graubünden und zu Genf, wo die persönlichen Eindrücke die gewonnenen verstärkten, ohne doch die Selbstständigkeit eigenen Urteils auch Calvin gegenüber zu beeinträchtigen, erhielt er einen Ruf nach England und, schon auf der Reise dahin, auf Johannes Sturms Veranlassung eine Berufung nach Straßburg. Er folgte der letzteren als Ersatz für Peter Martyr, der dann wieder zurückkehrte und mit Z. in engster Gemeinschaft lebte und wirkte, und bekam 1553 eine Anstellung als Professor des Alten Testaments. Der bis zu großer Umständlichkeit gewissenhafte Gelehrte hat während zehn Jahre in seiner Exegese, in der wie damals üblich auch die ethische und dogmatischen Loci behandelt wurden, nicht mehr als zwölf Kapitel des Jesaja, einige Psalmen und — sein bedeutendster Kommentar — Hosea behandelt. Daneben hat er 1 Jo gelesen und zeitweise hat er, charakteristisch für seine Bildung und Auffassung, auch über Aristoteles' Physik gelesen; er gab diese Schrift (mit Vorlesungen) noch in Straßburg heraus. Zanchis Antrittsvorlesung in Straßburg weist lebhaft von jeder Menschenautorität auf die alleinige des göttlichen Wortes, wie er es ein Menschenalter später fast mit den gleichen Worten wiederholt: Ut Lutheranus non sum nec esse volo — sic etiam aut Zwinglianum aut Calvinianum aut quovis alio sectario nomine ne quis appellet me esse pernego — Christianus igitur sum, non sectarius. Das war ganz Altstraßburger Weise. Aber schon diese Rede erregte Anstoß bei dem Führer der ausgesprochen lutherisch Gerichteten, bei Marbach. Doch verständigten sich beide zunächst noch über dogmatische Grenzfragen. Nach Jakob Sturms Tode wurde die Verpflichtung auf die Augustana erst Peter Martyr, dann Z. auferlegt. Er schlug die Stiftsstelle, die ihm mit dieser Auflage angeboten wurde, ab und nahm dann bei erneutem Anerbieten sie nur mit der Erklärung an, nach der orthodox verstandenen Augsburgischen Konfession lehren zu wollen. Es gelang in der That durch Bemühungen auf beiden Seiten, während mehrerer Jahre, einzelne Reibungen abgerechnet, den Streit zu vermeiden. 1554 hielt man Z., als er nach Genf an die italienische Gemeinde kommen sollte, in Straßburg fest. 1556 zog zwar Vermigli von Straßburg weg. Allein Z. konnte bleiben und auch 1559 ließ man ihn nicht ziehen, als er nach Lausanne begehrt wurde. Indessen war eine Auseinandersetzung schließlich nicht aufzuhalten; die lutherische Bewegung drängte stärker vor,

sie richtete sich zumeist gegen die französische Gemeinde; Z. war einer ihrer Ältesten. Es war aber überhaupt eine Auseinandersetzung zwischen der alten, freien und weiten Straßburger Reformation und der konfessionellen Vereinheitlichung und Festlegung, zugleich zwischen der Schule und der Kirche; die Prediger unter Marbachs Führung, die Schule unter Johann Sturm, ihr theologisch bedeutendster Lehrer Z., dem großen Rektor eng be- 5 freundet. Z.s Hinweis auf den Druck der Heshusenschen Schrift über das Abendmahl, den Marbach ohne Wissen des Rates veranstaltet hatte, und die vom Pfälzer Kurfürsten in Straßburg durchgesetzte Unterdrückung des Buches entfesselten den Sturm. Z. wurde 1561 wegen einer Äußerung über den Antichrist, verdächtig geworden auch durch die Verhandlungen, die er zusammen mit Sturm u. a. mit dem Legaten Delfino geführt, ins- 10 besondere durch ein diesem erstattetes Gutachten, in dem er die Differenzen der Evangelischen im Abendmahl als geringwertig, als Logomachia bezeichnet hatte, besonders aber wegen der Prädestinationslehre, die er im strengsten Sinne vortrug bis zu der Konsequenz, bei den Auserwählten sei die Gnade unverlierbar, von Marbach angegriffen. Letzterer meinte, wie die meisten damaligen lutherischen Theologen, bei Behandlung der Prädesti- 15 nation müsse man nicht mit dem Ratschlusse Gottes, sondern mit den Wirkungen der Erwählung beginnen; er hielt mit Recht diese Methode, obgleich auch sie nicht alle Schwierigkeiten löste, für praktischer und den menschlichen Bedürfnissen angemessener, als die absolute Calvins. Über die einzelnen Streitpunkte hinaus erweiterte sich der Streit immer mehr zu dem Kampfe um das Bekenntnis: ob das Altstraßburger der Tetra- 20 politana noch Geltung habe oder allein die Augustana. Nach langen Verhandlungen, in denen viele Schriften gewechselt und eine Reihe auswärtiger Theologen zu Rate gezogen wurden, zumeist von Z. selbst auf Reisen in Mittel- und Süddeutschland und in der Schweiz, wurden Schiedsrichter nach Straßburg berufen, die über Prädestination und Abendmahl (denn Z. hatte auch die Ubiquität bekämpft) eine Konsensusformel aufsetzten, 25 welche, in versöhnlicher Absicht abgefaßt, von sämtlichen Predigern — außer dem der französischen Gemeinde — und Professoren unterschrieben wurde; Z. zauderte lange und fügte dann seiner Unterschrift die Worte bei: hanc doctrinae formulam, ut piam agnosco, ita etiam recipio. Er bediente sich dieses Doppelsinnes, um, wie er sagte, zu verhüten, daß man sich einst auf seine Unterschrift berufe, um ihn zu nötigen, etwas 30 zu lehren, das er nicht für wahr halte. Der Konsensus, der neben Luthers Namen auch noch den Bucers nannte, war jedoch nur äußerlich hergestellt; von Calvin und mehreren andern reformierten Theologen wegen seiner Nachgiebigkeit getadelt, sprach sich Z., Cinglianae sectae Doctor et Professor, wie ihn Marbach nennt, zunächst über das Abendmahl deutlicher aus, und der Streit fing von neuem an. Da kam, nachdem 35 man schon früher ihn in Marburg, Heidelberg, Bern und Zürich — hier als Nachfolger von Peter Martyr — gewünscht hatte, ein Ruf an Z., der ihn seiner unklaren und unfreien Stellung enthob; er ging im November 1563 als Prediger nach Chiavenna. Das zweimal ihm angebotene Predigtamt bei der italienischen Gemeinde zu Lyon hatte er abgelehnt. Doch brachte ihm auch das neue Amt mancherlei Verdruß mit Irrlehrern und 40 unruhigen italienischen Flüchtlingen.

Während einer Pest im Jahr 1564 stellte die Gemeinde selber den Gottesdienst ein und nötigte die beiden unerschrocken ihres Amtes waltenden Geistlichen, Z. und Fiorillo, die Stadt zu verlassen, um sich für bessere Zeiten zu erhalten. Z. zog sich auf einen Berg in der Nähe von Piuri zurück — der Heimat seiner zweiten Frau; die erste, Curios 45 Tochter, war in Straßburg gestorben — wo er sich mit dem Sammeln des Materials für eine Geschichte seines Streites mit Marbach abgab. Das Werk erschien unter dem Titel Miscellanea 1566. Es enthält in der Widmung an Philipp von Hessen eine kurze Erzählung jenes Streites und giebt das theologische Material; einem zweiten, nach Z.s Tode herausgegebenen Teile ist von den Erben eine ausführliche Darstellung des Handels 50 mit den geschichtlichen Dokumenten beigefügt. Später bewogen ihn Zwistigkeiten mit seinem Amtsgenossen Fiorillo, für immer von Chiavenna wegzuziehen; er ging abermals nach Piuri, wo er Einladungen nach Morbegno, Genf und Heidelberg erhielt. Er entschloß sich für letztere Universität und begab sich Anfang 1568 dorthin. Sein Auftrag war: „die Summa der Theologie nach der hl. Schrift und den Kirchenvätern per locos com- 55 munes“ zu lehren. Dieses seit Kurzem in einigen protestantischen Schulen eingeführte Fach war Z.s Eigentümlichkeit angemessener, als die exegetischen Vorlesungen, in denen er sich stets in die weitläufigsten Digressionen über die Loci verlor, ohne doch den Zusammenhang dieser letzteren unter sich nachweisen zu können. Bald nahm er zu Heidelberg durch seine ausgebreiteten Kenntnisse in den verschiedensten Wissenschaften, durch sein 60

dialektisches Talent, durch seinen unermüdlichen Eifer die erste Stelle unter den Theologen ein, mit denen er, besonders mit Ursinus, in enger, lebhafter Gemeinsamkeit wirkte. Mit Boquin und Tremellio verfaßte er auch die Statuten der Fakultät. Von allen Seiten her wurde er, auch von außerhalb Deutschlands — so wiederholt von Polen her, wohin er schon von Straßburg aus im Namen der Kirche sich hatte äußern müssen — über die heftig debattierten Streitfragen der Zeit, über das Abendmahl, die Trinität, das Mittleramt Christi zu Rate gezogen; er verfaßte eine Menge von Gutachten, bald im Namen der Fakultät, bald in seinem eigenen, sowohl für Gemeinden, als für einzelne. Manche Anfrage war kaum einer Antwort wert; allein, höchst gewissenhaft wie er war und eifrig für die Erhaltung der orthodoxen Lehre bemüht, ließ er keine unbeachtet vorübergehn. Nicht weniger groß war sein Eifer um die Fragen der Disziplin; auch für solche wurde er zur Entscheidung angerufen und nachdrücklich wirkte er für Einführung einer strengen Kirchenzucht in der Pfalz, obschon ihm Thomas Erastus und andere hierin entgegentraten. Auch einige größere theologische Werke hat er zu Heidelberg verfaßt. Mit Rücksicht auf die in der Pfalz eingedrungene antitrinitarische Bewegung schrieb er 1572: de tribus Elohim sive de uno vero Deo aeterno, patre, filio et spiritu sancto. Im ersten, thetischen Teil führt er den Satz durch, daß der ewige, einige Gott sich in drei Elohim oder Personen unterscheidet, von denen jede Gott oder Jehova ist, doch so, daß nicht drei Jehova sind, sondern alle drei zusammen nur einen bilden. Die Beweise findet er im Alten und Neuen Testament, teils in Analogien der Natur, besonders der menschlichen Seele. Der zweite, antithetische Teil ist der Widerlegung der verschiedenen Formen des Antitrinitarismus in der alten Kirche sowie in der des 16. Jahrhunderts gewidmet. So trocken das Werk auch ist, so hat es doch seine Wichtigkeit weniger wegen der willkürlichen exegetischen Argumentation des ersten Teils, als wegen der Zusammenstellung der Gründe der Antitrinitarier im zweiten und ihrer dialektischen Bekämpfung. An diese Schrift schloß sich eine zweite ergänzend an: de natura Dei sive de divinis attributis, eine Art Religionsphilosophie, in der die philosophische Spekulation eine nicht unbedeutende Rolle spielt und in welcher Z. zugleich die Prädestination mit der äußersten Konsequenz durchgeführt und in schon völligem Doktrinarismus entwickelt hat. In einem dritten Werke: de operibus Dei intra spatium sex dierum creatis, behandelte er Gott als Schöpfer und die Schöpfung; diese theologische Weltbeschreibung, in der sich dogmatische Hypothesen und Naturhistorie untereinander mischen, ist in ihrem zweiten Teile besonders wichtig als ausführliche Zusammenstellung von dem, was man damals von der Natur und ihren Kräften wußte oder zu wissen glaubte. Der gewichtigste Gewährsmann ist ihm auch hier Aristoteles; vielseitige gelehrte Bildung und die eigenen naturgeschichtlichen Kenntnisse des Verfassers, der selbst Konrad Gesner Beiträge für dessen großes Werk lieferte, sind hier niedergelegt.

Z.s letztes zu Heidelberg begonnenes, aber nicht vollendetes Werk, de primi hominis lapsu, de peccato et de lege Dei, der erste Teil eines groß angelegten Ganzen de redemptione, war aus seinen Vorlesungen über den Dekalog entstanden und giebt ebenfalls einen lehrreichen Einblick in die schon scholastisch gewordene Behandlung der religiösen und ethischen Fragen, auch im akademischen Unterrichte. Als nach dem Tode des Kurfürsten Friedrich III. (1576) durch Ludwig VI. die lutherische Lehrform in der Pfalz eingeführt ward, mußten die meisten Professoren das Land verlassen. Z. fand Anstellung an der von dem reformiert gebliebenen Pfalzgrafen Johann Kasimir zu Neustadt an der Hardt gegründeten Schule, die er mit einer Rede über die Bedeutung der Hochschulen und der gelehrten Bildung für die Kirche eröffnete. Er erklärte an der Akademie neutestamentliche Briefe (Opera, T. VI). Eine Berufung als Professor nach Leyden, sowie eine andere als italienischer Prediger nach Antwerpen nahm er nicht an. Schon 1577 hatte er von den zu Frankfurt versammelten Abgeordneten der reformierten Staaten den Auftrag erhalten, Ursinus bei der Schaffung eines Bekenntnisses zur Seite zu stehen, das der Konkordienformel entgegengestellt werden sollte; es sollte nach Z.s Vorschlag keine eigentliche neue Konfession sein, sondern vielmehr eine Harmonie der bereits vorhandenen. Beza und Danäus empfahlen angelegentlich die Arbeit, die Z. schließlich allein gethan hat, und Salvard benutzte sie für die 1581 erschienene Harmonia confessionum fidei orthodoxarum et reformatarum ecclesiarum, die zwar von der französischen Kirche anerkannt wurde, aber insofern ein Privatwerk blieb, als sie die einzelnen reformierten symbolischen Bücher nicht ersetzte. Nach dem Tode Ludwig VI. (1583) wurde die Pfalz wieder calvinisch. Z. sollte nach Heidelberg zurückkehren, zog aber den Aufenthalt zu Neustadt vor. 1583 unternahm er noch eine Reise nach Chiavenna. Trotz zunehmender Kränk-

lichkeit und Schwäche des Gesichts blieb er fortwährend thätig. Er schrieb noch mehrere polemische Traktate — auch eine Verteidigung von Ursinus' Widerlegung der Konkordienformel nahm er in Angriff — und einige belehrende und erbauliche Schriften für seine Kinder. Bei der Disputation mit den lutherischen Theologen in Heidelberg war er zugegen, doch gelang es Grynäus nicht, ihn zu aktiver Beteiligung zu gewinnen: „se illorum intemperiem ferre non posse", erklärte er bezeichnenderweise. Einer seiner letzten Schriften schickte er einen Brief an Sturm voraus: der Freundschaft mit Sturm, der in Neustadt auch eine Weile Zuflucht gefunden hatte, und der Anhänglichkeit an Straßburg hat er hier ein Denkmal gesetzt, und tief läßt zugleich dieses schöne, warme Bekenntnis hineinsehen in seine innerliche, starke Frömmigkeit. Er starb 1590 den 19. November während eines Besuches zu Heidelberg. Hier in der Universitätskirche fand dieser „Exulant um Christi willen", wie es in der Grabschrift heißt, seine letzte Ruhestätte. Seine Söhne und Töchtermänner sammelten seine Schriften und gaben sie teils zu Neustadt, teils zu Hanau heraus. Binnen einem Jahrzehnt erschienen am Anfange des 17. Jahrhunderts in Genf drei große Gesamtausgaben, die vollständigste 1617—1619.

Z. vereinigte scharfen Verstand mit warmer Empfindung, strenge Folgerichtigkeit im Denken und Handeln und zähes Festhalten an dem als richtig Erkannten mit Friedfertigkeit, Freundlichkeit und Verständnis für andere; auch dem Katholicismus gegenüber ist er maßvoller, weitherziger und weniger pessimistisch, als die weitaus meisten seiner protestantischen Zeitgenossen — er hat die Hoffnung auf eine Einheitskirche wohl nie ganz aufgegeben —, wenngleich auch ihm gegenüber wie im Verhalten zur Ketzerei sein alttestamentlich gesetzlicher Standpunkt ausschlaggebend blieb. Was seinem Wesen das besondere Gepräge giebt, ist seine peinliche Gewissenhaftigkeit, die bei den Entschließungen des eigenen Lebens, im persönlichen Verkehre, in der Freundschaft, in der Teilnahme am Leben des anderen, wie in seiner gelehrten Arbeit und Lehrthätigkeit sich bewährte, freilich oft auch zu zurückhaltender Überlegsamkeit und Umständlichkeit wurde. Gerade wegen dieser unantastbaren Gewissenhaftigkeit war er als Gutachter hochgeschätzt, und dies Ansehen hat die Wirkung seiner Arbeit erheblich verstärkt. Er war nicht originell, nicht schöpferisch; aber er war offenbar einer der gelehrtesten Theologen und erfolgreichsten Lehrer des 16. Jahrhunderts, hochangesehen bei Freund und Feind. Delfino rühmt seine Bedeutung und Daneau stellt ihn neben Calvin und Beza. Mit ausgezeichneten Scharfsinn hat er die calvinische Dogmatik entwickelt und nach verschiedenen Seiten hin verteidigt, wohl der konsequenteste Vertreter der Prädestinationslehre in seiner Zeit. Die summarische Darstellung des Christentums (de religione christiana fides), die der Siebzigjährige für sich und die Seinen herausgab, wurde lange Zeit „als Muster rechtgläubiger reformierter Systematik gefeiert und ausgebeutet". Von einer Fortbildung findet sich aber nichts bei ihm. Als Philosoph wie als Theolog gleichmäßig durchgebildet, hat er den beginnenden philosophischen Formalismus in der Theologie und die lehrgesetzliche Bedeutung des geschriebenen Wortes wesentlich befördert. So tragen seine Schriften, die zu den Hauptquellen der damaligen reformierten Lehre gehören, schon das Gepräge eines scholastischen Geistes. Aber andererseits hat er durch seine umfassende Bildung, durch die Vielseitigkeit seiner Gelehrsamkeit und den weiteren Horizont, den er, der Ausländer, mit andern den deutschen Verhältnissen gab, auch Gegenwirkungen ausgeübt und jene Entwickelung an seinem Teile auf verhältnismäßiger Höhe gehalten, vor allem dadurch, daß er gegenüber jeder Einzelautorität die höhere, allgemeine geltend machte und unbeirrt persönliche Überzeugung bewährte und forderte. Daß er von Melanchthon und Bucer ausgegangen ist, verleugnet er nicht neben seiner Abhängigkeit von Calvin. Straßburgs letzter „reformierter" Theologe, der in Straßburg mit die Veranlassung zu den entscheidenden konfessionellen Konflikt gegeben, zugleich der letzte bedeutende Theologe Straßburgs im 16. Jahrhundert, hat das Gedächtnis Bucers und wesentliche Eigentümlichkeiten und Oberdeutsch-Straßburgschen Reformation dem reformierten Protestantismus Deutschlands mit lebendig erhalten und gerade er ist nach den verschiedenen Grundzügen seiner Art und Auffassung einer der einflußreichsten Ausgestalter der deutschen reformierten Kirche und Theologie geworden.

(C. Schmidt †) **Johannes Ficker.**

Zauberei und Wahrsagerei. — Siehe die ausführlichen Litteraturangaben bei Zöcklers Art. Magier, Magie Bd XII S. 55 f. 58 f. 63 f. Nachzutragen sind noch: T. Witton Davies, Magic, Divination and Demonology 1898; L. R. Farnell, Evolution of Religion 1905. —

H. Zimmern in KAT^3, bes. S. 604 ff.; M. Jastrow, Die Religionen Babyloniens u. Assyriens, Bd II, 1905—7; Karl Frank, Babylonische Beschwörungsreliefs 1908. — A. Bertholet, Religionsgeschichtliches Lesebuch 1908, bes. S. 150 ff. zum indischen Zauberglauben. — Encyclop. Britannica, A. Witchcraft. — H. A. Junod, The Theory of Witchcraft amongst South African Natives, Cape Town 1907. — Zum Hexenwahn und den Hexenprozessen s. die Litt. Bd VIII, 30 f. und füge bei: Lardy, Les Procédures de Sorcelleries à Neuchâtel 1866; Paul Schweizer, Der Hexenprozeß und seine Anwendung in Zürich, im Zürcher Taschenbuch 1902, S. 1 ff.; Adam Abt, Die Apologie des Apulejus von Madaura und die antike Zauberei. Beiträge zur Erläuterung der Schrift de magia, 1908.

Unter „Zauberei" versteht der christliche Sprachgebrauch eine Verwendung dämonischer Kräfte im Dienste des Menschen. Dieselbe wird schon an sich, ob der Zweck, den man dabei hat, ein verwerflicher sei oder nicht, als eine schwere Sünde gegen Gott angesehen, da sie im Gegensatz zu Gottes Willen und Weisung steht, wonach der Christ allein bei Gott Hilfe suchen soll. Diese christliche Auffassung der Sache fußt durchaus auf der Stellung, die das Alte und Neue Testament der heidnischen Praxis gegenüber einnehmen. In andern, zumal polytheistischen Religionen ist die Auffassung und Beurteilung der Zauberei naturgemäß eine völlig verschiedene, daher es auch nicht möglich ist, eine Definition der Zauberei zu geben, die dem Bewußtsein aller Völker entsprechen würde. Höchstens läßt sich sagen, es handle sich überall um die Hervorbringung von Wirkungen, die weder auf einem durchsichtigen physischen Verfahren beruhen, noch auch aus ethischer Vermittlung sich ableiten lassen, sondern ihrem Wesen nach unerklärlich sind. Soweit die Vorstellung der Natur überhaupt vorhanden ist, läßt sich dies positiv formulieren: Zauberei ist das willkürliche Schalten des Menschen mit übernatürlichen, jedenfalls mit geheimnisvollen Kräften.

In der Regel sind es Geister, mit deren Hilfe der Mensch diese Effekte hervorbringt, d. h. persönliche Mächte aus der unsichtbaren Welt, oder göttliche Kräfte, die er dabei benützt. Daher der Zusammenhang der Zauberei mit der Religion. Auch da, wo das Bewußtsein einer Mitwirkung solcher Mächte nicht vorhanden ist, kann es früher dagewesen sein. Es bleibt dann nur noch die Kraft des Zauberers, der durch sein Wort, seinen Blick, seine Geberden, seine verschiedenen Manipulationen, wie Knüpfen von Knoten, Eingebung von Tränken, die aus besonderen Wurzeln oder Kräutern oder tierischen Substanzen gebraut sind, u. dgl. seine Wunder verrichtet. Aber die Vorstellung ist durchweg die, daß sein Thun nicht dem einfachen mechanischen Geschehen angehöre, sondern daß auch die mechanischen Mittel einem tiefern Zusammenhang dienen und geheime Kräfte entfalten, um zu binden und zu bannen oder den Bann zu lösen. Das deutsche Wort „Zauber" selber scheint ursprünglich diese Bedeutung des Bannes zu haben. Siehe Jak. Grimm, Deutsche Mythologie^3, S. 984 f.

Vorbedingung für die Entstehung des Glaubens an Zauberei ist einerseits das Vorhandensein eines Gebietes von unerklärten und unerklärbaren Erscheinungen. Es leuchtet ein, daß je weiter dieses Gebiet ist, desto mehr Spielraum für die Vorstellung von Zauberei gegeben sein wird. Naturgemäß blüht sie daher auf den niedrigsten Kulturstufen besonders üppig, während die Fortschritte in der Erkenntnis der Naturgesetze ihren Boden mehr und mehr einengen. Andererseits muß man dem Menschen zu solchem zauberischen Wirken eine positive Kraft zutrauen, und dies geschieht in der Regel so, daß man ihn mit höhern Mächten sich in Verbindung stehend denkt. Je mehr man sich das Göttliche und Geistige in regelloser Zersplitterung vorstellt (Animismus, Polydämonismus), desto günstiger wird der Boden für magische Ausbeutung sein. Bei einheitlicher und vollends bei ethisch erhabener Fassung der Gottheit dagegen hat das selbstherrliche Schalten des Menschen mit göttlichen Kräften keinen Raum, und erscheint von vorneherein als unberechtigt. Die Frage, wie die Zauberei sich zur Religion verhalte, wird verschieden beantwortet werden je nach dem Begriff, den man mit Religion verbindet. Sieht man das Wesen der Religion in irgend einer Beziehung des Menschen auf die unsichtbare Welt, so gehört die Zauberei mit ihrer fast durchgängigen Berufung auf die überirdische Sphäre zur Religion, ist ein Beweis von religiösem Leben, eine Äußerung des religiösen Triebes, die mit den Anfangsstufen der Entwickelung unzertrennlich verknüpft ist. Faßt man dagegen die Religion als ein bewußtes Abhängigkeitsverhältnis zur Gottheit, so stellt die Zauberei, welche umgekehrt das Göttliche in Abhängigkeit vom Menschen setzt, von Anfang an eine Abweichung der Religion von ihrem eigentlichen Wesen, gewissermaßen eine Krankheit an ihr dar, an welcher, je mehr sie fortschreitet, das eigentlich religiöse Leben sterben muß. Letzteres ist unstreitig die tiefergehende Auffassung. Die Frage nach dem zwischen Religion und Zauberei bestehenden historischen Verhältnis ist schon Bd XII

S. 57 f. erörtert worden. Die Meinung der „anthropologischen Schule", daß Zauberei das erste Entwickelungsstadium der Religion gewesen sein müsse, führt zu der unnatürlichen Vorstellung, als ob die frühesten Menschen der unsichtbaren Gewalt nur gebietend entgegengetreten wären und erst nach langer Entwickelung eine höhere Anschauung von ihr sich gebildet hätten, so daß sie sich von ihr abhängig fühlten. So läßt z. B. Farnell 5 das Gebet erst später aus dem Zauber- oder Bannspruch hervorgegangen sein (ThLB 1907, S. 366). Dies ist sicherlich falsch. Gerade die Völker, welche den üppigsten Geisterglauben aufweisen, und bei denen daher die Zauberei besonders floriert, zeigen sich in besonderem Maße von Angst und Furcht beherrscht, sind sich also der Abhängigkeit von der unsichtbaren Macht wohl bewußt. Auch mußten die großartigen Erscheinungen 10 wie Licht, Sonne, Blitz, Donner u. s. f., nicht zu reden von Krankheit und Tod, gerade auf die primitivsten Menschenkinder den gewaltigsten Eindruck von der schlechthinigen Überlegenheit höherer Mächte hervorrufen, so daß sie ihnen unterwürfig nahten. Zwar läßt sich nicht ohne weiteres sagen, Zauberei sei immer schon etwas späteres — was natürlich von einer ausgebildeten magischen Kunst gilt — sie ist wohl schon sehr frühe 15 neben der Gottesverehrung hergegangen; aber in ihr lebte nicht eigentlich die Religion. Noch heute zeigen zahlreiche kulturlose Stämme z. B. in Afrika beides auffällig unvermittelt nebeneinander: eine gewisse Religion, d. h. Verehrung höherer Mächte und ein Konglomerat von abergläubischen Bräuchen und Vorstellungen. Siehe P. Berthoud in den Verhandlungen des zweiten Kongresses für Allg. Religionsgeschichte (Basel 1905), 20 S. 189 gegen die Vermengung von Religion und superstitiösen Praktiken bei Chantepie. Auch E. Allegret (ebenda S. 191) betont die Notwendigkeit solcher Unterscheidung. In der Regel ist dabei die Religion von der Zauberei überwuchert und in den Hintergrund gedrängt worden. Je dürftiger die Religion geblieben ist, desto üppiger hat sich die Schmarotzerpflanze der Zauberei entfaltet. Doch ist es eine weit verbreitete Erscheinung, 25 daß der Zauberer oder Schamane bei einer höheren Gottheit, die gewöhnlich als gut gilt, Macht sucht und erlangt über untergeordnete, meist böse oder schädliche Geister. Insofern stützt sich die Zauberei auf die Religion. Gegen die Verwechslung von Religion und Zauberei und die Herleitung der erstern aus der letztern siehe auch K. Furrer, ThLZ 1902, S. 417 f. 30

Magie ist nichts anderes als die technisch ausgebildete Zauberei. Man braucht das Wort aber auch schon auf den niedrigsten Kulturstufen, da das Wesen der Sache sich schon hier findet, ja hier seine eigentlichen Wurzeln hat. Auch bildet sich schon bei niedrigen Völkern bald eine Geheimwissenschaft oder Zauberkunde aus, welche nur den Eingeweihten zugänglich ist. Vgl. die Zunft der Wongtschä und andere geheime Orden 35 an der afrikanischen Westküste (Orelli, Religionsgesch. S. 755 ff.), die Ngilmu genannte Geheimwissenschaft der Malajen (Ratzel, Völkerkunde I, 436) u. s. f. Mit der Mantik, die in Bd XVI S. 101 ff. berücksichtigt worden, ist die Magie oder Zauberei verwandt. Jene erstrebt auf demselben Wege ein übernatürliches Wissen wie diese ein außerordentliches, wunderbare Können. Beide werden oft von denselben Personen betrieben. 40 Durch Zaubermittel erlangt der Schamane oder Wahrsager Einblicke in die verborgene Welt und in die Zukunft. Man traut ihm aber zu, daß er nicht bloß Künftiges schauen, sondern auch die Zukunft gestalten, auf den Gang der Ereignisse durch seine Bannsprüche und Zauberkünste einwirken könne. Dies ist bei den Babyloniern und Ägyptern nicht anders als bei den Negern und Uramerikanern. 45

I. Zauberei bei unzivilisierten Völkern. Hier ist sie aus schon angegebenen Gründen besonders zu Hause. Je weniger man die Naturzusammenhänge kennt und je mehr man in der Welt ein regelloses Erscheinen und Walten geistiger Mächte wahrzunehmen glaubt, desto geneigter ist man, ein überphysisches Wirken für möglich und wahrscheinlich zu halten. Ein solches steht natürlich nicht in jedermanns Hand. Der Zauberer 50 umgiebt sich mit einem Schleier des Geheimnisses. Er spricht eine feierliche, dunkle Sprache und vollzieht absonderliche Handlungen, welche die Vorstellung geheimer Macht und undurchsichtigen Geschehens erwecken sollen. Die Wirkungen, die man von seinen Kräften erwartet, beziehen sich auf das, was dem Menschen am wichtigsten ist: Abwendung von Unglück und Zuwendung des Glücks im Haus und Feld, in Jagd und Krieg, Gedeihen 55 der Ernte, Erwerbung von Reichtum, Männerliebe, Liebe und Fruchtbarkeit des Weibes; Verhütung von Krankheit, Feuerschaden, Bewahrung vor Feindseligkeiten, Abwendung des Todes. Es gilt die unholden Geister abzuschrecken oder auch zu begütigen, die Mitwirkung der guten Geister zu gewinnen. Seinen Feinden schickt man die verderblichen Mächte auf den Hals und erwartet natürlich dasselbe von ihnen. Daher stehen sich Zauber und 60

Gegenzauber gegenüber. Es gilt, den schädlichen Zauber durch einen stärkern zu überwinden und unschädlich zu machen. Das Gebiet, für welches der Mensch zur Zauberei Zuflucht nimmt, ist dasselbe, für welches er in der Religion seine Abhängigkeit von der Gottheit am stärksten spürt. Statt sich dem Willen der Gottheit unterzuordnen, was ja
5 auch dann geschieht, wenn der Mensch solche Dinge sich von Gott erbittet, wirkt hier die Magie als Konkurrentin der Religion nach eigenem Belieben durch eigene Kraft und Kunst. Sie konkurriert aber auch mit dem Gebrauch der praktischen Vernunft, welche auf rationellem Wege die ihr verfügbaren Kräfte verwertet, um das Ziel zu erreichen. Zauberei ist im Grund ebenso irreligiös wie irrationell. Die Beurteilung der Zauberei bestimmt
10 sich für die auf dieser Stufe Stehenden nach der Wirkung, die sie hervorbringt. Sie gilt schon diesen Heiden einerseits als schweres Verbrechen, nicht so fast wegen der Verbindung mit bösen Geistern, als wegen des Schadens, den sie anrichtet. Andererseits wird die Zauberei als hohe Kunst verehrt, weil sie den Schaden abwendet und den Segen herbeibringt. Allein beides läßt sich nicht scharf trennen, sondern geht ineinander über. Sieht
15 man doch kein Unrecht darin, einen feindlichen Stamm durch Zauber zu schaden. Im eigenen Stamm gilts zwar als schweres Verbrechen, jemand durch Zauber krank zu machen oder zu töten. Allein gerade die berufsmäßigen Zauberer, welche dem Unglücklichen, der solches verübt haben soll, das Urteil sprechen, sind jeder Verantwortung entzogen; sie werden daher, so sehr man ihre Kunst bewundert, ungemein gefürchtet. Es ist bloße
20 Macht- und Autoritätsfrage, wer zaubern dürfe und welcher Zauber Verbrechen sei.

Als schädlicher Zauber gilt bei den verschiedensten Völkern der böse Blick, das böse Auge. Gewissen Menschen (an denen ein stechender Blick auffällig sein mochte) traute man von jeher die Kraft zu, andern, besonders Kindern, durch bloßes intensives Anblicken Schaden anzuthun, Krankheit und Tod zu bringen. Diesen Aberglauben hatten die
25 Babylonier, vielleicht schon von ihren akkadischen Vorfahren her, er zeigt sich aber nicht nur bei den Semiten und Indogermanen (s. für die Germanen Grimm, Deutsche Mythol.³, 1053 f.) weitverbreitet, sondern ebenso bei den Bantustämmen in Afrika. Dort sieht man die Kraft des bösen Auges für erblich an und erzählt von den damit Begabten (baloyi), sie kommen nächtlicher Weile in der Wüste zusammen — ähnlich wie die Hexen auf dem
30 Blocksberg, indem sie ihre Leiber verlassen können — und beraten, wen sie bestehlen oder umbringen wollen (Junod a. a. O. S. 231 f.). Man leitet diesen Aberglauben von der Erscheinung ferner Personen im Traum ab, den man für Wirklichkeit genommen habe; die Vorstellung, daß solche Zauberer wie Vampyre ihren Opfern das Blut aussaugen, vom Alpdrücken. Das Nachtwandeln (Junod S. 237) mag mit dazu Anlaß gegeben
35 haben. Eine Hauptursache aber war, daß auffällige Erkrankungen und Todesfälle, wobei das Übel gewissermaßen angeflogen kommt, den Verdacht erweckten, es gehe da nicht mit rechten Dingen zu. Man konnte sich nicht anders denken, als daß solche Unfälle auf böswillige Anschläge zurückzuführen seien. Nur der Betagte — nimmt man in diesen Stämmen an — stirbt eines natürlichen Todes. Stirbt ein Jüngerer, so hat entweder
40 ein Ahnengeist an ihm Rache genommen oder ein Zauberer ihn getötet.

Die sozusagen legitime Zauberei wird von dieser boshaften und schadenbringenden äußerlich streng unterschieden. Sie besteht nicht zum wenigsten in Maßregeln zum Schutz gegen jene schlimme Zauberei, überhaupt aber zur Abwehr böser geistiger Gewalten und damit verbunden positiv zur Förderung von Leben, Wohlstand, Fruchtbarkeit, Vermögen.
45 Jeder einzelne zwar wird gut thun, gewisse Maßnahmen gegen den bösen Zauber nicht zu versäumen. Es giebt bewährte Mittel, durch die man die bösen Geister, seien es menschliche oder andere, von seiner Hütte, seiner Person, seinen Kindern fernhält, z. B. unter den Bantu am Kongo, wenn man ein Gazellenhorn als Mittel gegen den Dämon des Zahnwehs sich umhängt, oder einen Elefantenhalswirbelknochen gegen das Kopfweh
50 u. s. w. Aber der einzelne wird nie fertig ohne den Rat und die Hilfe eines Zauberers von Profession. Dieser liefert solche Amulette und Talismane und bereitet wunderthätige Salben, womit die Gegenstände und Häuser zu bestreichen sind, damit die bösen Geister ihnen fernbleiben; Drogen, deren Verbrennung den Rauch erzeugt, welcher diese austreibt u. s. f. Ist vollends eine Seuche im Land ausgebrochen, oder hat sich sonst
55 eine Plage wie Regenmangel eingestellt, so muß der Zauberkundige raten und helfen. Er ist im stand das Rätsel zu lösen, woher eine Erkrankung oder ein Todesfall kommt und falls sie durch bösen Zauber verursacht sind, den Schuldigen zu ermitteln. Dabei dienen ihm gewisse Losorakel z. B. die Astragalen (s. meine Religionsgesch. S. 762), und speziell zum Zweck der Ermittlung des Schuldigen gewisse Tränke, die als Ordale ange-
60 wandt werden. Er braut einen mehr oder weniger giftigen Trank, welcher den Unschuldigen

unversehrt lassen, den Schuldigen töten soll. Diese Justiz, deren Pflege für die Zauberer sehr einträglich ist, da man ihnen giebt, was sie verlangen, um nicht von ihnen angefochten und umgebracht zu werden, fordert in Afrika noch heute ungezählte Menschenopfer. Die Macht dieser Wongtschä oder Okonfoi ist in Westafrika und anderwärts für das Land eine furchtbare Plage. Sie sind zugleich die Medizinmänner ihres Volkes. Da auf dieser niedrigen Kulturstufe die Krankheit als Werk eines Dämons oder Folge eines Zaubers angesehen wird, muß die Heilung durch dessen Austreibung oder durch Gegenzauber erfolgen. Weit unparteiischer sind die ebenfalls an Zauberbräuche erinnernden Ordalien der alten Germanen gewesen, wobei der entscheidende Ritus in die Hand des Angeschuldigten, nicht des Richters, gelegt war und die Bräuche für Ermittlung des Schuldigen mehr die Art des Loses an sich trugen (Grimm, Deutsche Mythol.³, 1061 ff.).

Als Mittel, welches der Zauberer bei Ausübung seiner höheren Gewalt anwendet, kommt vor allem das Wort in Betracht, der beschwörende Spruch, welcher bindende und bannende oder lösende, befreiende Wirkung hat. Es wird viel Gewicht auf die Form des Spruches gelegt. Der Zauberer allein weiß genau die richtige Formel, die er anzuwenden hat. Aus den verschiedensten Völkergebieten sind solche Formeln erhalten. Sie mögen zur „Besprechung“ einer Wunde, Heilung eines Kranken, Schärfung einer Waffe, Befreiung eines Gefangenen, und hundert andern Zwecken dienlich sein. Verständlich braucht die Zauberformel nicht zu sein; ist der Wortlaut ein irrationaler, so ist sie um so geheimnisvoller; dagegen muß sie feierlich tönen und die Vorstellung vom Mitwirken höherer Gewalten erwecken. Besonders gerne werden dabei die Namen von göttlichen und dämonischen Mächten eingeflochten, deren Beistand man anruft. Die schlimmen Dämonen weichen, wenn man sie bei ihren Namen und Beinamen nennt, da sie sich erkannt finden. Aber auch ihr eigenes, schreckliches Bild hält man ihnen zur Abschreckung entgegen (Lenormant, Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer S. 50 f.). Desgleichen wird das Bild eines Menschen, dem man Übles anthun möchte, vom Zauberer mißhandelt, durchbohrt u. s. f., indem man annimmt, das am Bilde Vollzogene erstrecke seine Wirkung auf den Menschen selbst. Oder man nimmt mit einem Büschel Haare, die von ihm herrühren, oder einem Gewand von ihm die betreffenden Manipulationen vor. Mit dem Gebet hat der Zauberspruch als Anrufung unsichtbarer Gewalten äußerlich oft Ähnlichkeit. Aber geistig ist beides grundverschieden. Während das Gebet die Abhängigkeit des Menschen von dem gebenden, vergebenden, erlösenden Gotte zum Ausdruck bringt, schaltet der Zauberer, nachdem er vielleicht auch ein Gebet an seine Gottheit gerichtet hat, ohne ethisch-religiöses Verhalten zu ihr nach Willkür mit den empfangenen Kräften oder mit seinem Apparat.

Analog ist der Unterschied zwischen der rechten Prophetie und der Wahrsagerei, die gerade auf dieser Stufe mit der Zauberei verbunden zu sein pflegt. Die Prophetie steht ganz und gar unter dem Willen Gottes und ist der Willkür der Menschen entzogen. Bei der Wahrsagerei dagegen geht die Veranstaltung von diesen aus und geschieht zu selbstgewählten Zwecken. Damit hängt zusammen, daß hier nicht freie Inspiration abgewartet, sondern der Zustand des Hellsehens durch anregende Mittel, Tränke, Dünste, Tanzbewegungen u. dgl. hervorgerufen wird. Man vergleiche die Art, wie die Schamanen sich in einen somnambulen Zustand zur Erteilung von Antworten auf beliebige Fragen versetzen, Allg. Religionsgeschichte S. 92 ff. Auch verzichtet man vielfach ganz auf die Begeisterung und wahrsagt nach bloßen zufälligen Erscheinungen und Symptomen. Siehe über den Unterschied der mantischen und der technischen Gattung der Wahrsagerei Bd XVI, 101, 60. 102 f. Zur letzteren gehören alle Arten von Losorakeln, die Deutung zufälliger Erscheinungen als Vorzeichen, wobei feststehende Regeln gelten. An die erstere Gattung lehnt sich dagegen die Totenbeschwörung zum Zweck der Wahrsagerei, indem der Geist eines Abgeschiedenen herbeigerufen wird, um Auskunft über verborgene Dinge zu erteilen. Über Träume als Vorzeichen und Offenbarungsmittel s. Bd XX, 13 ff.

II. Bei den zivilisierten Völkern des antiken Heidentums erscheint die Zauberei nicht wesentlich anders als bei den unzivilisierten des Altertums und der Neuzeit. Im Gegenteil zeigt sich da, daß der Aberglaube dieser Art, wie er auf der niedrigeren Kulturstufe geherrscht hat, sich mit der größten Zähigkeit fortzupflanzen pflegt, auch wenn er sich mit den Kulturfortschritten nicht mehr recht verträgt. Die Zauberei pflegt im Laufe der Zeit sich zu einer komplizierten Kunst auszuwachsen. Sie wird zur Magie wie die Wahrsagerei zur künstlichen Mantik. Doch konnten, wenn der denkende Geist sich mehr und mehr von den Fesseln des Aberglaubens d. h. des eigentlich Magischen, befreite, Naturwissenschaften aus Magie und Mantik hervorgehen, aus der magischen Behandlung der

Krankheiten die Medizin, aus der Astrologie die Astronomie, aus der magischen Verwendung der Stoffe die Physik und Chemie. Der Übergang war ein allmählicher. Dies sieht man z. B. bei der babylonischen Gestirnkunde, wo merkwürdige Entdeckungen gemacht wurden, während man noch an dem Wahne festhielt, als ob die Gestirne die das menschliche Schicksal bestimmenden Mächte wären; oder an der ägyptischen Medizin, die schon eine hohe Stufe der rationellen Therapie aufweist, obgleich man die Wirkung der Rezepte durch Hersagen magischer Formeln zu verstärken meinte (Papyrus Ebers, 16. Jahrh. v. Chr.). Es zeigt sich da, daß die Magie insofern von einer richtigen Ahnung beseelt war, als sie fühlte, die Körperwelt müsse durch unsichtbare Macht beherrscht und durch eine geistige Ordnung zusammengehalten werden, der Mensch aber sei dazu bestimmt, diese Ordnung zu durchschauen und dadurch zur Herrschaft über die physische Welt zu gelangen. Der Menschengeist tastete in jenen magischen Versuchen nach dem Schlüssel zum Verständnis des inneren Zusammenhangs und damit zur Macht über das äußere Geschehen. Je mehr aber die Vernunft erstarkte und ihr Erkenntnisgebiet ausdehnte, desto mehr fiel das eigentlich Magische dahin, die Herrschaft über die Natur wurde mit rationalen Mitteln erstrebt und erlangt. Dies hinderte freilich nicht, daß abergläubische Vorstellungen von irrationalen Zusammenhängen sich im Volke erhielten und unvernünftige Gebräuche, zum Teil mit religiösen Vorstellungen verbunden, in Übung blieben. Am längsten und üppigsten florierte die Zauberei bei solchen Völkern, welche, wie die Chinesen, zwar eine nicht zu verachtende Zivilisation sich erworben hatten, aber auf einer gewissen Kulturstufe erstarrten, so daß die geistige Entwickelung den Bann des Aberglaubens nicht zu durchbrechen vermochte. In China stellt der Feng-schui (Geomantie), der bis auf die Gegenwart das Volk in erstaunlichem Maße beherrschte, jetzt aber dem Eindringen der ausländischen Kultur erliegt, eine krasse Materialisierung mystisch-spekulativer Ideen (Taoismus) dar. Siehe über ihn meine Allg. Religionsgeschichte S. 85 f. Auch hier zeigt sich, daß die Zauberei weniger eine religiöse als eine kulturelle Erscheinung ist.

Die Religionen der antiken Völker selbst aber behielten in der Regel einen stark magischen Beigeschmack und zeigen ebendarin heidnischen Charakter. Das Verhältnis zur Gottheit ist darin nicht ein rein religiöses, sondern wird durch äußerliche Faktoren stark beeinflußt, welche an Stelle einer wahren, ethischen Abhängigkeit von der Gottheit traten. So ist die babylonische Religion von Magie überwuchert. Wenn gleich die sog. „Bußpsalmen" ein entwickeltes ethisches Bewußtsein zeigen und die Erkenntnis verraten, daß der Sünder durch Reue und reumütiges Bekenntnis zur Vergebung und Erlösung gelangen müsse, so spielen doch magische Gebräuche, Verbrennung von Spezereien u. dgl. dabei eine Hauptrolle, und die mächtigsten Wunder kann der verrichten, der gewisse geheime Namen weiß. Im alten Ägypten ist es ähnlich. Das Totenbuch enthält freilich ein Kapitel, wo die Reinheit des Herzens oder Gewissens als unerläßliche Bedingung für die Seligkeit nach dem Tode erscheint. Allein die meisten Texte dieses Buches sind ganz magischer Natur. Alles hängt davon ab, ob die Seele bei ihrer Wanderung durch die Unterwelt, die richtigen Namen zu nennen weiß, damit die Thore sich ihr öffnen, sie vor ihren Richtern Gnade finde und der feindlichen Ungeheuer sich erwehren könne. Ebenso ist z. B. der Parsismus bei allen ethischen und religiösen Wahrheitsmomenten, die er enthält, von magischen Grundanschauungen ganz durchzogen, die in dem Kampf des Lichtgeistes mit dem finstern Geiste immer wieder hervortreten. Die Hauptwirkungen geschehen durch Zauberwort und Zauberhandlung. Ahuramazda selbst muß schließlich als Zauberpriester auf die Erde kommen, um den bösen Gegner Angramainju durch seine Zeremonien zu überwinden. Bekanntlich schreibt auch der Hinduismus schon seit der Zeit, wo die Lieder des Rigveda entstanden, der Opferhandlung und dem liturgischen Spruch eine Machtwirkung zu, von welcher die Götter abhängig sind. Ähnliches wäre in den übrigen indogermanischen Religionen leicht nachzuweisen.

Wie auf der niedrigeren Kulturstufe gilt auch auf der höheren die schädliche Zauberei als schlimmes Verbrechen. So nicht nur bei den Babyloniern, sondern auch bei den Römern, welche nicht bloß die Ermordung durch Zaubertränke, wobei Giftmischerei im Spiel sein konnte, sondern auch Schädigung des Feldbaus und Entwendung durch Zauberei, das Eingeben von Liebestränken u. dgl. für möglich hielten und strenge ahndeten. Außer dem Motiv der Schädigung wirkte dabei das Bestreben mit, nicht legitime geistige Gewalten fernzuhalten. Schon das XII Tafelgesetz enthält eine solche Strafbestimmung, dann besonders die Lex Cornelia de sicariis et veneficis. Schon der Besitz von magischen Büchern galt als Verbrechen. Im Jahr 150 n. Chr. wurde dem Apulejus von

Madaura in aller Form ein Prozeß wegen Hexerei gemacht. Seine Apologie ist noch vorhanden. Die äußerst strengen Verordnungen Konstantins und Justinians (Cod. Just. IX, 18 de maleficis et mathematicis) gegen Zauberei und Astrologie lehnen sich an die aus dem heidnischen Rom überlieferte Rechtsanschauung, was bei der Beurteilung der Hexenprozesse zu beachten ist.

III. Die israelitisch-jüdische Religion stellt sich zu allen Arten von Zauberei und Wahrsagerei von Anfang an in einen bewußten, grundsätzlichen Gegensatz. Sie zeigt also von Hause aus die klare Einsicht, daß diejenige Stellung zur Gottheit, aus welcher im Heidentum jene beiden hervorgingen, mit der wahren Erkenntnis und Furcht Gottes in unversöhnlichem Widerspruch stehe. Dies schließt nicht aus, daß von residuären heidnischen Vorstellungen und Gewohnheiten her solcher Aberglaube sich zu allen Zeiten im israelitischen Volk in gewissem Maße erhielt und durch die Berührungen mit dem ägyptischen und babylonischen Kulturkreis stetsfort neu genährt wurde, weshalb er von den erleuchteten Trägern der Jahvereligion immer aufs neue bekämpft werden mußte. Schon Mose hat dagegen in seinen Verordnungen Stellung genommen. Das eigentliche Wort für Zauberei ist im hebräischen כשף, wovon piel: zaubern. Das Wort kommt ebenso im Assyrischen vor und stammt vielleicht aus Babylonien (KAT[3] 605). Im alten Bundesbuch heißt es lakonisch Ex 22, 17: „Die Hexe (מכשפה = ass. kaššaptu) sollst du nicht leben lassen“. Das Femininum deutet darauf, daß es gewöhnlich Weiber waren, die sich mit dergleichen Künsten abgaben, wie auch 1 Sa 28, 7 Saul nach einer Totenbeschwörerin fragt, und Ezechiel 13, 17 ff. wider das magische Treiben von Wahrsagerinnen eifert. Vgl. auch, wie die Rabbinen noch in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten darüber klagen, daß diese Sünde besonders bei den jüdischen Weibern verbreitet sei (Hamb. Encykl. I, 1069). Die strenge Strafe, welche über die Zauberin verhängt wird (Todesstrafe auch 1 Sa 28, 9), beweist, daß man die Zauberei wie Abgötterei ansah. Nach Le 20, 27 sollen Inhaber und Inhaberinnen eines Totengeistes gesteinigt werden. Mit demselben Worte מכשפים werden Ex 7, 11 die ägyptischen Zauberer, die dem Pharao zur Seite stehen, benannt. Dt 18, 10 sind außer dem מכשף aufgeführt der קסם, gewerbsmäßiger Wahrsager, der מעונן, zweifelhafter Grundbedeutung, vielleicht Wolkendeuter oder Wettermacher, nach Jes 2, 6 besonders bei den Philistern zu Hause, der מנחש, was ebenfalls den Wahrsager bedeutet, vielleicht vom Flüstern geheimer Beschwörungsformeln, welche להטים heißen Ex 7, 11. Wie verpönt dergleichen war, zeigt auch 1 Sa 15, 23, wo der Ungehorsam der „Zaubereisünde“ (Luther), eigentlich der Wahrsagerei (קסם), gleichgestellt wird, als der schlimmsten Sünde, die es neben dem Götzendienst giebt. Aber wenn auch zu Zeiten mit rücksichtsloser Strenge unterdrückt (1 Sa 28, 9), erhielt sich dieses Unwesen stets im Verborgenen und gelangte gelegentlich durch auswärtigen Einfluß wieder zu üppiger Blüte. Vgl. die Klage Jesajas, wo 2, 6 wahrscheinlich zu lesen ist כי מלאו קסם מקדם „denn voll geworden sind sie von Wahrsagekunst aus Morgenland und von Zeichendeutern wie die Philister“. Die großen Propheten bekämpfen aber nicht bloß dieses nach ihrem Zeugnis der mosaischen Religion ganz fremde heidnische Treiben aufs schärfste, sondern eifern auch gegen eine Herabwürdigung des Jahvekultus zu einer geistlosen Uebung, welcher die Gesinnung nicht entspricht. S. Bd XIV, 396 f. Man kann sagen, daß sie damit gegen das Magische, welches in den Augen ihrer Zeitgenossen dem Kultus teils von einer frühern Religionsstufe her, teils infolge von Entartung der mosaischen Religion anhaftete, Stellung genommen und die echte Verehrung Gottes vertreten haben.

Aber die geistige Höhe, welche die Propheten eingenommen haben, ist vom Volke auch späterhin nicht konsequent behauptet worden. Nicht bloß zeigt sich das nachexilische Judentum, in welchem der legitime Monotheismus sich durchgesetzt hatte, stark von den Fesseln äußerlichen Zeremoniendienstes belastet, wobei leicht jene Gefahr einer bloß magischen Auffassung des Kultus sich einstellte, — auch das ausgesprochen heidnische Zauberwesen hat gegen das babylonische Exil hin wieder überhand genommen, und der assyrisch-babylonische Einfluß, der daran schuld war, ist begreiflicherweise im Exil noch stärker geworden. Wenn man auch korrekter als früher sich zu dem Einen Gott bekannte, der Himmel und Erde erschaffen habe, und sich bemühte, strenge nach den alten Gesetzesordnungen zu leben und dem Gott der Väter zu dienen, so gab man doch dem magischen Aberglauben des babylonischen Kulturkreises in seiner Phantasie reichlich Raum, wobei der Glaube an eine vielgestaltige Dämonenwelt, den man von dort übernahm, befruchtend einwirkte. Zwar der Glaube an feindliche Dämonen ist viel älter als das Exil; allein er trat bei den Israeliten der alten Zeit im Vergleich mit andern Völkern, speziell den Babyloniern, auffällig wenig hervor. Nach dem Exil, und zwar weniger in der ersten Zeit nach der

Rückkehr, als in späteren Jahrhunderten, wo die lange Ansässigkeit vieler Juden in Babylonien sich fühlbar machte, wurde dies anders. Der Dämonenglaube und was damit zusammenhängt, beherrschte in nicht geringem Maße die Vorstellungswelt. Selbstverständlich wollte man damit in keiner Weise die Einheit und Allmacht Gottes beeinträchtigen; diese zahllosen Dämonen hatten nur eine untergeordnete, wenn auch für den Menschen leicht verhängnisvolle Macht. Man rief den Namen Gottes gegen sie zur Abwehr an. Allein gerade die Art, wie der allerheiligste Name und dann besonders auch die Namen der Erzengel verwendet wurden, war oft eine völlig magische, wie man sie den Heiden abgelernt hatte. Der schēm hamĕphôrāsch, d. h. das hl. Tetragramm יהוה, auf einen Papierstreifen geschrieben, wurde geradezu als Zaubermittel gebraucht und die tollsten Wirkungen davon erzählt. Ebenso waren bei den Juden durchs ganze Mittelalter bis in die neuere Zeit Amulette beliebt, welche heilige Namen und Sprüche enthalten und gegen Erkrankung und Unfälle umzuhängen sind. Das Amulett heißt קָמֵעַ, von קָמַע, anbinden, umhängen. Siehe Proben von solchen Hebrew Charms in den Proceedings of Bibl. Arch. 1905, S. 160 ff.; 1906, S. 182 ff. Doch ist die grundsätzliche Verwerfung der Zauberei nie aufgegeben worden. Zaubereisünde war stets verabscheut. Nur verfiel man teils unbewußt in magische Anschauungen, indem man dem bösen Zauber durch einen heiligen Gegenzauber mittelst der Gottes- und Engelnamen begegnen wollte, teils trieb man solche dem Heidentum abgelernte Dinge mit halb gutem oder schlechtem Gewissen.

Das talmudische Schrifttum beschäftigt sich aus dem angegebenen Grunde eingehender mit solchem Aberglauben als die kanonischen Bücher. Die Gesetzeslehrer erörtern die verschiedenen biblischen Namen der Zauberer und Wahrsager, geben ihnen aber meist willkürliche Deutungen. Sie verurteilen im allgemeinen diese Künste aufs strengste. Von Simon ben Schetach (letztes Jahrh. v. Chr.) wird erzählt, er habe 80 Zauberinnen zum Tode verurteilt (Sanhedr. 45). Doch war gestattet, die Geheimnisse der Zauberei zu studieren, um sie zu bekämpfen (Sanhedr. 68). Es galt sogar als Grundsatz, keinen in das Synedrium aufzunehmen, der nicht das Blendwerk der bösen Magie aufzudecken vermöge (Sanhedr. 17). Rabbi Akiba und andere große Lehrer nahmen in der Zauberei Unterricht (Sanhedr. 68). An die Realität ihrer schlimmen Wirkungen glaubte man allgemein. Doch herrscht bei spätern Lehrern im 3. Jahrhundert n. Chr. die Anschauung, daß solche dämonische Einflüsse und böswillige Anschläge wie böser Blick, feindselige Zauberformeln und -gebräuche zwar eine Macht ausüben, aber den Angehörigen des Volkes Israel nicht schaden können: gottesfürchtige Juden stehen unter dem Schutz ihres Gottes, der solche Einflüsse abwehrt. Bald fehlt es auch nicht an solchen, welche der Zauberei alle Realität absprechen. Am Schlusse des 3. und im 4. Jahrhundert n. Chr. überwiegen die Aussprüche, welche dieselbe als bloßes Blendwerk taxieren (Hamburger Encykl. I, 1069 f.).

Die jüdische Kabbala hat, wie so oft die Mystik in öden Aberglauben auslief, die magische Entartung der Religion befördert; sie hat großenteils die tiefsinnigen Ausdrücke und Formeln zum Betrieb abergläubischer Künste geliefert. S. Bd IX S. 671 ff. 688. — In der Haggada und Midraschlitteratur tritt der Aberglaube des Volks und der Schriftgelehrten oft hervor, namentlich auch in der Ausmalung biblischer Geschichten wie der des Königs Salomo, welchem die Dämonen sollen unterthan gewesen sein, so daß er mit ihrer Hilfe seine Bauten, auch den Tempelbau, ausführte und andere wunderbare Dinge vollbrachte (Eisenmenger, Entd. Judentum I, 350 ff.). Hier ist angenommen, es gebe auch eine erlaubte Magie, in welcher der große Herrscher Meister war, so daß er über die unterirdische Dämonenwelt ebenso regierte wie über die sichtbare.

Diese Legenden sind auch zum Islam übergegangen. Dieser zeigt eine ähnliche Stellung zur Zauberei wie das Judentum. Von Haus aus ist er nüchtern und betreibt die Religion wie das praktische Leben rationell. Allein gewisse Superstitionen laufen von Anfang an mit unter und magische Vorstellungen kommen ihm teils vom spätern Judentum zu, teils von seiner eigenen aus Persien und zuletzt aus Indien stammenden Mystik. Doch auch beim streng orthodoxen Islam läßt sich die magische Ausartung der Religion beobachten. Dahin gehört es, wenn die muhammedanischen Missionare in Afrika den heidnischen Eingeborenen Koransprüche als Amulette verkaufen, welche ihre Hütten vor Feuersgefahr und sie selbst vor Krankheit bewahren sollen. Ja, der ganze Koran wird nicht selten einem Häuptling gegen schweres Geld angehängt, da der Besitz des Buches, das dieser gar nicht lesen kann, Unglück abwende und Glück bringe. Da ist der an sich nüchtern lehrhafte Koran einfach an die Stelle des früheren Fetisches getreten.

IV. Das Christentum hat sich von Anfang an zu Zauberei und Wahrsagerei in

einen nicht minder scharfen Gegensatz gestellt als das Judentum. Ob man dabei den magischen Künsten mehr oder weniger Realität beimaß, jedenfalls betrachtete man sie als verwerflich, weil darin eine Abwendung von Gott und den gottgeordneten Hilfs- und Gnadenmitteln liegt, in der Regel sogar mit Bewußtsein die Mitwirkung widergöttlicher Mächte in Anspruch genommen wird. Diese schroffe Ablehnung der Zauberei finden wir schon im NT. Da Jesus selbst und seine Jünger mit geheimnisvollen höhern Kräften ausgestattet aufgetreten sind, konnte es an Auseinandersetzungen mit den Goeten jener Zeit nicht fehlen. Jesus wurde von Schriftgelehrten, die seine Wunder nicht leugnen konnten, der Zauberei verdächtigt, als ob er die schlimmen Geister durch den schlimmsten und mächtigsten von ihnen austriebe Mc 3, 22; Lc 11, 15; Mt 9, 34; 12, 24; vgl. 10, 25. Er wehrt diesen Verdacht durch die Erwägung ab, daß das Reich des Bösen nicht in sich selbst uneins sein könne, somit wahrhaft gute Wirkungen, wie er sie vollbrachte, aus dieser schlimmen Quelle nicht abgeleitet werden können. — Lehrreich ist, daß jüdische Exorcisten zu Ephesus den Namen Jesu zu ihren Bannsprüchen verwendeten, dabei aber zu schanden wurden. Siehe Bd XIII, 630, 45. Auch darin zeigt sich die tief innerliche Verschiedenheit der Anrufung Gottes im Glauben von bloß magischer Verwendung seines Namens oder des Namens Christi. Verwandt mit jenem Mißbrauch des Namens Jesu zu eigenem Vorteil ist das Ansinnen des Simon Magus AG 8, 9 ff., eines Zauberkünstlers in Samaria, der „gläubig“ geworden war und sich hatte taufen lassen, Petrus möge an ihn das Geheimnis der Geistesmitteilung verkaufen. Auch hier begegnet die bloß magische Einschätzung des Charismas ohne eine Ahnung von den innerlichen Vorbedingungen, an welche sein Empfang geknüpft ist. Zeigen diese Beispiele die Gefahr des Eindringens magischen Unwesens in die christliche Kirche, so tritt dagegen ein anderer jüdischer Magier der Predigt des Apostels Paulus in Paphos (Cypern) mit offener Feindseligkeit entgegen, im richtigen Gefühl, daß wenn dieses Gotteswort Eingang finde, es mit seinem Einfluß zu Ende sei AG 13, 8 ff. Dieser Barjesus, genannt Elymas, wird daher vom Apostel als Träger widergöttlicher Arglist mit Aufbietung des ganzen Straferns tes bescholten: „O du, der du voll von aller List und aller Spitzbüberei, Sohn des Satans (Umwandlung seines Namens Bar-Jesu), Feind aller Gerechtigkeit, willst du nicht aufhören die geraden Wege des Herrn zu verkehren?“ u. s. w. Ein Mittelpunkt heidnischen Zauberwesens war damals die Stadt Ephesus. Dort wurden als Amulette Kopien einer rätselhaften Inschrift verkauft, die auf dem berühmten Bild der Diana angebracht war (Ἐφέσια γράμματα). Aber auch die Litteratur der Zauberbücher blühte dort, worin man für allerlei abergläubisches Treiben (Traumdeutung, Beschwörungen u. dgl.) Anleitung fand. Es war ein großer Erfolg des Evangeliums von Christo über die heidnische Magie, als in dieser Stadt viele gläubig Gewordene, von der Heiligkeit des Namens Jesu überführt, ihre kostbaren Zauberschriften zusammentrugen, um sie den Flammen zu übergeben und sich von solchen Künsten, die sie bisher getrieben, öffentlich lossagten AG 19, 17 ff. — Einen innerlichen und wesentlichen Unterschied machte man auch in der apostolischen Zeit zwischen aller Art von Magie und den wunderbaren Wirkungen, die von den Aposteln und besonders begnadigten Christen ausgingen und unter Anrufung des Namens Jesu herbeigeführt wurden. Diese waren eine Bekräftigung der evangelischen Verkündigung und Kraftbeweise des erhöhten Christus durch seine Organe, „Zeichen eines Apostels“ 2 Ko 12, 12. Daß freilich solche Erscheinungen, oberflächlich betrachtet, von der Menge als magische aufgefaßt werden konnten, wird durch die AG 5, 15; 19, 12 erzählten Züge nahegelegt. Wenn der Glaube sich bloß an die Person der wunderthätigen Apostel hing, wobei dann die magische Kraft sich auf ihren Schatten oder auf Tücher und Gewandstücke übertrug, so ging der geistige Zusammenhang verloren und es war einem Aberglauben die Türe geöffnet, der während der folgenden Jahrhunderte in die Kirche eindrang und seine Zuversicht auf Reliquien der hl. Märtyrer gründete (Bd XVI, 631, 60). War dieser Glaube an magische Kräfte, die von den Überresten oder Gewändern oder Bildern der Heiligen ausgehen sollten, den buddhistischen Vorstellungen ganz analog, so lassen sich überhaupt in der veräußerlichten Kirche der Folgezeit (besonders seit Konstantin), die ihre Gnadenmittel mehr und mehr materialisierte, heidnisch-magische Anschauungen überall nachweisen. So magische Verwendung des Worts, der Zeremonien und symbolischen Handlungen u. s. w. Natürlich ging dabei eine geistigere, innerlichere, wahrhaft religiöse Auffassung nebenher von seiten der Erleuchteteren, welche die sinnlichen Formen kommemorativ und symbolisch nahmen als Hinweis auf geistige Güter und göttliche Kräfte, die nur unter ethischen Bedingungen zu erlangen waren. Mit jener Veräußerlichung und Materialisierung kam die Kirche den sinnlichen Neigungen der auf niedriger Stufe stehenden, in ihren Schoß aufgenommenen

Völker entgegen. Eben dadurch entfremdete sie sich aber ihrem eigenen Ursprung und Wesen. Eine großartige geistige Reaktion des letztern gegen jene Entartung stellt die Reformation dar, welche die Anbetung im Geist und in der Wahrheit wiederzugewinnen sich bemühte, ohne jene Auswüchse, die im sinnlichen Hang der menschlichen Natur ihren Grund haben, auf dem gereinigten Gebiete ganz und gar verschwinden machen zu können.

Von der Entartung des christlichen Ritus und Kultus und abergläubischer Verzerrung des Glaubens ist aber eine andere Quelle magischen Aberglaubens in der Christenheit wohl zu unterscheiden, nämlich von Haus aus heidnische Anschauungen und Gebräuche, welche von der vorchristlichen Zeit her im Gemüt und Leben der Völker haften blieben oder von außen her aufs neue Eingang gefunden haben. Solcher positiv heidnische Aberglaube ist zu allen Zeiten von der Kirche bekämpft worden und hat sich oft trotzdem behauptet. In der alten Kirche war besonders der von babylonischen Ideen und Dämonenglauben genährte Gnosticismus eine Brutstätte magischer Weltanschauung (Bd XII, 65 f.). Auch der mittelalterliche Hexenwahn ist seinem Hauptbestand nach auf eine positiv heidnische Quelle, altgermanischen Geisterglauben, zurückzuführen, wie schon Jakob Grimm, Deutsche Mythol.[3], S. 992 ff. dargethan hat. Allerdings haben die Vertreter der Kirchen in der Bekämpfung dieses heidnischen Erbes viel gefehlt, indem sie sich selber den abergläubischen Phantasien gegenüber leichtgläubig zeigten und bei der Unterdrückung des Unwesens besonders seit der Zeit der Inquisition mehr grausamen Eifer als Weisheit an den Tag legten. Allein mit Recht bemerkt P. Schweizer, der Vorwurf treffe weniger die Theologie jener Zeit als die damals rückständige Naturwissenschaft, Psychologie und Jurisprudenz. Siehe übrigens den Art. Hexenprozesse Bd VIII, S. 30 ff. — In den Meinungen, Befürchtungen und Gebräuchen des Volkes finden sich bis heute unzählige Spuren des alten heidnischen Aberglaubens. Andere Erscheinungen desselben sind in der Neuzeit von außen wieder in die Christenheit gedrungen oder in ihr neu aufgelebt. Dahin gehört der Spiritismus. S. den Art. Bd XVIII, 654 ff. Dieser stellt sich in direkten Gegensatz zum biblischen Verbot und kann als unbefugtes Eingreifen in ein dem Menschen nach Gottes weisem Willen verschlossenes Gebiet auf Berechtigung in der christlichen Sphäre keinen Anspruch machen, ganz abgesehen von dem minderwertigen Gehalt seiner angeblichen Offenbarungen aus dem Jenseits und dem Betrug, der nach regelmäßiger Erfahrung dabei mitspielt. Doch ist dieses unter gebildeten christlichen Nationen wieder einheimisch gewordene Treiben wie auch andere Formen heutiger Wahrsagerei und Zauberei — das in Amerika beliebte glass-looking (Hervorrufen des Hellsehens durch Fixierung eines Kristalls), künstlich erzeugter Somnambulismus, Tischrücken u. a. recht geeignet, die ganz ähnlichen Zauberkünste des Altertums anschaulich zu machen. Auch die heute wieder besser bekannte Gabe des Hypnotisierens wirft ein helleres Licht auf die geheimnisvolle Überlegenheit, die man den Zauberern zuschrieb und die nicht immer auf bloßer Täuschung beruht haben kann. — Was die Zulässigkeit der Hypnotisierung zu Heilzwecken betrifft, so müßte diese sich selbstverständlich dem Christen verbieten, wenn sie sich ihm als Zauberei, d. h. Zuhilfenahme dämonischer Gewalten darstellte. Anders liegt die Frage, wenn man zu der Erkenntnis gekommen ist, daß dabei nur psychische Kräfte von überraschender Mitteilbarkeit zur Verwendung kommen. Auch dann freilich erregt die seelische Unfreiheit, in welche sich der Patient begiebt, um von leiblichen Leiden befreit zu werden, ethische Bedenken und ist, wie die Erfahrung lehrt, für das Seelenleben nicht ohne Gefahr. In diese Kategorie der Heilung durch Suggestion gehört auch der sog. Scientismus (Bd XII, 69 f.). Dieser macht die Sache dadurch nicht unverfänglicher, daß er sein Verfahren mit Bibelwort und Gebet in Verbindung bringt. Gerade damit wird die Religion zu einem bloßen Mittel für Erreichung äußerlicher Zwecke herabgewürdigt. Es fehlt bei diesem Appell an das Göttliche die Hauptsache, die ethische Verbindung mit Christo durch den Glauben. Dieses Beispiel beweist mit vielen anderen, daß auch heute noch die Gefahr des Rückfalls in die Zauberei nicht ausgeschlossen ist. **v. Orelli.**

Zebaoth, צְבָאוֹת, Plural von צָבָא, Heer, also „Heer, Heerscharen". — Litteratur (zugleich Uebersicht über die geschichtliche Aufeinanderfolge der verschiedenen Meinungen): J. Buxtorf d. J., de nominibus dei hebraicis in den dissertationes philol.-theol. 1662, p. 280 (lehrt gleichzeitige Beziehung auf die himmlischen und irdischen Heerscharen; zu den letzteren gehören neben Schwert, Hunger und Seuche schließlich auch die Heerscharen Israels). Als ursprüngliche Bezeichnung des Schlachtengottes, d. h. als Gott der Heerscharen Israels, wurde der Name Jahwe Z. gedeutet von Herder im „Geist der hebr. Poesie" II, 90; G. Baur (z. Pf 24); Schrader (A. Zebaoth in Schenkels Bibel-Lex. V [1875], 702 ff.); ders., „Der ursprüngliche Sinn des Gottesnamens Jahwe Z." in den JprTh 1875, S. 316 ff.; E. Riehm, A. Zeb. in

dessen HWB. des bibl. Altertums, 2. Aufl., S. 1818f., sowie in seiner „Alttest. Theologie", (Halle 1889), S. 260f.; Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch. I (Leipzig 1876), S. 119; H. Schultz, Alttestamentl. Theol.[5] (Gött. 1896), S. 414ff.; E. Kautzsch, A. Zeb. in der 2. Aufl. dieser Encykl. 1886, sowie in ZatW 1886, S. 17ff. (J. Zeb. ist ursprünglich der durch die heilige Lade repräsentierte Kriegsgott; so bereits Vuilleumier, „le nom de Dieu Jahvéh-cebaoth in der Revue de théol. et de philos., Avr. 1877, p. 302. — Ferner E. Kautzsch in Guthes BW. (Tüb. 1903), S. 737, sowie in dem A. Names in der Encyclopedia biblica III (Lond. 1902), 3328f., und in dem A. Religion of Israel im Extra Volume (Edinb. 1904) zu Hastings and Selbie, Dictionary of the Bible, p. 636f. (vgl. in diesem Werk auch den A. von Davidson II, 203b und den von Driver III, 137); M. Löhr, Beilage C zu den „Untersuchungen zum Buch Amos" (Gießen 1901), S. 38ff., bietet eine erschöpfende, nach den verschiedenen Verbindungen des Namens geordnete Statistik unter Beifügung der Aequivalente der LXX und einer Kolumne mit Bemerkungen über die Tendenz der betr. Stelle; A. Dillmann, Handbuch der alttestamentl. Theologie (Leipzig 1895), S. 220ff.; W. Hammann, Erkl. von Ps 24 (Darmst. 1905), S. 81ff.; B. Stade, Bibl. Theol. des AT I (Tüb. 1905), S. 73f.; H. Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie (Gött. 1905), S. 72ff. (aber mit Verzicht auf eine Erklärung des Namens). Fast alle von Herder ab Genannten nehmen eine nachträgliche Umbildung der ursprünglichen Meinung im prophetischen Sprachgebrauch an, und zwar meist eine Umsetzung der Heerscharen Israels in die der Engel oder Sterne oder auch beider (vgl. darüber unten S. 625, 7). Von diesen „himmlischen" Heerscharen wollen ausgehen H. Ewald, Gesch. Israels[3] III, 87; Oehler, A. Zeb. in der 1. Aufl. dieser Encykl. Bd XVIII, 400ff. und in seiner Theol. des AT II, § 195; Frz. Delitzsch, zu Ps 24 und in dem Aufsatz „Der Gottesname Jahve Z." in der ZlThK 1874, S. 217ff.; A. Kuenen, de Godsdienst van Israel I (Haarlem 1869), 46; Kosters in Theol Tijdschrift X (1876), S. 53ff.; Borchert, „Der Gottesname Jahwe Z." in ThStK 1896, S. 619ff. („J. Z. ist in der Bibel nie etwas anderes als der von ungezählten Engelheeren als seinem Gefolge und seiner Dienerschaft umgebene himmlische König"); Zimmern, KAT[3] (Berlin 1903), S. 421 und 456 (die Z. sind die als Krieger vorgestellten Engel, ursprünglich Sternengötter). Schwally, Semit. Kriegsaltertümer I (1901), 4ff., denkt an das wilde Heer der Dämonen, das bes. im Krieg mit Jahwe stürmt (so schon Wellhausen, Kl. Propheten[3] [Berlin 1898], S. 77: „vielleicht eig. die Heere der Dämonen"; vorher allerdings: „Z. bezeichnet nicht die Sterne, noch die Israeliten, sondern wahrscheinlich die Welt und alles, was darinnen ist"). Als ursprünglich meteorologische Erscheinungen oder Mächte werden die Z. gedeutet von G. Westphal, צבא השמים in den Orient. Studien zum 70. Geburtstag Th. Nöldekes II (Gießen 1906), S. 717ff.; K. Marti, Gesch. der israel. Religion[5] (Straßburg 1907), S. 157ff.; endlich im allerweitesten Sinn, als kosmische Kräfte, ja als alle Mächte der Welt überhaupt, von R. Smend, Lehrbuch der alttest. Religionsgeschichte[2] (Freib. 1899), S. 201ff.

Von 1 Sa 1, 3 an wird Z. in verschiedenen Verbindungen zur Bildung eines Attributs des Gottes Israels verwendet. Als die ursprünglichste und vollständigste Formel gilt meist (doch s. u.!) יהוה אלהי הצבאות; s. Ho 12, 6; Am 3, 13 (wo noch אדני vorher); 6, 14; auch Am 9, 5 wird statt אדני יהוה הצ' mit den LXX א' י' אלהי הצ' „der Herr, Jahwe, der Gott der Heerscharen" zu lesen sein. Weit häufiger ist die Verbindung יהוה אלהי צבאות, also ohne den Artikel vor צ': 2 Sa 5, 10; 1 Kg 19, 10. 14; Jer 5, 14 u. ö.; Am 4, 13; 5, 14. 15. 16. 27; Ps 89, 9; am häufigsten aber (234mal) יהוה צ'. Nicht selten geht dem י' צ' noch אדני voran (Jes 10, 23. 24; 22, 5. 12. 14. 15; 28, 22; Jer 2, 19 u. ö.) oder האדון Jes 1, 24; 19, 4); Am 5, 16 folgt אדני nach. In allen diesen Fällen dürfte jedoch אדני erst nachträglich als Qere für (das unpunktiert gelassene) Jahwe eingesetzt sein, bis schließlich doch auch יהוה (mit den Vokalen von אלהים) vokalisiert wurde. Vereinzelte Verbindungen sind noch האדון אדני צ' Jes 10, 16 (wo indes ursprünglich הא' יהוה צ' gestanden haben wird), sowie אלהים צבאות (Ps 80, 8. 15) und יהוה אלהים צ' (Ps 59, 6; 80, 5. 20; 84, 9). Da aber diese Psalmenstellen sämtlich dem zweiten und dritten Buch angehören, in welchen bekanntlich יהוה nachträglich in den meisten Stellen durch אלהים ersetzt worden ist, so dürfte zunächst אלהים צ' einfach als Ersatz für das ursprüngliche יהוה צ' zu betrachten sein; Ps 59, 6 u. s. w. ist dann das durch אלהים verdrängte יהוה in dem richtigen Gefühl, daß es eigentlich in in dieser Verbindung nicht entbehrt werden kann, nachträglich an die Spitze gestellt worden.

Angesichts dieser Statistik ist mit Recht (von Löhr u. a.) gefragt worden, ob die ganz spärlichen Beispiele von יהוה אלהי צ' oder הצ' gegenüber den 234 יהוה צ' wirklich als Ueberreste der „ursprünglichsten und vollständigsten Formel" gelten können. Sehen wir auch davon ab, daß die Stellen mit dem Artikel fast alle litterarkritisch bezweifelt sind, so sind es doch keinesfalls die ältesten Belege und daher auch kein Beweis dafür, daß man sich der appellativen Bedeutung des Worts von jeher klar bewußt gewesen wäre. Die sporadische Voranstellung von אלהי aber unterliegt dem starken Verdacht, nach Analogie der im deuteronomistischen Zeitalter überaus beliebten Verbindung יהוה אלהי ישראל vollzogen

und dann auch redaktionell in ältere Stellen eingetragen zu sein (vgl. dazu Holzinger, Hexateuch, S. 284). Man wird somit auf eine Folgerung aus den mannigfachen Erweiterungen der ursprünglich allein überlieferten Bezeichnung יהוה צ׳ verzichten müssen. In dieser letzteren kann freilich צ׳ auch nur als Genetiv gedeutet werden; es liegt dann dieselbe Breviloquenz vor (= J. [der Gott] der Heerscharen) wie in den bei Gesen.-K. § 125h aufgeführten Beispielen. Erwägung verdient jedoch die Vermutung Steuernagels, daß Jahwe erst nachträglich für ursprüngliches el eingesetzt sei, analog den Fällen, wo ein ursprüngliches numen loci nachträglich mit Jahwe identifiziert wurde.

Was die Verteilung des Ausdrucks auf die einzelnen Bücher anlangt, so findet sich צ׳ in den Samuelisbüchern 11mal, in den Königen 5mal (jedoch nur im Munde von Propheten), 1 Chr 3mal (nur in Parallelen zum Samuelistext), dagegen 247mal (von 278 im ganzen) in den prophetischen Büchern und zwar im Protojesaja 55mal (darunter auch 13, 4. 13; 14, 22. 23; 24, 23; 25, 6), Deuterojes. (Kap. 44—54) 6mal, Jerem. 82mal, Hosea 1mal, Amos 9mal, bei Micha (4, 4!), Nahum, Habakuk je 1mal, Zephanja 2mal, Haggai 14mal, Sach. 1—8 42mal, Kap. 9—14 9mal, Maleachi 24mal, endlich Ps 24, 10 im ersten und 14mal im 2.—3. Buch der Psalmen; dagegen nirgends im Pentateuch, Josua, Richter, Ezechiel, Joel, Obadja, Jona und (abgesehen von den Psalmen und den drei Chronikstellen) in sämtlichen Hagiographen. Auffällig ist an diesem Befund, daß Micha das Wort nicht braucht (denn 4, 4 fällt außer Betracht), während es bei Michas Zeitgenossen Jesaja so überaus häufig ist; nicht minder auffällig ist das gänzliche Fehlen des Wortes bei Ezechiel, während es doch von Jeremia und vollends von Haggai, Sacharja, Maleachi „ohne Zweifel in epigonenhafter Nachahmung der vorexilischen Propheten“ (Löhr) mit sichtlicher Vorliebe gebraucht wird. Dabei ist allerdings noch zu bemerken, daß sich der Name häufig bei den LXX findet, wo er im hebräischen Text fehlt, und ebenso 14mal umgekehrt. Im ganzen aber ergiebt sich aus obiger Übersicht folgendes: der Gebrauch von צ׳ beschränkt sich fast ausschließlich auf den Bereich der prophetischen Rede. Ganz besonders aber ist noch der Umstand hervorzuheben, daß der Name in fünf von den elf Samuelisstellen in direkte oder indirekte Beziehung zu der heiligen Lade, in drei anderen wenigstens zu kriegerischen Angelegenheiten gesetzt wird. Dem entspricht, daß „der Stamm ṣaba ‚zum Krieg ausziehen‘ ursemitisches Sprachgut ist, in Z. also unbedingt ein kriegerisches Prädikat Jahwes stecken muß“ (Schwally, S. 5). Ob dieser Umstand als ein zufälliger zu betrachten ist, wird sich aus dem Weiteren ergeben.

In welchem Sinne heißt nun Jahwe „der Gott der Heerscharen“? Ist bei den letzteren an die himmlischen Heerscharen, die Engel und Sterne, oder an die Schlachtreihen Israels zu denken? Für letztere Fassung spricht zunächst der sonstige Sprachgebrauch; denn abgesehen vom Gottesnamen bedeutet צְבָאוֹת fast immer die Heerscharen Israels, sei es beim Auszug derselben aus Ägypten (Ex 6, 26; 12, 17. 51; Nu 1, 3 u. ö., bes. aber Ex 7, 4, wo Jahwe sie „meine Heerscharen“ nennt, und 12, 41, wo sie צִבְאוֹת יהוה heißen) oder in späterer Zeit (Dt 20, 9; 1 Kg 2, 5; 1 Chr 27, 3, und besonders in dem Vorwurf Ps 44, 10; 60, 12; 108, 12: du ziehst nicht aus mit unseren Heeren!). Nur Jer 3, 19 und Ps 68, 13 steht das Wort von heidnischen Heerscharen. Dagegen heißt das Himmelsheer überall צָבָא im Singular; denn auch Ps 103, 21; 148, 2 Qere ist für צְבָאָיו, welches durch den vorausgehenden Imper. Plur. gefordert schien, mit dem Kethib Ps 148, 2 vielmehr צְבָאוֹ zu lesen.

Das so gewonnene Ergebnis, nach welchem יהוה צ׳ zunächst und ursprünglich den Anführer Israels im Streit bezeichnet, scheint noch durch anderweitige Gründe gestützt. So wird 1 Sa 17, 45 immer das Natürlichste bleiben, die Worte „des Gottes der Schlachtreihen Israels“ als eine (für den Philister nicht überflüssige) Erklärung des unmittelbar vorhergehenden יהוה צ׳ zu fassen. Das israelitische Heer ist „das Heer Jahwes“ (1 Sa 17, 26. 36): die Kämpfe Israels sind Kämpfe Jahwes (Nu 21, 14; 1 Sa 25, 28; vgl. Ex 15, 3); die Bewohner von Meros werden verflucht (Ri 5, 23), weil sie Jahwe nicht zu Hilfe kamen unter den Helden; 2 Sa 5, 24 soll das Rauschen der Bekhastauden ankündigen, daß Jahwe ausgezogen ist vor David her, um die Philister zu schlagen (vgl. dazu wiederum Ps 44, 10; 60, 12; 108, 12 und Dt 23, 15: denn der Herr dein Gott wandelt inmitten deines Heerlagers u. s. w.). Daß Jahwe der eigentliche Anführer im Streit, blickt auch Jes 13, 4 durch, wo יהוה צ׳ das Kriegsheer mustert, welches das Gericht an Babel vollstrecken soll. Dagegen handelt es sich Jes 42, 13 nur um einen Vergleich, und Joel 4, 11 ist streitig, ob unter den „Helden“ die Heerscharen Israels oder der Engel zu verstehen sind.

Noch bleibt eine Stelle, in welcher analog 1 Sa 17, 45 eine Interpretation des

יהוה צ׳ vorzuliegen scheint. Ps 24, 10 steht יהוה צ׳ parallel mit „Jahwe, ein Starker und Held, Jahwe ein Kriegsheld“. Allerdings würde diese Interpretation auch dann in Kraft bleiben, wenn Jahwe Z. dabei als Anführer der himmlischen Heerscharen gedacht wäre. Nun hat es aber alle Wahrscheinlichkeit, daß Ps 24, 7 ff. einen Einzug (resp. Wiedereinzug) der heiligen Lade in das Heiligtum besingt, und dies führt uns auf die nähere Erörterung der schon oben bemerkten Thatsache, daß der fragliche Name in den Samuelisbüchern (vgl. hierzu die Statistik Seyrings in ZatW 1901, S. 116 ff.) wiederholt in deutlichem Zusammenhang mit der heiligen Lade steht.

1 Sa 1, 3 zieht Elkana hinauf, um Jahwe Z. in Silo zu opfern; in Silo gelobt ihm Hanna V. 11 ihr Gelübde: Silo aber ist damals der Sitz der heiligen Lade. Von Silo läßt das Volk 1 Sa 4, 3 die Lade Jahwes (daß diese 1 Sa 4, 3—5 erst nachträglich zur „Bundeslade“ erweitert wurde, geht, abgesehen von dem Zeugnis der LXX Vat., zur Genüge daraus hervor, daß sich das bloße אֲרוֹן (ohne בְּרִית) außerdem 29mal in den Büchern Samuelis findet; vgl. Wellhausen, Text der Bücher Samuelis zu 1 Sa 4, 3) ins Lager bringen; gleich darauf (V. 4) wird sie als Lade „Jahwes der Heerscharen, der über den Kerubim thront“, bezeichnet, V. 5 mit Jauchzen vom Volke begrüßt, V. 7 ff. ihre Ankunft von den Philistern mit derjenigen Jahwes selbst identifiziert. Von durchschlagender Wichtigkeit aber scheint uns 2 Sa 6, 2 zu sein, wo der volle Name יהוה צ׳ ישב הכ׳ wiederkehrt.

Die Erklärung von Thenius „woselbst (שָׁם für das erste שֵׁם) oder „bei welcher der Name Jahwes u. s. w. angerufen wird“ verkennt den Sprachgebrauch, der nur die Fassung zuläßt: über welcher der Name u. s. w. genannt wird. Diese Formel bedeutet aber nie etwas anderes, als daß eine Person oder Sache zu dem Träger des betr. Namens in einem Verhältnis der Unterordnung stehe; so das Eheweib Jes 4, 1; der Beherrschte Jes 63, 19; Am 9, 12, wohl auch Ps 49, 12; der Besiegte 2 Sa 12, 28. In der Regel aber schließt die Unterordnung zugleich den Anspruch auf Schutz (so besonders deutlich Jer 14, 9; vgl. Dt 28, 10; 2 Chr 7, 14) und enge Gemeinschaft (Jer 15, 16) ein. Endlich in Anwendung auf Örtlichkeiten: der Name Jahwes wird genannt über Jerusalem (Jer 25, 29; Da 9, 18 ff.), über dem Tempel (1 Kg 8, 43; Jer 7, 10 und sehr oft), d. h. diese Stadt, dieser Tempel ist im engsten Sinn Stadt und Tempel J.s, steht als Stätte seiner Gnadengegenwart in der engsten Beziehung zu ihm. Danach kann auch 2 Sa 6, 2 nur gemeint sein: die Lade, welche zu J. Zebaoth, der über den Kerubim thront, in engster Beziehung steht, nämlich als sichtbare Bürgschaft seiner hilfreichen Gegenwart. Ist es nun zufällig, daß gerade hier, wo gleichsam die Bedeutung der heiligen Lade bei Gelegenheit ihrer Überführung auf den Zion erklärt wird, so ausdrücklich ihre Beziehung zu dem „Gott der Heerscharen“ hervorgehoben wird? (Aus der Absicht, den vollen Namen des durch die heilige Lade repräsentierten Gottes zu nennen, erklärt sich auch am einfachsten die weite Entfernung des עָלָיו von נִקְרָא. War man gewohnt, עָלָיו u. s. w. erst nach שֵׁם, שְׁמִי u. s. w. zu setzen, so war in unserem Falle עָלָיו eben erst nach dem ganzen Namen möglich. Die Vermutung, daß der ganze Relativsatz späteren Alters sei [Wellhausen a. a. O.; Nowack im Komm. zu d. St., sowie Giesebrecht, die alttest. Schätzung des Gottesnamens, Königsb. 1901, S. 133], scheint uns auf jeden Fall ungegründet. Dagegen dürfte das zweimalige שֵׁם auf Dittographie beruhen; die LXX drücken nur eines aus.) Liegt nun hier in י׳ צ׳ nicht ein Hinweis auf Jahwe als den Kriegsgott, welcher — repräsentiert durch die heilige Lade — den Heerscharen Israels in den Kampf voranzieht? Dieselbe Bedeutung der Lade als einer Repräsentation Jahwes im Streit wird vorausgesetzt in der sicher uralten Stelle Nu 10, 35 f.; ferner 14, 44 f.; Jos 6, 4 ff.; 1 Sa 4, 3 ff.; 4, 21 f.; 2 Sa 11, 11 und noch 15, 24 ff., wo die Priester durch das Mitnehmen der Lade David den Sieg über die Empörer sichern wollen.

Von den übrigen Stellen der Samuelisbücher gehört hierher noch 1 Sa 15, 2, wo Jahwe Z. einen Vertilgungszug gegen Amalek gebietet; 17, 45 (s. oben); 2 Sa 5, 10, wo sich die Hilfe Jahwes Z. doch vor allem auf die kriegerischen Unternehmungen Davids beziehen wird; 6, 18, wo David nach der Einbringung der Lade das Volk im Namen Jahwes Z. segnet.

Somit scheint alles dafür zu sprechen, daß Jahwe Z. ursprünglich den durch die heilige Lade repräsentierten Kriegsgott, den Führer der Schlachtreihen Israels, bezeichnet.

Die neuesten Verhandlungen haben indes ergeben, daß dieser Satz doch vielleicht einer Einschränkung bedarf. Unumstößlich bleibt der Nachweis, daß Jahwe Z. in der uns zugänglichen ältesten Überlieferung den durch die heilige Lade repräsentierten Kriegsgott bezeichnet; ob aber deshalb Z. von Haus aus die Heerscharen Israels meint, unterliegt

jetzt gewissen Bedenken, die eine genauere Erwägung verdienen. Und dies um so mehr, als im Fehlen des Artikels und vielleicht auch im Plural eine Schwierigkeit liegt, die man bisher zu gering angeschlagen hat (vgl. Greßmann, S. 73).

Schon Delitzsch erhob gegen die Deutung auf die Schlachtreihen Israels den Einwand, daß man dann den Namen Jahwe Z. durchaus im Hexateuch und im Richterbuch erwarten müsse, zumal von den 26 Stellen, wo die ṣib'ôth Jisrâ'ēl etc. erwähnt werden, 20 dem Pentateuch angehören. Dieser Einwand ist jedoch hinfällig, nachdem A. Klostermann (Geschichte des Volkes Israel, München 1896, S. 76) gezeigt hat, daß Jahwe Z. wenigstens aus dem Buche Josua (und dann höchstwahrscheinlich auch sonst) erst nachträglich redaktionell ausgemerzt worden ist. Jos 6, 17 lasen die LXX noch, daß Jericho dem Jahwe Z. gebannt werden solle, und Jos 3, 11. 13 (in LXX auch 4, 7) ist der höchst auffällige Zusatz „des Herrn der ganzen Erde" zu der „Lade Jahwes" sicher ein Ersatz für ursprüngliches Jahwe Z. Wo Z. sonst noch im Hexateuch gestanden hat (ob z. B. Nu 10, 35 f.?), läßt sich natürlich nicht mehr sagen: die Beseitigung muß jedenfalls in einer Zeit erfolgt sein, wo man an dem Namen als einem möglichen Vorwand für den Gestirndienst Anstoß nahm.

Ebenso hinfällig ist der Einwand Borcherts, Z. bedeute ja außerhalb des Gottesnamens gar nicht die kriegerischen Heerscharen, sondern die Volkshaufen Israels; das Kriegsheer heiße vielmehr ṣaba. Borchert übersieht hierbei, daß nach der Theorie von P (vgl. Nu 2!) die 603550 Israeliten stets in Heeresordnung auf Grund einer militärischen Musterung durch die Wüste ziehen, je drei Stämme auf einer Seite des Heiligtums; nur die Leviten werden dort (V. 33) nicht gemustert, weil sie am militärischen Dienst nicht beteiligt sind. Auch außerhalb des Pentateuch (s. die Belege oben S. 622, 36) bedeutet Z. überall kriegerische Heerscharen.

Anders steht es dagegen mit einem dritten Einwand: daß die Belege für Z. = Heerscharen Israels sämtlich erst der deuteronomischen Schicht, ja in ihrer Hauptmenge (bei P und in den Psalmen) einer weit späteren Zeit angehören. Und gesetzt, 1 Sa 17, 45 gehört in vordeuteronomische Zeit: liegt dann dort wirklich eine authentische Interpretation des ursprünglichsten Sinnes und nicht vielmehr eine eigne Deutung des betr. Erzählers vor? Selbst das muß gefragt werden, ob nicht der geflissentliche Gebrauch von Z. für die Heerscharen Israels im Pentateuch einen stillschweigenden Protest gegen eine andere Deutung (auf die Gestirngötter) bezweckt habe?

Aber noch gewichtiger ist ein vierter Einwand. Wenn Jahwe Z. ursprünglich zweifellos den Kriegsgott als den Führer der Schlachtreihen Israels bezeichnete, so sollte man doch unbedingt erwarten, daß diese Bedeutung des Namens auch in dem älteren prophetischen Sprachgebrauch noch deutlich durchklinge. Aber diese Erwartung bestätigt sich nicht oder doch nur in ganz geringem Umfang. Neben Stellen, wie Am 5, 14 f.; Jes 10, 16; 31, 4 f.; 37, 16; 44, 6; 48, 2; Jer 32, 18; Sach 9, 15; Ps 46, 8. 12; 48, 9; 59, 6; 80, 5. 8. 15. 20, in denen man allenfalls eine Anspielung an die oben dargelegte Bedeutung von Jahwe Z. finden könnte, kommt eine weit größere Zahl solcher Stellen in Betracht, bei denen eine solche Möglichkeit geradezu ausgeschlossen ist. Und zwar gehören hierher bereits einige der vielleicht ältesten Prophetenstellen, wie Am 3, 13; 5, 16. 27; 6, 8. 14, wo überall von dem „Gott der Scharen" Drohungen gegen Israel ausgehen; ebenso Jes 1, 24; 2, 12; 3, 1. 15; 5, 9. 16. 24; 9, 18; 10, 23; 22, 5. 12 ff.; 28, 22; 29, 6; 39, 5 teils gegen das gesamte Juda, teils gegen einzelne Volksklassen oder Personen. Hierzu kommt jedoch noch eine andere Reihe von Stellen, in denen sich mit dem Gottesnamen Jahwe Z. allzu deutlich die Idee der überweltlichen Allmacht und Erhabenheit verbindet als derjenigen Eigenschaften, welche der Ausrichtung des göttlichen Willens, der Verwirklichung seiner Pläne mit Israel und den Heiden, ganz besonders aber der Vollstreckung des Gerichts an den ihm Widerstrebenden dienen müssen; vgl. außer den oben citierten Stellen, die großenteils auch hierher gehören, noch 2 Kg 19, 31; Jes 9, 7 (37, 32); 10, 16. 24. 26. 33; 13, 13; 14, 22 ff. 27; 17, 3; 19, 4; 23, 9; Ho 12, 6; Mi 4, 4; Na 2, 14; Hab 2, 13. Das Verhältnis Jahwes zur Völkerwelt tritt deutlich hervor in den späten Stellen Mi 4, 4; Jes 19, 25; 25, 6. Als Bezeichnung Gottes als des schlechthin erhabenen erscheint Jahwe Z. Jes 6, 5; 8, 13; 18, 7; 51, 15; Am 4, 13; 9, 5 f., und ist dann so gut wie identisch mit der Bezeichnung הַקָּדוֹשׁ oder קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל. Es dürfte daher nicht zufällig sein, daß beide Namen bei Jesaja (bei dem sie sich auch einzeln mit am häufigsten finden, mehrmals (5, 16. 24; 6, 3; vgl. auch 8, 13; 47, 4) verbunden stehen. Da nun alle Bethätigungen der göttlichen Erhabenheit oder Heiligkeit doch immer wieder auf seine Pläne mit Israel Bezug haben, so konnte schließlich Jahwe Z. ohne

besondere Emphase eben den Gott und König Israels bezeichnen. So in den sehr zahlreichen Stellen, wo auf Jahwe Z. noch אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל in Apposition oder im Parallelismus folgt (Jes 21, 10; 37, 16; Jer 38, 17 und sehr oft; Ze 2, 9; Ps 69, 7 u. s. w.) oder wo von seinem Thronen auf dem Zion (Jes 8, 18; 24, 23), oder überhaupt von seinem besonderen Verhältnis zu Israel die Rede ist: Ps 69, 7; 84, 2. 4. 9 (parallel mit „Gott Jakobs"); Jes 1, 24; 9, 13; 28, 5; 54, 5; Sach 10, 3 und anderwärts.

Wie schon oben bemerkt, beseitigte man den Widerspruch zwischen dem prophetischen Sprachgebrauch und der vorausgesetzten Grundbedeutung von Jahwe Z. als dem Schlachtengott und Führer der Heerscharen Israels durch die Annahme einer Umbildung, die der ursprüngliche Begriff im Laufe der Jahrhunderte erfahren habe. So schon K. Schulz, JprTh XVI, 398; Hammann S. 81 (die irdischen Heerscharen wurden allmählich durch die himmlischen, d. h. ursprünglich die in den Sternen wohnenden Geister und Gottheiten, verdrängt; Riehm, S. 260 f. (bei den Propheten bald mehr Sternenheer, bald mehr Engelscharen); H. Schultz, S. 416 (himmlische und irdische Heere verschmolzen dem Glauben zu einer Kriegsmacht); Dillmann, S. 220 ff. (aber Gott hat noch andere Heere zur Verfügung; alle Wesen und Kräfte Himmels und der Erde können Z. genannt werden). Auch Westphal (S. 728) und Marti (S. 159) nehmen an, daß die Naturkräfte oder meteorologischen Mächte, die ursprünglich mit den Z. gemeint seien, zu himmlischen Kriegern wurden, die in ihrer Gesamtheit den צבא השמים oder den צבא יהוה bildeten. Nach Westphal wurde dann dieser zweifellos in der Periode der Eroberung entstandene Ausdruck den jeweiligen Vorstellungen von der Aufgabe und Thätigkeit der himmlischen Heerscharen angepaßt (vgl. z. B. 1 Kg 22, 19 ff., wo das Heer des Himmels beratende Stimme hat).

Das Ergebnis der prophetischen Umgestaltung der ursprünglichen Bedeutung sollte also die durchgängige Auffassung der Z. als „himmlischer Heerscharen" sein. Nur darüber stritt man, ob unter diesen die Engel oder die Sterne oder beide zu verstehen seien. Für beide Deutungen ließ sich eine nicht geringe Zahl von Belegen ins Feld führen. Bei der Beziehung auf die Engel kämen in erster Linie solche Stellen in Betracht, in denen ein himmlisches Kriegsheer vorausgesetzt wird; so in dem rätselhaften Fragment Jos 5, 13 ff., wo dem Josua ein Anführer des Heeres Jahwes mit gezücktem Schwert erscheint, ferner 2 Kg 6, 17 (die Rosse und feurigen Wagen um Elisa her; vgl. Ps 68, 18 und den Hinweis auf die Größe des Gottesheers 1 Chr 12, 23); Jes 24, 21 und vielleicht Ps 103, 20; Joel 4, 11; in zweiter Linie die Stellen, in denen überhaupt von Engeln als dem Gefolge (Dt 33, 2; Sach 14, 5) oder dem dienstbaren Hofstaat Jahwes die Rede ist; vgl. 1 Kg 22, 19 (צְבָא הַשָּׁמַיִם in der Vision des Micha, wie צְבָאָיו Ps 148, 2 Kethib parallel mit מַלְאָכָיו; über צְבָאָיו Ps 103, 21 s. oben), Hi 1, 6; 2, 1; 38, 7; Da 7, 10. Weit häufiger aber steht צְבָא הַשָּׁמַיִם von dem Heer der Sterne nicht als einem Kriegsheer Gottes (wofür man sich nicht auf die poetische Hyperbel Ri 5, 20 berufen darf), sondern teils als einem Gegenstand götzendienerischer Verehrung (Dt 4, 19; 17, 3; 2 Kg 17, 16. 21, 3. 5 u. s. w.; Jer 8, 2; 19, 13; Ze 1, 5), teils als dem Hauptdenkmal der Schöpfergröße und Allmacht Gottes (Gen 2, 1; Jes 34, 4; 40, 26; 45, 12; Jer 33, 22; Neh 9, 6; Ps 33, 6, vgl. Am 5, 8; Da 8, 10 wird Israel selbst mit dem Sternenheer unter Gott als dem Heerführer verglichen). Bei alledem bleiben jedoch noch einige erhebliche Schwierigkeiten. Man setzt kurzerhand die Identität von Z. mit dem Singular צבא הש׳ voraus und ignoriert damit einen durchaus feststehenden Sprachgebrauch, nach welchem Z. (s. oben) irdische Kriegerscharen, צ׳ הש׳ aber das Himmelsheer bedeutet. Die Behauptung Westphals (S. 725), daß der Begriff צבא יהוה den Gottesnamen Jahwe Z. geprägt habe und nur eine Modifikation des geläufigeren צבא הש׳ sei, ist unbewiesen. Und daß das Vorkommen von Singular und Plural in verschiedener Anwendung nur auf Zufall beruhe (so Marti S. 158), wird man sich schwerlich einreden können.

Dazu kommt noch eine andere Schwierigkeit. Hieß Jahwe Z. ursprünglich der in der heiligen Lade repräsentierte Kriegsgott Israels (s. oben S. 622 f.), konnte dann dieser Zusammenhang mit der heiligen Lade schon zu Jesajas Zeit, wo doch die Lade sicher noch im Allerheiligsten stand, so total vergessen sein, daß man Jahwe Z. in einem ganz anderen Sinne deutete? Ist es zufällig, daß Jesaja (6, 3) eben diesen Namen zum Subjekt des dreimal heilig macht, in einer Vision, die ihm den Anblick des im inneren Heiligtum (also in nächster Nähe der heiligen Lade!) thronenden Jahwe gewährt?

War sich nun Jesaja des Zusammenhangs von Jahwe Z. mit der Lade noch bewußt, so bliebe doch bei ihm die Deutung der Z. auf die „Heerscharen Israels" unbegreiflich. Zwar ist es zu viel behauptet (Smend, S. 203), die Propheten hätten keine unglücklichere Bezeichnung für ihren Gott wählen können, wenn bis dahin bei Jahwe Z. an die Heer-

scharen Israels oder auch an das unsichtbare (himmlische) Heer gedacht war. Denn die heilige Lade blieb unter allen Umständen, auch wenn man ihre Auffassung des naturalistischen Beigeschmacks entkleidete, ein überaus ehrwürdiges Denkmal einer großen Zeit, eine Erinnerung an wunderbare Thaten Jahwes für sein Volk. Aber unerklärlich bliebe dann, wie Jahwe Z. so häufig auch bei Drohungen gegen Juda gebraucht werden konnte.

Zur Hebung der zweifellos vorliegenden Schwierigkeit bietet sich nur eine Möglichkeit: Z. muß als Zusatz zu Jahwe als dem in der heiligen Lade repräsentierten Kriegsgott eine andere Bedeutung gehabt haben, als „irdische Heerscharen", und zwar eine solche, deren Ermittelung uns unmöglich ist, von der aber die älteren Propheten recht wohl noch ein klares Bewußtsein haben konnten. Denn daß schon Amos, geschweige die späteren den Sinn nicht mehr verstanden hätten, ist doch eine schwierige Annahme. Greßmann (S. 74) will sie damit stützen, daß Jahwe Z. (wegen 1 Sa 4, 8, wo zu lesen „und mit der Pest"; 5, 12) ursprünglich den Pestgott bedeutet habe, frühzeitig aber in den Kriegsgott umgedeutet worden sei. Der Ausdruck Z. bleibe trotzdem rätselhaft und sei wohl erst von einem anderen Gott auf Jahwe übertragen. So werde am ehesten begreiflich, wie der ursprüngliche Sinn verloren gehen konnte, und nicht minder, warum der Name von den älteren Schriftstellern vermieden wurde; man wußte eben noch um seine heidnische Herkunft.

Aber wenn wir auch von Amos und Hosea wegen der Unsicherheit der Belege absehen wollten: ein Jesaja hat doch unmöglich den Namen Jahwe Z. mit solcher Geflissentlichkeit und Feierlichkeit gebraucht, ohne sich eigentlich etwas Bestimmtes dabei zu denken. Er muß vielmehr von der ursprünglichen Bedeutung ein solches Bewußtsein gehabt haben, welches für seine Verwendung des Namens vollen Raum bot. Dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß er zugleich eine Vertiefung und Vergeistigung des Begriffs vollzog, wie sie zweifellos auch bei seiner Verwendung der Seraphim stattgefunden hat. Der Zusammenhang des Namens mit der heiligen Lade braucht darum von Jesaja nicht aufgegeben zu sein. Mit Recht erinnert Löhr (S. 65), daß die Lade unter Salomo gleichsam in den Ruhestand getreten war. Früher (vgl. noch 2 Sa 11, 11. 15, 24) zu Zeiten allen sichtbar, stand sie nunmehr im Dunkel des Allerheiligsten, und ganz von selbst verknüpfte sich mit ihr der Eindruck von etwas Furchtbarem, Unnahbarem, Heiligem, wie dies der Lobpreis der Seraphe 6, 3 zum Ausdruck bringt.

Die weitere Geschichte des Namens würde sich nun zur Genüge schon aus dem mächtigen Beispiel, das Jesaja gegeben hatte, erklären. Darüber, welchen Begriff er mit dem Namen verbunden hatte, war in der Hauptsache kein Zweifel möglich; warum sollte man nicht den Namen in seiner Nachfolge zum Zweck besonderer Emphase gleichfalls gebrauchen? Auf diesem Wege würde sich auch der häufige Gebrauch bei Jeremia genügend erklären. Wir halten jedoch für sehr wohl möglich, daß in nachjesajanischer Zeit die häufige Erwähnung des צבא השמים zu einer unwillkürlichen Verknüpfung des Namens Jahwe Z. mit diesem (durch Jos 5, 13f.; 2 Kg 6, 17 bezeugten) geführt hat. Und je mehr der einstige Zusammenhang des Namens in Vergessenheit geriet, desto weniger war man gehindert, in Jahwe den Führer der Engel- oder Sternenheere zu finden. In diesem Sinne bestände also die oben besprochene allverbreitete Annahme einer nachträglichen Umbildung des Begriffs zu Recht. Und zwar wurde insbesondere die Deutung auf die Sternenheere durch die zunehmende Erkenntnis von dem wahren Wesen Jahwes als des allmächtigen Schöpfers und Weltgottes begünstigt; sind und bleiben doch die Sternenheere die Hauptzeugen der Allmacht und Unendlichkeit des überweltlichen Gottes. Auch das war nunmehr nicht ausgeschlossen, daß sich dem späteren Sprachbewußtsein der Plural צ׳ überhaupt als Inbegriff überirdischer Körper, Wesen und Kräfte darstellte. „Jahwe der Heerscharen" bedeutete dann den Gebieter und Ordner des Weltalls im ganzen wie im einzelnen, den „Beherrscher der Natur oder Gott der ganzen Welt" (Smend, S. 202); wird doch Jes 28, 29 selbst die Unterweisung des Landmanns ausdrücklich auf Jahwe Z. zurückgeführt. Nur muß man sich hüten, diese jüngeren und zum Teil jüngsten Belege zum Ausgangspunkt für die Erklärung des Namens überhaupt zu machen. In jedem Falle aber ist zutreffend, was Ewald (Lehre der Bibel von Gott II, 340) bemerkt: „der erhabenste und prachtvollste oder wie königliche Eigenname Gottes blieb er stets".

Einen Hinweis auf die verschiedenen Stufen des Sprachgebrauchs bietet die mehrfache Wiedergabe des Wortes in den LXX. Während im 1. Buch Samuelis und fast stets im Jesaja (daher auch Rö 9, 29; vgl. Ja 5, 4), sowie Sach 13, 2 einfach die Transcription in (*κύριος* oder *κ. ὁ θεὸς*) *Σαβαώθ* erfolgt), findet sich anderwärts (Psalmen, an elf Stellen bei Jer., vereinzelt in 2 Sa, 1 und 2 Kg, Am 6, 14) *κύριος* (*ὁ θεὸς*)

τῶν δυνάμεων (dafür bei den übrigen griechischen Übersetzern *κύριος τῶν στρατιῶν*; vgl. Lc 2, 13, *στρατιὰ οὐράνιος*; AG 7, 42 *στρατιὰ τοῦ οὐρανοῦ*), dagegen in den kleinen Propheten (außer Am 6, 14; Sach 13, 2), sowie vereinzelt in 2 Sa und achtmal bei Jeremia *ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ* oder *κύριος παντοκράτωρ* (so auch 2 Ko 6, 18, wo eine freie Verwendung von 2 Sa 7, 14, bezüglich des Gottesnamens eine Reminiscenz an 2 Sa 7, 8 vorliegt; außerdem noch neunmal in der Offenbarung Johannis). Das absolut stehende *Σαβαώθ* (als nomen propr. Gottes) findet sich zuerst in den Sibyllinen I, 304. In der ophitischen Gnosis (vgl. oben Bd XIV, 408, 16) ist Sabaoth einer der Planetengeister. **E. Kautzsch.**

Zedekia, König von Juda. — Litteratur: Die Darstellungen der Geschichte Israels; auch die Kommentare zum Königsbuch und zu Jeremia.

Durch den plötzlich erfolgenden Tod des Königs Josia von Juda war dessen Sohn Jojakim (nachdem für eine Weile Joahas-Sallum den Thron innegehabt hatte) König geworden. Er war erst ägyptischer, nachher babylonischer Vasall. Was ihn zum Abfall von Nebukadnezzar bestimmte, wissen wir nicht; jedenfalls aber fiel er ab und veranlaßte dadurch das Einschreiten des Großkönigs. Doch starb er, ehe dasselbe ihn persönlich traf. Sein Nachfolger wird sein Sohn Jojachin. Nach einer Regierung von nur drei Monaten muß er sich den Babyloniern ergeben; er wird von Nebukadnezzar samt seinem Hofstaat und den oberen Schichten der Bevölkerung nach Babylonien deportiert. An seiner Stelle wird über die Zurückgebliebenen der dritte Sohn Josias, ein Oheim des abgesetzten Jojachin, zum König bestellt. Er hatte Mattanja geheißen, wird aber von Nebukadnezzar Zedekia genannt (597—586). In andern Verhältnissen hätte Zedekia einen leidlich guten König abgeben können; der schwierigen Lage, die er antraf, war er nicht gewachsen. Vor allem fehlt ihm der feste Wille und der Mut, seiner Einsicht der fanatisierten Volksmenge gegenüber Geltung zu verschaffen. Trotz aller bitteren Lehren wollen ehrgeizige und selbstsüchtige oder kurzsichtige Ratgeber das Volk immer wieder zur Politik der Selbstständigkeit drängen. Dabei stehen die Lockungen Ägyptens im Hintergrund und die Nachbarstaaten bestürmen, vielleicht veranlaßt durch einen Thronwechsel in Ägypten, Juda zum Abfall von Babel. Zunächst kommt es nicht zum wirklichen Aufstande; aber es scheint, daß Zedekia Grund hatte, die Rache des Großkönigs zu fürchten. So reist er selbst nach Babylon, und er scheint Nebukadnezzar befriedigt zu haben trotz aller Warnungen Jeremias, dem die unselbstständige, wankelmütige Haltung Zedekias manche bittere Stunde bereitete (s. d. Art. Jeremia, oben Bd VIII S. 649), kommt es aber nach Psammetichs Tode (589) durch Pharao Hophra doch zum Abfall. Die leidenschaftlich in falschem Patriotismus erregte Menge reißt den schwachen König allen Vernunftgründen Jeremias, der die Tollkühnheit des Unternehmens durchschaut, zum Trotze mit sich fort. 588 fällt Zedekia ab, 587 (10 I) beginnt Nebukadnezzar die Belagerung Jerusalems. Eine Weile scheint es, als wolle die zugesagte Hilfe Hophras wirkliche Rettung bringen. Die Belagerer ziehen ab, die Stadt jubelt auf; aber bald kehren jene wieder, und nun ist Jerusalems Schicksal besiegelt. Nach 1½jähriger Belagerung und nach heldenmütigem Widerstand fällt die Stadt. Zedekia hatte, als die Belagerer Bresche in die Mauer gelegt hatten, vom Mut der Verzweiflung getrieben, einen letzten Versuch, sich durchzuschlagen gewagt. Er war bis Jericho gelangt, wurde aber hier eingeholt und zurückgebracht. Er wird vor Nebukadnezzar nach Ribla geschleppt und dort geblendet, nachdem vorher seine Kinder vor seinen Augen hingerichtet waren. Dann wird er in Ketten nach Babel abgeführt, wo er im Gefängnis stirbt.

Stammbaum Zedekias:

Josia gest. 609

1. Nachfolger:	2. Nachfolger:	4. Nachfolger:
Joahas-Sallum	Jojakim	Zedekia-Mattanja
(609)	(609—597)	(597—586)
	3. Nachfolger:	
	Jechonja-Jojachin	
	(597).	

Kittel.

Zehnten bei den Hebräern. — Aeltere Litteratur: Joh. Spencer, De legibus Hebraeorum ritualibus etc. Tubing. 1732; Adr. Reland, Antiquitt. sacrae vet. Hebraeorum in Ugolinis Thes. II; J. G. Carpzov, Apparatus hist.-crit. antiquitatum sacri cod. et gentis hebr. 1748; Sext. Amama, Comment. de decim. Mosaico. Franeker 1618; J. H. Hottinger,

De decimis Judaeorum in Ugolinis Thes. XX; Selden, De decimis in Clericus Mosis libri quinque. 1733; Scaliger, Diatr. de decim. app. ad Deut. 26; Frischmuth, Diss. de decim.; Weller, Gedanken über die geistlichen Steuern bei den Israeliten, Leipzig 1769; J. D. Michaelis, Mosaisches Recht.

Neuere Litteratur: L. Saalschütz, Das mosaische Recht, Berlin 1853. Die verschiedenen Bearbeitungen der Geschichte Israels von Ewald, Bertheau, Jost, Herzfeld, Stade ꝛc. Die Archäologien von de Wette, Ewald, Nowack, Benzinger (neue Auflage); Die alttestamentliche Theologie von Stade, Die altt. Rel.-Geschichte von Smend. Ferner die Artikel von Riehm bei Riehm HWB. Schenkel Bd V, Siegfried bei Guthe S. 743, A. S Peake s. v. tithe bei Hastings V, S. 780f. W. Rob. Smith, Die Religion der Semiten, deutsch von Stübe 1899; Dillmann, Bücher Ex und Le 1880; G. Buchanan Gray, Numbers, Edinb. 1903.

1. Der Zehnt מַעֲשֵׂר als weltliche Abgabe war wohl den meisten Völkern bekannt, vgl. Gen 47, 24 ein dem Ägypterkönig zufallender Doppelzehnt, ferner Rob. Smith-Stübe Anm. 394. 395. In der Bibel findet er sich 1 Sa 8, 15. 17 erwähnt, ein Beweis, daß diese Abgabe zu gewissen Zeiten von den Königen erhoben ist, wie sie auch zeitweise die Erstlingsabgabe (Am 7, 1) beansprucht haben dürften, vgl. Smith-Stübe Anm. 396. Daß der Zehnt ursprünglich dem Könige und erst später der Gottheit zufiel (Smith-Stübe S. 192ff.) ist nur Vermutung (Näheres s. unten), der auch Gen 28, 22 wie Smend, Rel.-Gesch.² 138 Anm. betont, widerspricht. In späterer Zeit ist der weltliche Zehnt von den Juden an die Seleuciden entrichtet worden. Demetrius I. Soter (1 Mak 10, 31) sichert ihnen Befreiung von dieser Abgabe zu, Demetrius II. (ebd. 11, 35) erfüllt dies Versprechen. Der von den Makkabäern erhobene Zehnte dürfte dagegen mit Ryssel (gegen Riehm) als heiliger Zehnt aufzufassen sei, da die Makkabäer ihn als Hohepriester beanspruchten und noch Hyrcan und seine Kinder von Cäsar in diesem Rechte bestätigt wurden (Jos. ant. 14, 10, 6).

2. Der heilige Zehnt als Abgabe an die Gottheit war vielen semitischen Völkern bekannt. Ob sich darin der Gedanke des Tributs oder Geschenks an die Gottheit oder die Absicht, für den Unterhalt der Gottheit bezw. ihres Kultus zu sorgen, oder die Dankbarkeit der Darbringer oder die Meinung, durch den geweihten Teil das Ganze zu heiligen ausspricht, dürfte nicht mehr klar herauszustellen sein; vielleicht treffen eine Anzahl dieser Motive zusammen (vgl. Le 27, 30; Nu 18, 24 und dazu Smith-Stübe S. 190ff.; Smend, Altt. Rel.-Gesch.² 138; Stade, Bibl. Theol. d. ATs 158, 3) und der Zehnt ist im weitesten Sinne das, was man der Gottheit schuldig ist (so Peake bei Hastings IV, 780f.). Die Geschichte der Zehntabgabe in Israel ist reichlich unklar. Es kann sich im folgenden nur darum handeln, den Thatbestand im Deuteronomium und im Priesterkodex gesondert darzustellen und kurz von den Versuchen zu berichten, welche gemacht sind, die widersprechenden Angaben zu beurteilen.

A. Das Deuteronomium ordnet 14, 22ff. eine jährliche Verzehntung der Bodenprodukte an, welche an das Zentralheiligtum abzuführen und dort einschließlich der Erstgeburtsdarbringungen zu einem Opferschmaus zu verwenden sind. Ist diese Ablieferung in Naturalien wegen zu weiter Entfernung des Wohnorts vom Zentralheiligtum zu schwierig, so darf der Zehnt in Geld umgesetzt und das Opfermahl von diesem Gelde bestritten werden. Es geht aus dieser Stelle klar hervor, daß es sich nicht um Bestreitung des Kultusaufwandes bei öffentlichen Tempelfesten handelt, sondern um ein Freudenmahl, das der Landmann mit seinem Gesinde feiert und zu welchem er den Leviten seines Wohnortes einladen soll, weil dieser keinen Landbesitz hat, von dessen Ertrag er ein Zehntmahl veranstalten kann. Es handelt sich also nicht um einen Unterhalt oder ein Einkommen der Priester und Tempelbeamten, sondern um einen Anspruch der Leviten auf Teilnahme am Zehntmahle. Von jedem Teilnehmer wird kultische Reinheit gefordert (vgl. oben König Bd XVI, 571, 14), weil das Jahve dargebrachte heilig war (s. Stade a. a. O. 108, 3; Ryssel in vor. Aufl. S. 433). Dt 14, 28f.; 26, 12—15 bestimmen, daß in jedem dritten Jahre der gesamte Zehnt am Wohnorte feierlich zu deponieren ist, um daraus den Leviten, Fremdlingen, Witwen und Waisen ein Freudenmahl zu veranstalten. Riehm, Ryssel u. a. lassen diese Deposition des Liebeszehnts unter Berufung auf den späteren talmudischen Brauch in Jerusalem stattfinden, weil „vor Jahve deinem Gott" stets den von Jahve erwählten Ort bezeichne. Es habe dann aber statt der realen Deponierung der ganzen Zehntmasse in Jerusalem, wie sie in den beiden andern Jahren wirklich stattfand, im dritten Jahre nur eine ideelle stattgefunden. Die Rabbinen nehmen dasselbe an, und es ist nicht zu leugnen, daß diese Annahme sich in das Bild der fortschreitenden Kultuscentralisierung im Deuteronomium zwanglos hineinfügt. Bei diesem Armen- oder Liebeszehnt handelt es sich nicht, wie das spätere Judentum (s. unten) es

ausdeutete, um eine zweite Verzehntung, sondern nur um einen regelmäßigen Wechsel in der Verwendung des Zehnten: zwei Jahre ist er im Centralheiligtum aufzulegen, um dort das Mahl für den Darbringer und die Seinen einschließlich des Leviten daraus zu bereiten, in jedem dritten Jahre wird er zu milden Zwecken am Heimatsorte selbst verwendet. Das hat Riehm mit Recht nachdrücklich betont. Es ist möglich, daß dieser Wechsel eingeführt wurde als eine Art von Entschädigung für die Abschaffung der alten öffentlichen Opferschmäuse, bei welchen die Bedürftigen ihr reichliches Teil erhielten. Von einem Levitenzehnt und einem davon unterschiedenen zweiten Zehnt zum Zwecke des Zehntmahls und gar noch einem dritten Armenzehnt (Jos. ant. 4, 8, 22; vgl. To 1, 6 im griechischen Text) kann im Deuteronomium keine Rede sein. Das Deuteronomium kennt keinen Levitenzehnt. Ob die Teilnahme der Leviten am Zehntmahl und ihr Anteil am Liebeszehnt ein Ersatz war für einen älteren, im Priesterkodex angeordneten Levitenzehnt (so Ryssel und die ältere positive Schule), ist recht fraglich, da es nicht wohl angeht, den deuteronomischen Zehnt als aus dem Levitenzehnt entstanden zu denken oder gar beide Zehnte als dieselbe Sache nur mit verschiedener Art der Ablieferung darzustellen. Wir kommen nicht um Notwendigkeit herum, im deuteronomischen Zehnt eine offenbar ältere Stufe der gesetzlichen Ordnung anzuerkennen. Nicht völlig geklärt ist ferner die Frage nach dem Verhältnis des Zehnten und des Erstlingsopfers, rēšîth und bikkûrîm, im Deuteronomium (vgl. die klare Darstellung des Problems in Buch. Gray, Numbers S. 226f.). Es dürfte doch wohl mit den meisten Neueren die Identität von Zehnt und Erstlingsopfer anzunehmen sein. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß der junge Nachwuchs der Herden (um diesen allein kann es sich handeln) einer doppelten Auszählung, zum Erstlingsopfer und zum Zehnt, unterworfen gewesen sei; ferner stellt Dt 26, 1—15 Zehnt und Erstlingsopfer so eng zusammen, daß der Schluß auf Identität beider nichts gewaltsames hat, wenn auch vielleicht quantitativ in späterer Zeit der Zehnt die Erstlingsgabe übertraf (s. unten und Stade a. a. O. 171, 14). Der an den Priester abzuliefernde Korb voll Erstfrucht wäre dann einfach der Teil des dargebrachten Fruchtzehnts, der Jahve zugedacht ist, während von der eigentlichen Masse der Zehntgabe das schon 14, 28f. erwähnte Freudenmahl veranstaltet wurde. Damit wäre das analogon zu der vermuteten ideellen Darbringung des Armenzehnts gegeben. Die Darbringung des Erstlingskorbes ging dann der Veranstaltung des Mahls voraus. Auch 18, 4, eine von vielen als jüngerer Einschub angesehene Stelle, spricht nicht dagegen, daß der Jahve d. i. den Priestern zufallende Teil dieser Erstlingskorb war. Dürfen wir das Erstlingsopfer als den dem Zehnt entnommenen, im Centralheiligtum dargebrachten Korb mit auserwählten Erstfrüchten ansehen, so schwindet manche Schwierigkeit. Der Ausdruck Zehnt wäre dann nur eine genauere Bezeichnung für die Höhe der gesamten Erstlingsdarbringung, für welche damit eine Art objektiver Kontrolle (Nowack) eingeführt war. Das alte Gesetz erwähnt den Zehnt gar nicht, weil er mit der Erstlingsgabe identisch war. Bei der Darbringung verfuhr man so, daß man am Tage nach der Ankunft beim Heiligtum opferte, am dritten Tage aber den Zehnt auflegte. Dies die richtige Deutung von Am 4, 1, welche schon Wellhausen seit lange gegeben hat. Alle andern aus unzulässigen Übersetzungen dieser Stelle gezogenen Schlüsse auf die Art der Verzehntung sind hinfällig.

B. Was wir vom Zehnt bei P finden, kann nicht wohl anders aufgefaßt werden als eine bedeutende Weiterbildung gegenüber dem Deuteronomium. Nach Nu 18, 26—28 fällt der gesamte Zehnt dem Stamme Levi zu. Dieser Zehnt wurde nochmals verzehntet zu Gunsten der Aaroniten (Neh 10, 39). Nach Abführung dieser Steuer steht es den Leviten frei, ihr Zehnteinkommen zu verzehren, wo sie wollen. War im Deuteronomium ein Teil des alle drei Jahre zahlbaren Armen- oder Liebeszehnts den Leviten zugewiesen, so ist nun alle Jahre der ganze Zehnt an sie abzuführen. Nach Le 27, 30—31 ist bei Ablösung des Zehnten in Geld $^1/_5$ des in Geld abgelösten Wertes als Aufschlag hinzuzuzahlen. Diese Bestimmung betrifft nur den Fruchtzehnt. Der Ertrag der Weinberge und Ölpflanzungen ist gekeltert abzuliefern. Le 27, 30 beschränkt den Fruchtzehnt auf Samen- und Baumertrag. V. 32f. sind genaue Regeln gegeben, um bei der Viehverzehntung jede Vertauschung guten Viehs mit schlechterem zu verhindern. Bei versuchtem Betrug sollen beide Tiere, das vorgeschobene und das hinterzogene, verfallen sein. Es ist merkwürdig, daß dies letztere Gesetz vom levitischen Viehzehnt erst so spät wie 2 Chr 31, 5—6 erwähnt wird, während man es Neh 10 und Mal 3 nicht findet. Manche glauben deshalb, daß es erst zwischen der Zeit Nehemias und der Chronik dem Fruchtzehntgesetz angehängt sei, vgl. Nowack II, 258. Dillmann wollte den Viehzehnt in die alte Hirtenzeit zurückdatieren; Le 27 erwähne diese uralte Sitte, die zur Zeit des

Deuteronomiums undurchführbar gewesen und darum durch andere Verordnungen ersetzt sei. Dann sollte man doch aber Nu 18 oder Neh 12 eine Erwähnung des Viehzehnts erwarten!

C. Es sind verschiedene Versuche gemacht, die so verschiedenartigen Bestimmungen 5 über den Zehnt in P und Dt in Einklang zu bringen. Ausführlicher sei die eigenartige Auffassung besprochen, welche W. Rob. Smith (S. 190 ff.) entwickelt hat. Er meint, in älterer Zeit seien die kultischen Feste aus den Mitteln der Könige bestritten, zumal der Tempel mit dem Palast verbunden gewesen sei. Zu den Hofhaltungskosten aber trugen Naturalienabgaben des Volkes bei, vgl. 2 Kö 16, 15; Ez 4, 9 ff. Daher sei der dem 10 Heiligtum unmittelbar entrichtete Zehnt kein Teil der Tempeleinkünfte gewesen, auf welche 2 Kg 12, 4 Bezug nimmt. Im Nordreiche sei Bethel (Am 7, 3) derartig vom Könige unterhalten worden. Als aber der Hof nicht mehr ständig dort residierte und die Sorge für die königliche Tafel nicht mehr mit der Sorge für den Kultus zusammenfiel, seien andere Vorkehrungen für letzteren nötig geworden. Wahrscheinlich seien die Natural- 15 abgaben aus der Umgegend des Tempels dem Heiligtume zugewiesen worden. Hierfür sei zu beachten, daß die einzigen vordeuteronomischen Erwähnungen von Heiligtumsabgaben sich auf das königliche Heiligtum zu Bethel beziehen, Gen 28, 22; Am 4, 4; 7, 13. Sie wären dann ein von der königlichen Macht eingetriebener Tribut aus einem bestimmten Gebiete gewesen und wären lediglich für den Bedarf der öffentlichen und königlichen Opfer 20 bestimmt. Smith betont dann selbst, daß der Zehnt des Deuteronomiums doch wohl etwas anderes ist, als die Tributgaben an den Kultusstätten des Nordreichs. Die Feste bei Amos sind ganz andern Charakters als die ländlichen Freudenmahle des Dt, es sind luxuriöse Veranstaltungen der Reichen aus erpreßtem Tribut des Volkes. Diesen Nimbus von Unrecht und Erpressung möchte Smith als den ursprünglichen Charakter des Zehnts 25 ansehen. Ist das so, dann handelt es sich in der That um eine Sache, welche mit dem deuteronomischen Zehnt gar keinen Zusammenhang hat, auch nicht in der Art, daß es sich im Dt um eine Reaktion gegen dieselbe handelt. Wir haben keine Kunde davon, daß vordeuteronomische Zehnten im Südreich an die Stammeshäupter gegeben wurden und daß dadurch dieselben Mißbräuche wie im Nordreiche entstanden und daß gerade deshalb 30 das Dt jedem Bauern die Einzeldarbringung auferlegt habe. Es scheint ferner, als ob Smith vom deuteronomischen Zehnt nur den Armenzehnt als offiziell geleistete religiöse Abgabe anerkenne, während der Zehnt der andern beiden Jahre den Charakter einer freiwilligen Leistung trage. Damit scheint mir aber der klare Bericht der deuteronomischen Quelle beiseite geschoben zu sein. Das Bestreben der ganzen scharfsinnigen Darlegung scheint 35 darauf auszugehen, den Zehnt als gemeinsemitische Institution, als eine öffentliche Abgabe für den Kultus auch bei den Hebräern aufzuweisen, die mit der Besonderheit ihrer eigentlichen Religion außer Zusammenhang stand. Zu solchen Schlüssen müßte ein größeres und weniger widerspruchsvolles Quellenmaterial vorliegen, als es in Wirklichkeit der Fall ist. — Auch sonst sind eifrige Versuche gemacht, die so verschiedenartigen Bestimmungen in 40 Dt und P in Einklang zu bringen. So soll das Deuteronomium einen andern zweiten Zehnt im Auge haben, der erst nach Abzug des Levitenzehnts in P von den übrigen $^{9}/_{10}$ des Ertrags erhoben worden sei. Wie schon erwähnt, fehlt dafür der Beleg. Wenn auch in Ägypten Gen 47, 24 einmal ein Doppelzehnt erwähnt ist, so würde bei so genauer Fixierung der Gesetze in Israel auch eine klare Notiz über eine so große Ausgabe 45 bei Dt zu erwarten sein, wenn eine solche jemals vorher existiert hätte. Sie fehlt aber gänzlich. Die Annahme einiger, diese Notiz sei wohl bei der Redaktion weggefallen, müßte selbst erst bewiesen werden. Auch ist es wenig wahrscheinlich, daß die Leviten schon im Besitz des Zehnten waren, diesen Besitz verloren (wie Riehm anzunehmen scheint; wann sollte das geschehen sein?) und nun sich mit der Teilnahme am Zehntmahle und 50 dem Anteil am alle drei Jahre fälligen Liebeszehnt begnügten. Daß die Konzentration des Kultus, wie die Verteidiger der Priorität des Levitenzehnts meinen, das Interesse der Leviten am Zehnt als das geringer zu bewertende in Schatten gestellt habe, sie sich also entsagungsfreudig ihres Einkommens zum größten Teil entäußert hätten zu Gunsten der Kultuskonzentration, ist ein sehr idealer Gedanke, dem leider der Eindruck der ganzen 55 Haltung der Leviten wenig entspricht; den Leviten war Kultusinteresse und persönliches Interesse in praxi identisch. Nicht Entsagung, sondern Gewinn war das Streben der Leviten. Die Zehntbestimmungen in P sind darum kaum anders zu begreifen, als wenn man in ihnen eine neue, jüngere Stufe der Gesetzgebung gegenüber dem Deuteronomium sieht, mag man auch sonst viele Bestimmungen in P materiell für älter halten als die 60 deuteronomischen. Dieser Anschauung scheint auch die Gesetzgebung des späteren Juden-

tums Recht zu geben. Wir finden in ihr die beiden Zehntgesetze aus Dt und P nebeneinander (To 1, 6—8; vgl. Saalschütz, Mos. Recht p. 356 ff.), wohl auch ein Zeichen dafür, daß die Leviten auf der beschrittenen Bahn weitergingen und nicht nur den höheren Zehntgewinn beanspruchten, sondern theoretisch auch noch den ältern Anteil am Erstlingsmahl und Liebeszehnt sich zurechneten. (Ähnlich schon de Wette, Arch. 274). So sollen 5 nach der Theorie drei Zehnte erhoben werden: 1. nach P der Zehnt für die Leviten, 2. nach Dt der für die Opfermahlzeiten, 3. jedes dritte Jahr der Armenzehnt. Der erste fiel ganz den Leviten zu und bildete ihre Haupteinnahme und erstreckte sich auf alles, was auf der Erde gebaut wird. Darüber handelt sehr ausführlich Ryssel in der vorigen Auflage. Die Pharisäer verzehnteten sogar die Gewürzkräuter Mt 23, 23. Der zweite 10 Zehnt sollte wie in Dt vom Darbringer verbraucht werden; zu ihm wurde wohl auch der Viehzehnt gerechnet, den Philo jedoch ebenfalls den Leviten zufallen läßt. Diese Diskrepanz läßt es fraglich erscheinen, ob die doppelte oder dreifache Verzehntung überhaupt jemals in der Praxis geübt ist oder ob sie nicht vielmehr nur eine theoretische Spitzfindigkeit war. 2 Chr 31, 4 ff. liegt eine Eintragung dieser späten Klügeleien in die Zeit 15 Hiskias vor. Das Geld für abgelösten Zehnt durfte nur zum Opfermahl und zu Salböl für die Teilnehmer verwendet werden. —

Wie sich die wirkliche praktische Ausübung der Verzehntung zu den verschiedenen Zeiten gestaltet hat, entzieht sich fast ganz unserer Kenntnis. Riehm, Ryssel u. a. schließen aus 2 Chr 31, 4 ff., daß bis auf Hiskia das Kultuspersonal bei der Zehntabgabe zu kurz 20 gekommen sei; aus Dt 12, 17 erschließt man einen Mißbrauch, als ob man die Zehntmahle in den einzelnen Städten gehalten habe. Als Anlaß für jedes einzelne Gesetz eine gegenteilige Wirklichkeit voraussetzen, kann zur Konstruktion nie vorhanden gewesener Zustände verführen, obenein bei 2 Chr 31, 4, wo die Rücktragung späterer Verhältnisse in ältere Zeiten so klar zu Tage tritt. Nur das eine scheint sicher: beliebt ist der Zehnte 25 beim Volke in keiner Gestalt gewesen, wovon die Erzählung Neh 13, 5 ff. ebenso Zeugnis ablegt wie die Thatsache, daß die Leviten unter Aufsicht eines Priesters den Zehnt aus den einzelnen Orten zusammenholten, vgl. Mal 3, 8. Von der thatsächlichen Einziehung des alten deuteronomischen Zehnts neben dem levitischen fehlt jeder Bericht, da To 1, 6—8 als historische Urkunde nicht anzusprechen ist. Auch bei Josephus findet sich als 30 wirklich erhobener Zehnt nur der levitische, den die priesterlichen Eintreiber gleich an Ort und Stelle zu Gelde machten (vgl. Vita Jos. 12. 15). Josephus erzählt auch ant. 20, 8. 8; 9. 2, daß vor der Zerstörung der Stadt der Hohepriester Ananias den Zehnt vor den priesterlichen Einsammlern vorweg eintreiben ließ, so daß viele Priester in Not kamen und verhungerten. Also scheint die Zehntpraxis des zweiten Tempels der Theorie vom 35 dreifachen bezw. doppelten Zehnt durchaus nicht entsprochen zu haben, vgl. auch schon Esr 8, 15. Die gesetzestreue Judenschaft erkannte freilich ihre Zehntpflicht allgemein an, vgl. Si. 35, 11; 1 Mak 3, 49, wie ja auch aus der Gewürzeverzehntung der Pharisäer (s. oben) hervorgeht, vgl. Mt 23, 23, Lc 11, 42. Ins Minutiöse gehen die Zehntgesetze im Talmud (Traktate Ma'aseroth und über den Viehzehnt Bechoroth). Aus- 40 führliches über diese nicht in den Rahmen dieses Artikels fallenden Bestimmungen bei Riehm, Ryssel und in Ugolinos Thes. XX. **R. Zehnpfund.**

Zehnten. — Außer der im Verlaufe der Darstellung anzuführenden Litteratur s. man besonders die Kommentatoren zum Tit. XXX, lib. III der Dekretalen; Thomassin, Vetus ac nova ecclesiae disciplina. P. III. lib. I, cap. I—XV; Barthel, De decimis, in den 45 Opuscula juridica varii argumenti. Tom. II (Bamberg 1756, 4°) nr. 7, pag. 707 sq.; Waitz, Verf.-Gesch. II, 2, S. 283; Richter, Kirchenrecht 8. Aufl., von W. Kahl, S. 1313 ff.; Löning, Gesch. d. deutschen Kirchenrechts II, S. 676 ff.; Meurer, Zehnt und Bodenzinsrecht in Bayern, Stuttgart 1898; Hauck, Kirchengesch. Deutschlands, 2. Aufl., Leipzig 1898, 1900, I, 137 ff., II, 222 ff. u. a. mehr; Lamprecht, Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter, Leipzig 1885, 50 I, 113 ff., 608 ff.; Perels, Kirchl. Zehnten im karoling. Reiche, Berlin 1904 (Diss. Berlin).

Zehnten (decimae) sind im allgemeinen Abgaben des zehnten oder eines anderen bestimmten Teils der Erzeugnisse eines Grundstücks oder einer Wirtschaft, welche als eine auf Grund und Boden ruhende Last von dem jedesmaligen Nutznießer des verpflichteten Objekts dem Zehntberechtigten entrichtet werden müssen. Dergleichen Leistungen finden 55 sich auf kirchlichem wie weltlichem Gebiete, innerhalb des öffentlichen wie des Privatrechts; doch wird in der Regel der Ausdruck „Zehnten“ auf diejenigen Abgaben bezogen, welche der Kirche zu entrichten sind, weshalb hier nur so weit von den nicht kirchlichen Zehnten die Rede sein soll, als der Gegenstand selbst dies erforderlich macht. Dazu nötigt insbesondere die Betrachtung der Entstehung und Fortbildung des Zehntwesens. 60

Bis zum 17. Jahrhundert herrschte die Meinung, daß alle Zehnten auf der Grundlage des mosaischen Rechts von der Kirche eingeführt und durch den Staat teils bestätigt, teils erweitert worden seien. Dagegen behauptete Selden 1618, Hugo Grotius 1625 u. a. auch einen selbstständigen profanen Ursprung, dessen Richtigkeit auch nicht wohl mit Grund beanstandet werden konnte. Einer sorgfältigen Untersuchung der dabei sich ergebenden Bedenken unterzog sich G. L. Böhmer (De origine et ratione decimarum in Germania, Göttingen 1749, und wiederholt in desselben Electa juris civilis, Tom. III), so daß man seitdem die Ansicht verteidigte, die Zehnten, soweit sie nicht kirchlichen Ursprungs sind, beruhten entweder auf dem Kolonat oder auf einer allgemeinen Ordnung des Staats, hätten demnach die Natur einer privatrechtlichen Abgabe oder einer Staatssteuer (vgl. Eichhorn, Deutsche Staats- und Rechtsgeschichte, Bd I, § 186). Dagegen trat aber Birnbaum auf (Die rechtliche Natur der Zehnten aus den Grundeigentumsverhältnissen des römischen und fränkischen Reichs, historisch entwickelt, Bonn 1831), indem er auszuführen suchte, daß die Zehnten besonders in dem ehemals römischen Deutschland nicht aus staatlicher Anordnung hervorgegangen, sondern durchaus auf privatrechtlichem Wege, sowohl zum Besten von Laien als zum Vorteil der Kirchen hauptsächlich aus den römischen Possessions- und Kolonatsverhältnissen entstanden seien. Allein schon von Savigny machte dagegen geltend, daß Birnbaum zweierlei Fruchtabgaben, welche bei den Römern vorkommen, verwechselt habe (Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft Bd XI, Heft I, S. 34f., und vermischte Schriften Bd II, S. 166f.) und andere Forscher haben dann weiter ausgeführt, in welcher Weise jene allgemeine Behauptung einzuschränken sei. Man siehe darüber Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte, 3. Aufl., Bd II, 2, S. 275f.; Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd II (Göttingen 1848), § 110, S. 707f.; Roth, Geschichte des Beneficialwesens (Erlangen 1850) S. 360f.; Meurer, Zehnt und Bodenzinsrecht in Bayern, Stuttgart 1898, S. 16ff.

Einen Zehnten entrichteten die possessores von dem steuerpflichtigen Boden in den Provinzen (ager publicus), welcher ihnen vom Staate, sobald er sich im Eigentum befand, besonders ausgeliehen war; desgleichen wurde eine Zehntleistung dadurch begründet, daß Grundherren ihren Boden zur Bewirtschaftung an Kolonen verliehen, unter Auferlegung der Leistung (vgl. v. Savigny in den vermischten Schriften, Bd II, Nr. 15 und 16). Dergleichen Kolonate gelangten wohl durch Schenkung an die Kirche oder die Kirche begründete sie an eigenem Boden und gelangte dadurch zu manchen Zehnten. Diese dauerten auch unter fränkischer Herrschaft fort. Zu Gunsten der Kirche bestimmte aber Chlothachar I., daß diejenigen Kirchen oder Kleriker, denen sein Großvater, Vater oder Bruder die Immunität verliehen haben, von der Pflicht, solche Zehnten zu entrichten, frei sein sollten: Agraria, pascuaria vel decimas porcorum ecclesiae pro fidei nostrae devotione concedimus, ita ut actor aut decimator in rebus ecclesiae nullus accedat; ecclesiae vel clericis nullam requirant agentes publici functionem, qui vel avi vel genitoris aut germani nostri immunitatem meruerunt (Chlot. Praecept. § 11, M. G. Cap. Reg. Franc. I, p. 19. Darüber, daß diese Verfügung Chlothar I. angehört, s. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands I, S. 103, Anm. 3). Im ganzen waren übrigens diese Zehnten nicht sehr häufig (vgl. Lex Bajuwariorum tit. I, cap. 14. Lex Wisigothorum lib. VIII, tit. V, cap. 1. lib. X, tit. I, cap. 19), wenigstens nur unbedeutend im Verhältnis zu denjenigen, welche ihren Ursprung der Kirche verdanken.

Als eine uralte Sitte, welche bereits vor Moses bestand (vgl. Gen 14, 18f.), wird der Gebrauch erwähnt, den zehnten Teil des Erwerbes Gott zum Opfer darzubringen (vgl. d. Art. Zehnten bei d. Hebr. S. 628). Aus der Synagoge ging die Zehntleistung in die Kirche über, seitdem man in den Gemeindebeamten Priester und in dem kirchlichen Priestertum die Fortsetzung und Erfüllung des alttestamentlichen Priestertums sah. Im Anschlusse an die alttestamentlichen Gebote forderte man die Entrichtung der Zehnten von allen Christen als religiöse Pflicht (vgl. für den Orient Constit. Apostol. lib. II, c. 25. 35, lib. VII, c. 29, lib. VIII, c. 30, Canones Apostol. 4. 5 u. a.; für den Occident analog die Mahnungen von Hieronymus (c. 65. 67. 68. Cau. XVI. qu. I, vgl. c. 5. Cau. XII. qu. I), Augustin (c. 66. Cau. XVI. qu. I. c. 8. Cau. XVI. qu. VII), m. s. über die Geschichte der Einführung und Fortbildung der Zehnten das reiche Material bei Thomassin, Vetus ac nova ecclesiae disciplina. Pars III, lib I. cap. I—X (vgl. XII—XV).

Doch kam es nicht sofort zu allgemeiner Anerkennung dieser Forderung. Wenn Zehnten entrichtet wurden, so hatten sie den Charakter einer freiwilligen Leistung. Noch

im 6. Jahrhundert war dies unvergessen (vgl. die Aufforderung der fränkischen Bischöfe vom Jahre 567: Illud vero constantissime commonemus, ut Abrahae (Genes. XIV, 20) documenta sequentes, decimas ex omni facultate non pigeat Deo . . . offere. (Mans. IX, 808). Das zweite Konzil von Macon von 585 dagegen beschränkte sich nicht mehr auf die Kommonition, sondern befahl die Leistung unter Androhung des Kirchenbannes. „Leges divinae, consulentes sacerdotibus ac ministris ecclesiarum, pro hereditatis portione omni populo praeceperunt decimas fructuum suorum locis sacris praestare, ut nullo labore impediti, horis legitimis spiritualibus possint vacare ministeriis. Quas leges Christianorum congeries longis temporibus custodivit intemeratas; nunc autem paulatim praevaricatores legum paene Christiani omnes ostenduntur, dum ea quae divinitus sancita sunt adimplere negligunt. Unde statuimus et decernimus, ut mos antiquus a fidelibus reparetur et decimas ecclesiasticis famulantibus ceremoniis populus omnis inferat, quas sacerdotes aut in pauperum usum, aut in captivorum redemtionem praerogantes, suis orationibus pacem populo ac salutem impetrent; si quis autem contumax nostris statutis saluberrimis fuerit, a membris ecclesiae omni tempore separetur" (can. 5 bei Bruns, Collectio can. Apostol. etc. T. II, p. 250, vgl. c. 3. Conc. Rotomag. c. a. 650 in c. 5. Cau. XVI. qu. VII). Seitdem ergingen auch anderweitige Erinnerungen (vgl. c. 16, in fine dist. V, de consecr. Gregor. I. [?]), insbesondere im Beichtstuhl, indem die Unterlassung der Zehntleistung als Sünde behandelt wurde (vgl. das sog. Poenitentiale Theodori bei Wasserschleben: die Bußordnungen, S. 218 und den Anhang zum poen. Merseb. S. 404, sowie die Beichtformeln bei Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer, S. 392; Maßmann, Die alten Abschwörungsformeln, S. 124, Nr. 22. S. 196, Nr. 24. S. 129, Nr. 26. S. 142, Nr. 35 u. a.). Die Liberalität der Fürsten (Beispiele bei Rettberg a. a. O. Bd II, S. 713) blieb dabei auch nicht ohne Einfluß: da diese aber nicht genügte, half die Gesetzgebung nach. Dieselbe sorgte dafür, daß von den Gütern der Kirche, welche der Staat als Benefizien (Prekarien) unter Vorbehalt des Rückfalls an die Kirche verlieh, der Zehnte und außerdem noch von den übrigen neun Teilen eine Nona, also zusammen zwei Zehnten (decima et nona) entrichtet wurden. Im Capitulare Haristallense a. 779 c. 13 heißt es darüber: „De rebus ecclesiarum unde nunc census exeunt, decima et nona cum ipso censu sit soluta" (M. G. Capit. Reg. Franc. p. 50). Diese Bestimmung wurde seitdem oft wiederholt, zugleich die kirchlich geforderte Pflicht der Zehntleistung schlechthin auch außerhalb dieser Benefizialverhältnisse anerkannt. Dies geschah von König Pippin in seinem Briefe an Bischof Lul von Mainz (l. c. S. 42): Praevidere faciatis et ordinare de verbo nostro, ut unusquisque homo, aut vellet aut nollet, suam decimam donet. Dies wiederholte Karl der Große im c. 7 des angeführten Capitulare a. 779 (a. a. O. S. 40). Die Bischöfe wurden dadurch beauftragt, die Zehnten zu empfangen und zu verteilen (vgl. weiterhin). Auch auf die neubekehrten Sachsen wurde die Pflicht sogar mitübertragen in der sog. capitulatio de partibus Saxoniae cap. 17 (a. a. O. S. 69): Secundum Dei mandatum praecipimus, ut omnes decimam partem substantiae et laboris suis ecclesiis et sacerdotibus donent, tam nobiles quam ingenui similiter et liti, iuxta quod Deus unicuique dederit christiano, partem Deo reddant". Der König drang hierauf um so mehr, ungeachtet der dagegen erhobenen Bedenken, als er auch die Fiskalgüter in Sachsen der Abgabe unterwarf. In dem citierten Kapitulare c. 16 heißt es deshalb: „Et hoc Christo propitio placuit, ut undecunque census aliquid ad fiscum pervenerit, sive in frido, sive in qualecunque banno, et in omni redibutione ad regem pertinente, decima pars ecclesiis et sacerdotibus reddatur". Hieran wurde nunmehr beharrlich festgehalten und unter Androhung harter Strafen auf die Erfüllung des Gebots gedrungen (m. s. die hierher gehörigen Bestimmungen der Kapitularien im Capit. Francof. a. 794 c. 25, a. a. O. S. 76, Cap. missor. spec. a. 802(?) c. 56. l. c. p. 103. Pippini capitul. Italic. a. 801—810. c. 6 f. l. c. p. 210. Capit. eccles. a. 810—813. c. 18. l. c. p. 179. Capit. Mant. II, c. 787? c. 8. l. c. p. 197. Ludow. capit. per se scribenda a. 818. 819. c. 5. l. c. p. 287. Admonit. ad omn. regn. ordin. a. 823—825 c. 23 l. c. p. 307. Capit. e concil. excerpt. a. 826. 827. c. 15. l. c. p. 314. Lothar. capit. Olonen. I, a. 825 c. 9. l. c. p. 327). Es genüge des Beispiels wegen, das citierte Cap. Ludwigs des Frommen von 818 oder 819 c. 5 herauszuheben, worin es heißt: De nonis et decimis considerandum est, ut de frugibus terrae et animalium nutrimine persolvantur. — Et qui nonas et

decimas dare neglexerit, primum quidem illas cum lege sua restituat, et insuper bannum nostrum solvat (die Strafe des Königsbannes von 60 solidi), ut ita castigatus caveat, ne saepius iterando beneficium amittat".

Seitdem finden sich die Zehnten in stetem Gebrauche, wie in Deutschland so in Frankreich (vgl. Warnkönig, Französ. Staats- und Rechtsgeschichte Bd II [Basel 1848] S. 398f.) und in den übrigen Ländern, wo gleich mit der Einführung des Christentums die Anordnung getroffen, nicht selten jedoch erst nach heftigen Kämpfen durchgeführt wurde. In Portugal gelang dies erst am Ende des 11. Jahrhunderts (s. Schäfer, Geschichte von Portugal, Bd I, S. 167), um dieselbe Zeit auch in Dänemark und auf Island, in Schweden dagegen erst seit dem Anfange des 13. Jahrhunderts (s. Geijer, Schwedische Geschichte I, 282). Die Kirche befestigte aber das Zehntrecht durch spezielle Satzungen, deren sich eine große Menge auch in den kanonischen Sammlungen finden, namentlich im Dekret Cau. XVI. qu. VII, sowie im Titel: De decimis, primitiis et oblationibus, in den Dekretalen Gregors IX. lib. III, tit. 30 im liber sextus lib. III. lit. XIII, in den Clementin. lib. III. tit. 8, in den Extravag. communes lib. III. tit. VII, welche zum Teil dahin zielen, die der Kirche durch Veräußerung oder in anderer Weise entzogenen Zehnten wieder zu erlangen und dieselben zu konservieren. Man erklärte jeden Besitz von Zehnten in den Händen von Laien für Sünde (s. unten). Allen Versuchen, den Anspruch der Kirche auf die Zehnten zu beanstanden, begegnete das tridentinische Konzil durch die in der Sessio XXV, cap. 12 de reformatione ausgesprochene Deklaration: „Non sunt ferendi qui variis artibus decimas ecclesiis obvenientes subtrahere moliuntur, aut qui ab aliis solvendas temere occupant et in rem suam vertunt, quum decimarum solutio debita sit Deo, et qui eas dare noluerint, aut dantes impediunt, res alienas invadunt. Praecipit igitur sancta synodus omnibus . . . ut decimas integre persolvant. Qui vero eas aut subtrahunt aut impediunt, excommunicentur, nec ab hoc crimine nisi plena restitutione secuta absolvantur —".

Infolge der Reformation des 16. Jahrhunderts erlitt die römische Kirche bedeutende Verluste an den bisher von ihr bezogenen Zehnten, welche aber nicht untergingen, sondern für evangelische Zwecke verwendet wurden. Daß die Forderung des Zehnten verwerflich sei, wurde fast nirgends behauptet. Nur die fanatischen Wiedertäufer in der Schweiz behaupteten, Christen wären weder Zinse noch Zehnten schuldig, während die aufrührerischen Bauern die Verpflichtung nicht bestritten. In ihren zwölf Artikeln von 1525 erklärten sie sich darüber in folgender Weise: Zum andern, nachdem der recht Zehnt aufgesetzt ist im AT, und im neuen erfüllt, nichts dester minder wöllen wir die rechten Kornzehnten gern geben. Doch wie sich gebührt, demnach man soll in Gott geben, und den Seinen mittheilen; gebührt es einem Pfarrherr, so klar das Wort Gottes verkündt. Seien wir des Willens, hinfuro diesen Zehnten unsere Kirchpröbst, so dann ein Gemein setzt, sollen einsammlen und einnehmen, davon einem Pfarrherrn, so von einer ganzen Gemeine erwählt würd, sein zimlich gnugsam Aufenthalt geben — und was uberbleibt, soll man armen Durftigen, so in demselbigen Dorf vorhanden sind, mittheilen. — Was weiter uberbleibt, soll man behalten, ob man reisen müßt von Lands Noth wegen, darmit man keine Landsteuer darf auf den Armen anlegen, soll man von diesem Überschuß ausrichten. Auch ob Sach wäre, daß eins oder mehr Dörfer wären, die den Zehenden selbs verkauft hätten, — dieselbigen so darumbe zu zeygen in der Gestalt haben von einem ganzen Dorf, der soll es nit entgelten, sondern wir wöllen ihm solchs wieder mit ziemlicher Zill und Zeit ablösen. Aber wer von keinem Dorf solchs erkauft hat, und ihre Vorfahren ihnen selbs solches zugeeignet haben, wöllen und sollen, und seind ihnen nichts weiter schuldig zu geben . . . — Den kleinen Zehend wöllen wir gar nicht geben, denn Gott der Herr hat das Vich frey dem Menschen beschaffen . . . (Oechsle, Beiträge zur Geschichte des Bauernkriegs, Heilbronn 1830, S. 249).

Luther billigte im ganzen die Abgabe der Zehnten und betrachtete sie wegen ihrer Beweglichkeit als die zweckmäßigste Steuer. „Mit dem Zehntengeben, das ist ein recht fein Gebot. Denn mit dem Zehntgeben würden aufgehoben alle anderen Zinsen, und wäre auch dem gemeinen Mann leidlicher zu geben den Zehnten, denn Rente und Gült. Als wenn ich zehen Kühe hätte, gäbe ich eine; hätte ich fünf gäbe ich Nichts: wenn nur wenig auf dem Felde wüchse, gäbe ich wenig; wenn nur viele wüchse, gäbe ich viel: das stände in Gottes Gewalt . . ." — „Darum ist der Zehnte der allerfeinste Zins, und von Anbeginn der Welt in Übung gewest, und im alten Gesetz geprüfet und bestätiget als der nach göttlichem und weltlichem Recht der allerbilligste ist. Danach hin, wo der

Zehnte nicht reichen wollte, noch genug wäre, könnte man den Neunten nehmen und verkaufen, oder setzen und stiften, danach sein Land oder Haus vermöchte. Denn Joseph setzte oder fand also von Alters her gesetzt und gebraucht in Ägypten, den Fünften zu nehmen (Gen 41, 34; 47, 24. 26) . . ." (s. Werke von Walch Bd X, 1006; vgl. XVII, 46. 85 u. a. m.).

Nach Luthers Meinung sollten die Zehnten der Obrigkeit entrichtet werden; darauf ging man nicht ein; in den einzelnen evangelischen Landeskirchen wurden die Zehnten in der bisherigen Weise beibehalten und für die Zukunft mehr geregelt. So im Herzogtum Preußen, wo gleich nach Einführung der Reformation die erforderlichen Anordnungen gegeben wurden (m. s. die Landesordnung von 1525, Art. II, die Instruktion zur Visitation von 1526 zum Dritten, die Verordnung wegen der Leistung an die Geistlichkeit von 1538, die Artikel von 1540 u. a. m., in Jacobson, Geschichte der Quellen des evangelischen Kirchenrechts der Provinz Preußen u. s. w., Anhang Nr. 8. 14. 19. 22 f. u. a.). Desgleichen in Sachsen, wo die Visitatoren beauftragt wurden, wegen der Zehntleistung die nötige Fürsorge zu treffen (m. s. die Ordnungen von 1527 und 1528 bei Sehling, Die evangelischen Kirchenordnungen, Bd I, S. 144. 145. 172 und das Register unter „Zehnt") und ähnlich auch anderweitig. An die Stelle der Naturalleistung trat vielfach eine entsprechende Geldabfindung, im Prinzip aber blieb die Abgabe im ganzen im Gebrauche, wie die große Zahl der Zehntordnungen und einzelner Zehntgesetze ergiebt, welche mit eigentümlichen Modifikationen für die verschiedenen Territorien erlassen wurden (m. s. Christoph Heinrich Schweser, Der kluge Zehntbeamte . . . von Joh. Georg Scopp, Nürnberg 1768, 4°; Mittermaier, Deutsches Privatrecht § 182; Eichhorn, Deutsches Privatrecht § 252; Gengler, Lehrbuch des deutschen Privatrechts § 78 u. v. a.).

Die Abneigung gegen die Zehnten wuchs indessen im Laufe der Zeit, teils aus national-ökonomischen Rücksichten, teils aus antikirchlicher Richtung, und führte zuerst in Frankreich zu einer förmlichen Aufhebung, ohne jegliche Entschädigung. Der Artikel 5 der Dekrete der Nationalversammlung vom 4. August bis 3. November 1789 disponierte: „Les dîmes de toute nature . . . possédées par les corps séculiers et réguliers, par les béneficiers, les fabriques et tout gens de main-morte . . . sont abolies".

In anderen Ländern ist wenigstens eine Ablösung, also Aufhebung gegen entsprechende Entschädigung erfolgt, und nur einzelne Arten der Zehnten sind ohne eine solche beseitigt; doch bestehen auch jetzt noch vielfach die Zehnten selbst oder Surrogate derselben, weshalb es einer Darstellung der für dieselben geltenden Grundsätze bedarf. Diese schließen sich aber meist an die besonderen Arten der Zehnten an, weshalb von diesen ausgegangen werden muß.

Nach ihrem Ursprunge sind die Zehnten entweder weltliche (decimae seculares) oder kirchliche (ecclesiasticae). Jene sind für Zwecke der bürgerlichen Gemeinschaft begründet, diese zu Gunsten der Kirche. Verschieden davon ist die Einteilung in Laienzehnten (decimae laicales) und Klerikalzehnten (decimae clericales), welche sich darauf bezieht, ob der Zehntberechtigte ein Laie oder ein Geistlicher ist. Laien können sich auch im Besitze kirchlicher Zehnten befinden und Geistliche im Besitze weltlicher Zehnten, indem durch Veräußerung oder andere Umstände ein Wechsel der Inhaber herbeigeführt wurde. Grundsätzlich war dies eigentlich untersagt und namentlich von seiten der Kirche der Besitz kirchlicher Zehnten von seiten der Laien für verbrecherisch erklärt. Ältere Kanones (s. Thomassin, Vetus ac nova ecclesiae disciplina P. III. lib. I, cap. 11) erneute mit großer Strenge Gregor VII. dahin: „Decimas, quas in usum pietatis concessas esse canonica auctoritas demonstrat, a laicis possideri apostolica auctoritate prohibemus. Sive enim ab episcopis, vel regibus, vel quibuslibet personis eas acceperint nisi ecclesiae reddiderint, sciant, se sacrilegii crimen committere et aeternae damnationis periculum incurrere" (c. 1. Cau. XVI. qu. VII verb. c. 3. Cau. I. qu. I. c. 13. Cau. I. qu. III). Die späteren Päpste wiederholten dies, mit der Deklaration, daß die Verjährung dabei den Laien nichts nützen könne und unter Androhung der Versagung des kirchlichen Begräbnisses (vgl. c. 14. Cau. I. qu. III von Paschalis II. a. 1100 —. Concil. Lateran. a. 1123. 1139. 1179. c. 7 X. de praescriptionibus II. 26. c. 17. 19 X. de decimis III, 30), jedoch ohne Erfolg, so daß man dem Verbot die Deutung gab, es sollten zwar die bis zum Laterankonzil vom Jahre 1179 in Laienhand befindlichen Kirchenzehnten den Inhabern verbleiben, aber keine ferneren Übertragungen stattfinden (c. 25 X. de decimis III, 30 und c. 7 X. de his quae fiunt a praelato III, 10 von Innocenz III. a. 1198. c. 2. § 3. de deci-

mis in VI°. III, 13 von Alexander IV. vgl. die Glosse zur letzteren Stelle). Selbst dies blieb indessen unausführbar. Der Unterschied ist aber insofern von praktischer Wichtigkeit geblieben, als gewisse den ursprünglich kirchlichen Zehnten auferlegte Verpflichtungen von dem Inhaber auch dann zu tragen sind, wenn derselbe ein Laie ist.

5 Der Zehnte wird entweder von dem Betriebe eines Gewerbes und anderem persönlichen Erwerbe entrichtet als persönlicher Zehnt (decimae personales), oder er besteht in einer Abgabe von anderen Früchten als dinglicher Zehnte (decimae reales). Persönliche Zehnten werden im ganzen seltener erwähnt (vgl. c. 66. Cau. XVI. qu. I. [Augustin?]. Capit. de partib. Saxon. a. 775—790. c. 17. l. c. p. 69, doch ver-
10 ordneten die Päpste, es sollten die persönlichen Zehnten dem eigenen Pfarrer entrichtet werden. So Lucius III. in c. 20 X. de decimis III, 30; Cölestin III. in c. 22 X. eod.; Innocenz III. in c. 28 X. eod. Mit Bezugnahme auf Dt 23, 18 (du sollst keinen Hurenlohn, noch Hundegeld in das Haus Gottes bringen) wurde bestimmt, daß nur von anständigem Erwerbe der Zehnte gezahlt werden solle (vgl. Ferraris,
15 Bibliotheca canonica sub voce: decimae. Art. III. nr. 4—7). Der persönliche Zehnte ist übrigens niemals eine allgemeine Einrichtung geworden und in Deutschland insbesondere nur hie und da observanzmäßig geleistet. In Bayern war er bereits um die Mitte des 18. Jahrhunderts außer Gebrauch (vgl. v. Kreittmayr, Anmerkungen über den Codex Maximilianeus civilis von 1753, Tl. II, München 1761, S. 1531 f.) und
20 in Preußen (allgemeines Landrecht Tl. II, Tit. XI, § 921) ist verordnet: „Ein Personalzehnt von dem, was durch bloßen menschlichen Fleiß erworben worden, soll nirgend weder gefordert, noch gegeben werden". Dagegen erscheint von jeher als allgemein üblich der dingliche Zehnte, entweder als Feld-, Korn-, Garben-, Fruchtzehnte (decimae praediales), oder lebendige, Fleisch-, Vieh-, Blutzehnte (decimae animalium), und zwar als große
25 oder kleine Zehnten (decimae majores und minores, minutae). Darüber, welche Gegenstände der einen oder anderen Art der Leistung zu subsummieren sind, entscheidet zum Teil das partikulare Recht und die Observanz, in der Regel gehören aber zum großen Fruchtzehnten die sog. groben Feldfrüchte, Hafer, Roggen, Gerste, Weizen und in Weingegenden der Wein, sowie zum großen Blutzehnten diejenigen Tiere, welche zur Haus-
30 oder Feldwirtschaft dienen, mit Ausnahme des Federviehes. Als Objekt der kleinen Zehnten bezeichnet Alexander III. in c. 8 X. de transactionibus (I, 36): nutrimenta animalium et fructus hortorum, Viehfutter und Gartenfrüchte. Dazu kommt aber noch das sog. Schmalvieh, Schafe, Lämmer, Füllen, Kälber, Federvieh, Bienen u. a. Sobald der Fruchtzehnte in Natur auf dem Acker selbst fortlaufend entrichtet wird, heißt er
35 Natural- oder Zugzehnte (decimae naturales), Garben- oder Mandelzehnte. Davon unterscheidet man den Sackzehnten (decimae saccariae, impropriae), Scheffel-, Dorfzehnten, wenn er von dem bereits ausgedroschenen Getreide, das sich in Säcken befindet oder auch wohl in einem anderen Surrogat geliefert wird. Dazu gehört auch der Geldzehnte, wenn statt des Naturalzehnten eine beständig gleichförmige Abgabe in Geld ent-
40 richtet wird.

Einige andere oft erwähnte Einteilungen der Zehnten lassen sich passender mit der Darstellung des Zehntrechts und der Zehntpflicht selbst verbinden, von der nunmehr im besonderen die Rede sein muß.

Das Zehntrecht, der Anspruch auf die Empfangnahme der Zehnten, gründet sich im
45 allgemeinen auf die Vorschriften des kanonischen Rechts und anderer Gesetze (s. oben), nächstdem auf Herkommen, Vertrag, Verjährung. Nach gesetzlicher Bestimmung gebühren im allgemeinen die Zehnten der Kirche. Über die Entrichtung der Leistung und deren Verwendung galten besonders anfangs dieselben Grundsätze, welche für alle kirchlichen Einnahmen maßgebend waren. Der Bischof erhielt dieselben zur Verteilung an die ein-
50 zelnen Kirchen; wo aber die Pfarrer die Zehnten einzogen, sollten sie vor Zeugen die Distribution vornehmen und je ein Drittel ad ornamentum ecclesiae, ad usum pauperum vel peregrinorum hingeben, sowie semetipsis solis vorbehalten (Capit. Aquisgr. a. 802. c. 7. l. c. p. 106). Die an die Pfarr- und Taufkirchen entrichteten Zehnten sollten nur für diese verwendet werden, ohne Überweisung eines Teils an die
55 Kathedrale (major ecclesia) oder den Bischof selbst (Capit. Mantuan. I. a. 787? c. 11. l. c. p. 195). Später wurde die in Rom hergebrachte Einteilung des Kirchenguts in vier Portionen auch auf die Zehnten übertragen und dem Bischofe der vierte Teil zugesprochen (Conv. Moguntin. a. 851. c. 5 u. a.). Diese Quarta decimarum wird auch in der Folgezeit dem Bischofe zuerkannt (vgl. c. 16 X. de officio judicis ordi-
60 narii I, 31. Honorius III.; c. 4 X. de praescriptinibus II, 26; c. 13 X. de deci-

mis III, 30. Alexander III.), doch hörte allmählich diese Leistung auf und erhielt sich nur hie und da observanzmäßig. Dem Bischof gebührt daher ordentlicherweise die Quart der Zehnten von den Pfarreinnahmen nicht mehr, dagegen hat er Anspruch auf die Zehnten überhaupt von solchen zehntpflichtigen Distrikten seines Bistums, welche keiner Pfarrkirche desselben besonders zugewiesen sind (vgl. Ferraris, Bibliotheca canonica sub v. decimae. Art. II, nr. 25 sq.). Sonst gilt überhaupt im allgemeinen der Grundsatz: „perceptio decimarum ad parochiales ecclesias de jure communi pertinet“ (c. 29 X. de decimis von Innocenz III.). Das kanonische Recht geht dabei zugleich von der Ansicht aus, daß die Pfarrer berechtigt sind, innerhalb der ganzen Parochie die Zehnten zu fordern, so weit nicht besondere Ausnahmen von dieser Regel nachgewiesen werden können und legt der Pfarrkirche demgemäß auch die neuen Zehnten bei (decimae novales, im Gegensatze der veteres). Neue Zehnten im eigentlichen Sinne sind diejenigen, welche von einem bisher noch niemals kultivierten Grundstücke (Rottland, Neubruch) geleistet werden. (Innocenz III. c. 21 X. de verborum significatione V, 40). Es liegt daher ein anderer Fall vor, wenn ein früher bereits kultiviertes, dann längere Zeit unbebaut gebliebenes Stück Landes aufs neue in Kultur gebracht wird (Aufbruch). Hier entsteht kein neuer Zehnte, sondern der während der Unkultur ruhende Zehnte lebt wieder auf (vgl. c. 4 X. de decimis III, 30).

Das Zehntrecht kann übrigens innerhalb eines bestimmten Distrikts sich auf alle oder nur auf gewisse Äcker beziehen (jus decimandi universale oder particulare) und ebenso auf alle oder nur bestimmte Arten von Früchten (jus dec. generale oder speciale). Man sehe darüber z. B. das preußische Landrecht Tl. II, Tit. XI, § 865 f. — Die Größe der Leistung selbst kann auch verschieden sein, doch streitet dafür eine Präsumtion, daß sie in der pars decima bestehe (s. das citierte Landrecht a. a. O. § 874).

Dem Zehntrecht korrespondiert die Zehntpflicht. Zwar hatte die Gesetzgebung die Verpflichtung zur Zehntleistung als eine allgemeine angeordnet, doch war dieselbe nicht so unbedingt zur Ausführung gekommen und teilweise im Laufe der Zeit wieder fortgefallen. Daher besteht nicht überall die Rechtsvermutung für die Existenz der Zehntpflicht, und gewöhnlich wird der Beweis von demjenigen verlangt, welcher dieselbe behauptet, insoweit sie nicht aus gesetzlicher Vorschrift oder Herkommen schon an sich feststeht. Außerdem kommt bei der Verpflichtung auch noch ein anderes Moment in Betracht, nämlich die Unterscheidung der Real- und Personalzehnten, sowie die Konfession der zur Leistung Obligierten. Sobald die Verpflichtung auf Grund und Boden haftet, ist es gleichgiltig, wem derselbe gehört. Der Realzehnte ist auch selbst von dem nicht-christlichen Eigentümer zu entrichten. Was Innocenz III. im c. 24 X. de decimis III, 30 vom Jahre 1199 ausspricht: „Quum quilibet decimas solvere teneatur, nisi a praestatione ipsarum specialiter sit exemtus, . . . respondemus, quod a dantibus vel recipientibus possessiones ad firmam de fructibus, quos percipiunt, decimae sunt solvendae, nisi ab eis ostendatur, quare ab hujusmodi sint immunes“, galt auch in der Folgezeit. Der Personalzehnte wird dagegen nur von den wirklichen Pfarrkindern geleistet. Nach dem im citierten c. 24 X. enthaltenen Grundsatze: de fructibus, quos percipiunt, decimae sunt solvendae, — sind die Zehnten von den gezogenen Früchten selbst zu entrichten. Daher haftet die Pflicht an den Früchten, auch wenn sie veräußert werden (c. 28 X. de decimis), und es kann der Zehnte daher auch von dem dritten Erwerber der Früchte verlangt werden (c. 30. 32. 34 X. de decimis; c. 5 X. de parochiis III, 29 u. a. m.). Damit hängt auch der Grundsatz zusammen: Wo der Pflug hingeht, geht auch der Zehnte hin. Was der Acker trägt, muß Zehnten geben (m. s. Eisenhardt, Grundsätze des deutschen Rechts in Sprüchwörtern, S. 659), nach welchem das Zehntrecht eigentlich als ein universelles und generelles ausgeübt werden dürfte; indessen galt dies längst nicht in seiner Allgemeinheit. Das preußische Recht deklariert a. a. O. § 875: „Wo der Zehnte überhaupt und ohne weitere Bestimmung hergebracht ist, wird darunter nur der sog. Großzehnte verstanden“. Da der Zehnte von allen Früchten, welche der Pflicht unterliegen, zu entrichten ist, so muß derselbe so oft geleistet werden, als geerntet wird (c. 21 X. de decimis).

Wo eine Befreiung von der Zehntpflicht behauptet wird, welche sonst als Regel besteht, muß dieselbe als eine Ausnahme von derselben bewiesen werden. Dies kann geschehen durch Berufung auf Gesetze, Privilegien (c. 3. 8. 10. 12. 24 X. de decimis setzen päpstliche Privilegien voraus, während die vom Kaiser erteilten für ungenügend erklärt werden c. 25 X. eod.), Vertrag, Verjährung. Insbesondere kommt hier auch die

Rechtsregel in Betracht: Clericus clericum non decimat (vgl. Horn, De clerico clericum non decimante, Viteberg. 1727; Ferraris, Bibliotheca canonica sub. v. decimae. Art. II. nr. 36sq.; J. H. Boehmer, Jus eccles. Prot. lib. III, tit. XXX, § 75sq.). Im c. 2 X. de decimis erklärt Paschalis II.: „Novum genus exactionis est, ut clerici a clericis (frugum) decimas (vel animalium), quum nusquam in lege Domini hoc legamus. Non enim Levitae a Levitis decimas accepisse (vel extorsisse) leguntur. Illi profecto clerici, qui a clericis spiritualium ministeriorum labores accipiunt (laborum suorum) decimas eis debent". Ein Pfarrer kann demnach von einem anderen Pfarrer keine persönlichen Zehnten fordern, da zwischen ihnen nicht ein Verhältnis besteht, wie zwischen Pfarrer und Parochianus. Wohl aber kann der Pfarrer solche Zehnten von niederen Klerikern beanspruchen, welche weder ein Benefizium haben, noch der Kirche dienen. Auch Mönche, welche nicht die Weihe erhalten haben, sind eigentlich zur Entrichtung der Personalzehnten verpflichtet; indessen haben päpstliche Privilegien sie davon eximiert (c. 9—12 X. de decimis), sowie auch von Neubruchzehnten und den Zehnten von Gärten und Tieren (c. 10 X. cit.). Befreit von der Leistung sind überhaupt diejenigen in dem Pfarrsprengel befindlichen Grundstücke, welche zum Unterhalte des Pfarrers bestimmt sind, dagegen haben auswärtige Pfarrer und Kleriker von den zu ihrem Benefizium gehörigen Grundstücken nur dann den Anspruch auf Befreiung, wenn dieselben im Zustande der Zehntfreiheit zur Dotation ihrer Kirchen verwendet wurden, während, wenn sie zehntpflichtig waren, auch die Pflicht durch solche Verwendung nicht aufgehoben wird (c. 42. 44. Cau. XVI. qu. I. c. 33. 34 X. de decimis). Ebenso haben die Kleriker von allen ihnen privatim gehörigen Grundstücken die Zehnten dem Berechtigten abzuführen (c. 42. Cau. XVI. qu. I).

Über die Art und Weise der Entrichtung der Zehnten selbst entscheiden, außer einzelnen gesetzlichen Vorschriften, Observanzen, Verträge und die Natur der Sache. Personalzehnten werden ordentlicherweise am Schlusse jeden Jahres entrichtet (c. 65. Cau. XVI. qu. I, vgl. c. 5 X. de decimis). Bei Tieren wird in der Regel gewöhnlich das zehnte Stück genommen, wie es fällt, und keine Auswahl gestattet (vgl. c. 5. Cau. XIX. qu. VII). Näheres ist im Partikularrecht vorgeschrieben (m. s. z. B. preußisches Landrecht a. a. O. § 916—920). Wegen der Fruchtzehnten ist im allgemeinen bestimmt, daß, sobald die Früchte zum Auszehnten bereit sind, der Verpflichtete dem Zehntherrn die Anzeige macht, um die Aussonderung zu bewirken (vgl c. 7 X. de decimis; preußisches Landrecht § 901 f. verb. § 895 f.). Die Fortschaffung des Zehnten wird auf Grund von c. 65. Cau. XVI. qu. I. c. 1, Cau. XVI. qu. VII. c. 5. 7. 26 X. de decimis den Zehntpflichtigen auferlegt, doch hat sich fast allgemein eine entgegengesetzte Gewohnheit gebildet, nach welcher, mit Ausnahme der Sackzehnten, der Zehntberechtigte die Zehnten selbst abholen muß (Schmalzgrüber, Decretalium lib. III, tit. XXX, nr. 17; Preuß. Landrecht a. a. O. § 895. 909. 928).

Den Zehntinhabern liegen übrigens nach kanonischen oder anderweitigen Vorschriften gewöhnlich verschiedene Verpflichtungen ob. Dazu gehört namentlich die Pflicht, zum Bau und zur Erhaltung der kirchlichen Gebäude beizutragen (rgl. Conc. Trident. sess. XXI, c. VII, de reform.), sowie die Haltung des sog. Faselviehs, des Zuchtstiers, Ebers u. s. w., welche aber wegen der für den Pfarrer leicht eintretenden Inkonvenienzen zum Teil schon früher abgeschafft ist, wie in Bayern (vgl. Kreittmayr, zum Codex Maximilian. a. a. O. S. 1537), oder in neuerer Zeit. Natürlich hören dergleichen Lasten mit der Aufhebung der Zehnten von selbst auf und diese ist neuerdings vielfach erfolgt.

Ablösung der Zehnten durch feste Abgaben sind schon im Mittelalter üblich und die römische Kurie hat dieselbe gestattet, insofern sie der Kirche vorteilhaft ist (man vgl. z. B. die Entscheidung der Congregatio pro interpretatione Concilii Trident. zum Conc. Trid. sess. XXV. de reform. vom Jahre 1723, in der Ausgabe des Konzils von Richter ad h. l. nr. 10. pag. 452). Auch aus nationalökonomischen Gründen ist die Aufhebung durch den Staat veranlaßt, jedoch nicht immer mit der Rücksicht auf das Wohl der Anstalten, welche sich im Zehntgenusse befanden und zum Teil darauf gegründet waren. So ist in ganz willkürlicher Weise und ohne Entschädigung in Frankreich verfahren (s. oben) und nach dessen Vorgange auch hie und da in Deutschland und in der Schweiz. Im allgemeinen hat man dagegen in Deutschland nicht verkannt, daß bei der Abschaffung auch ein billiger Ersatz geleistet werden müsse, und in diesem Sinne sind besondere Ablösungsgesetze erlassen worden. So in Nassau, Bayern, beiden Hessen, Baden, Württemberg, Hannover, Sachsen, Österreich, Preußen u. a. Da, wo erst seit 1848 die Aufhebung, resp. Ablösung in größerem Umfange begonnen wurde, hat man durch nach-

trägliche Bestimmungen die Härte, welche in dem Akt selbst lag, möglichst zu mildern gesucht. Die Ablösungssummen selbst oder die getroffenen Vereinbarungen mit ihren den Anstalten zugewiesenen Vorteilen treten übrigens als Surrogat für den Zehnten ganz in dessen Stelle und werden Teil des Kirchen- oder Schulvermögens. Vgl. z. B. für Bayern Meurer a. a. O. S. 26f. 123ff.; für Baden Siebert in Friedberg und Sehling, D. 5 ZKR 1902, S. 230ff., 1904, S. 83ff.

Das kanonische Recht betrachtet den Zehnten als Gegenstände, welche den Spiritualien annex sind, und bestimmt demgemäß, daß Streitigkeiten darüber vor die geistlichen Gerichte gehören (c. 7 X. de praescriptionibus II, 26 von Alexander III. c. 14. 25 X. de decimis III, 30 c. 9 X. de rerum permutationibus. III. 19 von 10 Gregor IX. Clem. 2 de judiciis II, 1 von Clemens V. a. 1311 u. a.). Diese Festsetzung konnte jedoch nicht dauernd aufrecht erhalten werden und wurde wenigstens teilweise modifiziert. So in Bayern, wo Streitigkeiten über das Besitzrecht (das Possessorium) dem weltlichen, über das Eigentumsrecht (das Petitorium) dem geistlichen Richter zugewiesen wurden. Alle Prozesse über faktische Zustände, wie über kleine Zehnten wurden 15 ebenfalls an das bürgerliche Gericht gezogen, außer wo der Beklagte ein Kleriker war, indem dann nach der allgemeinen Regel der geistliche Richter eintreten sollte. Außerdem suchte die Kirche wenigstens in den ihr principaliter entzogenen Fällen konkurrierende Gerichtsbarkeit geltend zu machen. Indessen hat in späterer Zeit der Staat seine Kognition in Zehntsachen allein zur Geltung gebracht, wie im preußischen Landrecht Tl. II, 20 Tit. XI, § 864, dem dann auch andere Gesetzgebungen gefolgt sind. Selbst die römische Kurie hat ihren früheren Standpunkt nicht mehr festgehalten und in der (nicht zur Vollziehung gelangten) Konvention mit Württemberg 1857 deklariert: Sancta Sedes annuit, ut lites de . . . oneribus . . . decimarum et de onere construendi aedificia ecclesiastica in foro saeculari dirimantur. Übrigens sind schon nach kanonischem 25 Rechte Zehntprozesse summarisch behandelt worden (Clem. 2, de judiciis II, 1).

Sehling.

Zeit, geschlossene s. Tempus clausum Bd XIX S. 573.

Zeitrechnung, biblische, bis auf Christus. — Litteratur: I. Im allgemeinen: Eusebii chronicorum libri duo, Berol. 1866. 1875 (ed. Schöne). Hieronymus ed. Vallarsi VIII. 30 Ideler, Handb. der math. u. techn. Chronol. 1825f. u. Lehrb. d. Chronol. 1831; Ginzel, Handb. d. math. u. techn. Chronol. I, 1906; Brandes, Abhandl. z. Gesch. des Orients im Altertum 1874; Schrader, Keilinschr. u. Geschichtsforsch. 1874; Ed. Meyer, Ueber ägyptische Chronologie und Nachträge dazu in SBA 1904 u. 1907; L. W. King, Chronicles concerning early Babylonian Kings 1907; Neteler, Zusammenhang der alttest. Zeitrechn. m. d. Profangeschichte 35 1879—86; Hommel, Abriß d. bab. u. ass. u. israel. Gesch. 1880; Floigl, Gesch. d. sem. Altert. 1882; Mahler, Bibl. Chronol 1887; Art. Zeitrechnung u Chronology in Riehms Handw., Hastings' Dictionary of the Bible u. Encyclop. Bibl.; Niebuhr, Die Chronol. d. Gesch. Isr. ꝛc. 1896; Bousset, Das chronol. System der bibl. Gesch.büch., ZatW 1900, 136ff.; Jakob, Der Pentateuch 1905; Klostermann dass. II, 1907. (Ueber Bosse s. S. 645.) 40

II. Einzelgebiete: Die Kommentare zu den Büchern Genesis, Richter, Könige von Dillmann, Gunkel, Driver, Budde, Nowack, Moore, Benzinger, Kittel; ferner Kittel, Gesch. d. Hebr. § 25. 30, 2. 53a; Guthe, Gesch. Isr.[2] § 43. 49. 69; König, Gesch. d. Reichs G. (1908), S. 36ff. 223; ders., Beitr. z. bibl. Chronol. in ZkWL 1883; Nöldeke, Unters. z. Krit. d. AT 1869, 173ff.; Wellhausen, Zeitrechn. d. Buchs d. Könige, JdTh 1875, 607ff.; Krey, dass. 45 ZwTh 1877, 404ff.; Kamphausen, Chronol. d. hebr. Könige 1883 (vgl. ZatW III, 193ff.; Rühl, D. tyrische Königliste des Menander v. Ephes., Rhein. Mus. f. Phil. (NF) 1893, 565ff. u. D. Zeitsch. f. Gesch.wiss. 1895, 44ff.; Winckler, Alttest. Unters. 1892, 77ff.; Goldschmidt in ZdmG 1906. — Für die letzte Zeit: Kuenen in Gesamm. Abh. (1894), S. 212ff.; v. Hoonacker, Zorobabel et le sec. temple 1892; Kosters, Die Wiederherst. Isr. 1895; E. Meyer, 50 Entsteh. d. Judent. 1896; Torrey, Compos. ... of Ezra-Neh.; Marquart, Fundam. isr. u. jüd. Gesch. 1896.

Die Frage, um die es sich hier handelt, zerfällt der Natur der Sache nach in zwei Unterfragen, die eine gesonderte Behandlung erfordern: die nach dem System der biblischen, alttestamentlichen Zeitrechnung und diejenige nach der wirklichen Zeitbestimmung. 55

I. Das System. Ein chronologisches System hat es zweifellos innerhalb des ATs gegeben, vielleicht sogar mehrere, die einander kreuzen. Alter und Herkunft des Systems können wir nicht genauer bestimmen. Es liegt aber im Wesen solcher Systeme, daß sie nicht dem höchsten Altertum angehören, sondern einer relativ vorgeschritteneren Zeit, die schon auf einen längeren Verlauf der Ereignisse zurückblickt und den Versuch macht, 60

ihn in den größeren Zusammenhang der Weltbegebenheiten im Ganzen oder wenigstens der Gesamtbegebenheiten in einem Volke hineinzustellen. So ist es — worauf besonders wieder A. Merx in den Verhandlungen des XIII. Internationalen Orientalistenkongresses 1904, S. 195 aufmerksam gemacht hat — eine spezifische und bedeutsame Eigentümlichkeit des israelitischen Geistes, daß er, lange ehe andere Völker diesen Gedanken aufnahmen, die Idee des Zusammenhangs der Völker unter sich und somit Israels mit den anderen Völkern und zugleich diejenige der planvollen Leitung der gesamten Begebenheiten in der Welt zu einem bestimmten Ziele hin aufgenommen und verarbeitet hat. Diese Idee lehrte Israel, die eigene Geschichte in die des Weltalls und der Gesamtmenschheit einzugliedern und so die nationalen Begebenheiten als Glied in der großen Welt- und Geschichtsentwickelung aufzufassen.

Damit ist die Idee der Universalgeschichte gegeben, und aus ihr sind in Israel jene chronologischen Systeme herausgewachsen. Man ist in der Hauptsache heute über den Standpunkt, sie rein geschichtlich verstehen bezw. sie als reine Geschichte „retten" zu wollen, hinausgewachsen. Denn viel größer und wertvoller als die Geschichtlichkeit einzelner Daten ist die dem Ganzen zu Grunde liegende, seinen Mutterboden bildende Idee einer einheitlichen Leitung der Gesamtgeschichte aller Völker zu bestimmten Zielen.

Für die älteste Zeit zunächst bis zur Sintflut, weiterhin von ihr bis auf Abraham gestaltet sich nun das System folgendermaßen. Das Schema wird in der Weise gewonnen, daß jedesmal die Lebensjahre vor der Zeugung des ersten Sohnes, diejenigen von der Zeugung des ersten Sohnes an und die Summe angegeben werden. Dabei ist zu beachten, daß die drei Haupttexte, der masoretisch-hebräische, derjenige der Samariter und derjenige der LXX je ihre eigene Überlieferung haben.

1. Bis zur Flut (Gen 5).

	Masoretentext			Text der Samariter			Text der LXX		
	Vor der Zeugung	Nach der Zeugung	Summe	Vor der Zeugung	Nach der Zeugung	Summe	Vor der Zeugung	Nach der Zeugung	Summe
1. Adam	130	800	930	130	800	930	230	700	930
2. Set	105	807	912	105	807	912	205	707	912
3. Enosch	90	815	905	90	815	905	190	715	905
4. Kenan	70	840	910	70	840	910	170	740	910
5. Mahalaleel	65	830	895	65	830	895	165	730	895
6. Jared	162	800	962	62	785	847	162	800	962
7. Henoch	65	300	365	65	300	365	165	200	365
8. Methusala	187	782	969	67	653	720	167 (187)	802 (782)	969
9. Lamech	182	595	777	53	600	653	188	565	753
10. Noa	500	—	—	500	—	—	500	—	—
bis zur Flut	100	—	(950)	100	—	(950)	100	—	(950)
Summe:	1656			1307			2242 (2262)		

Bekanntlich entsprechen die Namen der Urmenschen vielfach denjenigen der babylonischen Urkönige. Dabei ist es bemerkenswert, daß auch jene Urkönige Ziffern erhalten und zwar werden ihre Regierungszeiten nach großen Weltzeitaltern berechnet. Hier dagegen werden die Lebensjahre bis zur Flut aufgezählt und miteinander in Beziehung gesetzt. Teilweise lassen sich auch nachher noch starke Beziehungen nachweisen. Die frühesten biblischen Zahlen sind sogar dem System der Babylonier entnommen, wie Jules Oppert (Annales de philos. chrét. 1877, Fevr. vgl. GgA 1877, 200 ff.) eingehend nachgewiesen hat, nachdem schon 1832 G. H. v. Schubert die Sache erkannt hatte (Hommel, Grundriß 183, A. 1), nur daß sie systematisch gekürzt werden: Dort sind es von der Schöpfung bis Alexander d. Gr. 215 Myriaden Jahre, vom Anfang bis zum Ende der Schöpfung 168 Myriaden, in der Bibel $24 \times 7 = 168$ Stunden; dort vom ersten König Alorus bis zur Flut 432000 Jahre, hier von Adam bis Noa 1656; d. h. dort 72×6000, hier 72×23 Jahre $= 72 \times 1200$ Wochen. Danach sind die babylonischen 72×6000 Jahre oder $72 \times 1200 = 86400$ Lustra (1 Lustrum = 1 Sossus d. h. eine Sechzigheit von Monaten), und die biblischen 1656 oder 72×23

Jahre = rund 86400 Wochen u. s. w. — Immerhin darf aus diesem seit Oppert bekannten Thatbestande kein falscher Schluß gezogen werden. Der biblische Autor hat sich freilich mit seinen Zahlen stark an die babylonische Vorlage angelehnt, aber er hat jene auf Grund seiner leitenden Idee vollkommen selbstständig umgestaltet (s. oben S. 640 und unten S. 642).

Nestle hat in ZAW 1904, S. 132 f. eine Tabelle aufgestellt, welche die biblischen Synchronismen recht deutlich zur Anschauung bringt; aus ihr geht anschaulich hervor — was natürlich die Rechnung auch ergiebt — daß Methusala nach dem hebräischen Text genau bis zum Eintritt der Flut lebte. Dasselbe gilt für den samaritanischen Text. Im übrigen hat der Samaritaner in drei Fällen ein kürzeres Alter bei der Zeugung als der Masoretentext, wodurch 349 Jahre erspart werden, während LXX mehrmals 100 und einmal 6 Jahre zulegt, wodurch 606 Jahre zuwachsen.

2. Bis auf Abraham (Gen 11, 10 ff.).

	Masoretentext			Text der Samariter			Text der LXX		
	Vor der Zeugung	Nach der Zeugung	Summe	Vor der Zeugung	Nach der Zeugung	Summe	Vor der Zeugung	Nach der Zeugung	Summe
1. Sem	100	500	600	100	500	600	100	500	600
2. Arpachsad	35	403	438	135	303	438	135	430 (400)	565 (535)
3. Kainan	—	—	—	—	—	—	130	330	460
4. Schelach	30	403	433	130	303	433	130	330	460
5. Eber	34	430	464	134	270	404	134	370 (270)	504 (404)
6. Peleg	30	209	239	130	109	239	130	209	339
7. Reu	32	207	239	132	107	239	132	207	339
8. Serug	30	200	230	130	100	230	130	200	330
9. Nahor	29	119	148	79	69	148	79 (179)	129 (125)	208 (304)
10. Terach	70	(135)	(205)	70	(75)	(145)	70	(135)	(205)
Summe:	390			1040			1170 (1270)		

Die in Klammern gesetzten Ziffern bei LXX sind außer bei Terach diejenigen gewisser Handschriften und Zeugen. Während man bei der ersten Tabelle zweifeln kann, ob der Masoretentext die ursprüngliche Überlieferung darstellt, ist dies bei der zweiten schon um der Bescheidenheit der Ziffern der ersten Spalte willen recht wahrscheinlich. Im übrigen werden ohne Zweifel auch die andern Ziffern nicht lediglich der Textverderbnis entstammen, sondern es wird auch ihnen ein chronologisches System zu Grunde liegen. Am ehesten wird es wohl möglich sein, dasjenige des hebräischen Textes zu enträtseln; nach manchen wäre aber das des Samaritanus — das mit dem des Buchs der Jubiläen die stärkste Berührung aufweist — mehrfach ursprünglicher. Bei ihm sterben außer Methusala auch Jered und Lamech im Jahr der Flut, was wohl so verstanden werden müßte, daß seit Jered die Verderbtheit der Menschen — Henoch gilt als Ausnahme — überhand nahm, vorher hingegen die Menschen noch gottgefällig lebten.

Erwägt man nun, daß die 100 Jahre Sems vor der Flut auch von der letzten Tabelle abgezogen werden können, so ergiebt sich (wenn von den 2 Jahren von Gen 11, 10 als entweder eine Glosse darstellend oder sonst bei der Berechnung außer Betracht kommend abgesehen wird) als Summe 290 (bezw. 940 und 1070 [1170]). Natürlich können statt der 100 Jahre Sems vor der Flut auch diejenigen Noas in der ersten Tabelle abgerechnet werden. Wir erhielten somit als Gesamtzeit

von der Schöpfung bis zur Flut	1656	bezw.	1307	und	2262
von der Flut bis zur Geburt Abrahams	290	„	940	„	1070
Zusammen:	1946	„	2247	„	3332.

Die weitern Ziffern von Abraham an liefert die Genesis in 12, 4; 21, 5; 25, 26; 47, 9 und Exodus 12, 40 f. Daraus ergiebt sich für die nächste Periode die Zusammenstellung:

Alter Abrahams bei seiner Berufung	75			
„ „ „ Isaaks Geburt	100	seit Abrahams Berufung	25	215
„ Isaaks „ Jakobs Geburt	60	. . . . +	60	
„ Jakobs beim Einzug nach Ägypten	130	. . . . +	130	

	Hebr.	Sam.	LXX
Zeit des Aufenthalts in Kanaan	215	215	215
„ „ „ „ Ägypten	430	215	215
Frühere Lebenszeit Abrahams	75	75	75
Zeit von der Schöpfung bis Abrahams Geburt	1946	2247	3332
Zusammen:	2666	2752	3837

Durch die letzte Zeile ist, wie man sieht, der Anschluß an die Zeitrechnung von der Erschaffung der Welt an hergestellt, und die Summe giebt, wie man ebenfalls sofort erkennen wird, die Gesamtzeit an, die nach biblischer Chronologie von der Erschaffung der Welt bis zum Auszug aus Ägypten verflossen ist.

Was der Sinn der beiden anderen Überlieferungen sein mag, ist dunkel; in Betreff der hebräisch-masoretischen hingegen hat man längst die Wahrnehmung der auffallenden Thatsache gemacht, daß die Zahl 4000, die als 100 × 40 oder 100 Generationen bezw. kleinere Jahrzeiten ausmachend jedenfalls ein Weltzeitalter darstellen wird, mit den 2666 in naher Beziehung steht, insofern 2666 die runde Zahl für zwei Drittel jenes Weltzeitalters abgiebt. Es wären also, ist die Auffassung richtig, von der Erschaffung der Welt bis auf den Auszug aus Ägypten zwei Drittel der Weltzeit verflossen, d. h. 66²/₃ Generationen bezw. kleinere Jahrzeiten zu 40 Jahren, und die Aufgabe wäre es, den Rest von 33¹/₃ Perioden von 40 Jahren oder 1333 (genauer 1333¹/₃) Jahren zu erklären.

Doch werden wir, ehe wir diesem Gedanken näher nachgehen können, erst die nächstfolgenden Zahlen ins Auge fassen müssen. Daß die Wüstenwanderung abermals 40 Jahre währte, ist bekannt, desgleichen daß diese Zahl auch weiterhin eine erhebliche Rolle spielt (s. u.). Wir können uns also gar nicht wundern, sie auch wieder in der zusammenfassenden Angabe von 1 Kg 6, 1 vorzufinden, nach welcher bis zum Tempelbau Salomos (vom Auszug aus Ägypten an) gerade 480 (LXX 440) Jahre, also 12 Generationen zu 40 Jahren, verflossen seien.

Freilich ist es nun nicht leicht, diese Angabe mit den Einzelheiten selbst in Einklang zu bringen. Es ist bekannt, daß das Richterbuch uns eine stattliche Zahlenreihe überliefert; zählt man die Zahlen zusammen, so übersteigen sie ganz erheblich den nach dem Schema von den 480 Jahren für die Richterperiode zu erwartenden Zeitraum. Will man also nicht etwa ein ganz unabhängiges Zahlensystem annehmen, so wird man nach Kürzungen suchen müssen. Um die Frage nach ihrer Zulässigkeit zu erwägen, teilen wir die Zahlangaben in drei Gruppen a, b, c und fügen als Gruppe d gleich diejenigen seit dem Auszug bis zum Tempelbau abgesehen vom Richterbuch bei.

a) Große Richter (Zeiten der Ruhe).

Otniel (3, 11)	40	Jahre
Ehud (3, 30)	80	„
Debora-Barak (5, 31)	40	„
Gideon (8, 28)	40	„
[Jefta (12, 7)	6	„]
Simson (15, 20)	20	„
zusammen:	220	Jahre
[bezw.	226	„]

b) Zeiten der Unterdrückung.

Durch Aram (3, 8)	8	Jahre
„ Moab (3, 14)	18	„
„ Kanaan (4, 3)	20	„
„ Midjan (6, 1)	7	„
„ Ammon (10, 8)	18	„
„ die Philister (13, 1)	40	„
zusammen:	111	Jahre

c) Kleine Richter.

Tola (10, 2)	23	Jahre
Jair (10, 3)	22	„
Jefta (s. o.)	6	„
Ibzan (12, 9)	7	„
Elon (12, 11)	10	„
Abdon (12, 14)	8	„
zusammen:	76	Jahre

d) Vor- und nachher.

Mose in der Wüste . . .	40	Jahre
Josua	x	„
Eli 1 Sa 4, 18^M . . .	40 (^G 20)	„
Samuel	y	„
Saul	z	„
David 1 Kg 2, 11 . . .	40	„
Salomo bis zum Tempelbau	4	„
zusammen:	124 [bezw. 104] + x + y + z	Jahre.

Freilich steht Elon mit seinen 10 Jahren etwas unsicher da. In der vorhexaplarischen Septuaginta fehlt er noch (s. Field, Hexapla und Kittel, Bibl. Hebr.); desgleichen bei Eusebius (s. Nestle ZatW 1908, 149 f., vielleicht auch bei Klemens von Alexandrien Strom. I, 21. 111). Dann hätten wir nur 66 Jahre der kleinen Richter. Ob man ein Recht hat, sie anzunehmen, also auf jenes Fehlen von Elon große Schlüsse zu bauen, muß zweifelhaft erscheinen. Es entsteht kein greifbarer, unmittelbar einleuchtender Vorteil für die Rechnung, und es läßt sich kein zureichender Grund für die spätere Einsetzung Elons vorstellen. Vielleicht ist er nur zufällig in Handschriften der LXX ausgefallen (vgl. die gleichlautenden Versanfänge in V. 11 u. 13: וישפט אחריו את־ישראל).

Jefta muß richtigerweise sowohl in a als in c eine Rolle spielen. Er gilt sowohl als großer wie als kleiner Richter. Natürlich ist er nur einmal zu zählen. Das Nächstliegende scheint nun natürlich zu sein, daß wir die vier Summen von a bis c addieren, um den Zeitraum vom Exodus bis zum Tempelbau zu bestimmen. Die Summe ergäbe schon ohne die 3 Unbekannten (x y z) 226 + 111 + 70 + 124 = 531 (und, falls wir die 3 Jahre Abimelechs von Ri 9, 22 zurechnen wollten, sogar 534) Jahre (bezw. nach LXX 511 Jahre). Sie schießen, wie oben bemerkt, so stark über jene 480 über, daß die einfache Addition zum voraus unwahrscheinlich wird. Nun kommt es auch sonst vor, daß die Zeiten eines Usurpators in die Jahre des rechtmäßigen Königs eingerechnet werden (Nöldeke S. 193 f.; Moore, Komm. XLI). Nach diesem Brauche könnte wohl daran gedacht werden, die Zeiten der Unterdrückung, die ebenfalls als eine Art Usurpation angesehen werden konnte, auszuschalten. Wir ersparten dabei die 111 Jahre von b. Dieser Weg ist öfter betreten worden, und in der That könnte man an sich mit den übrig bleibenden 420 Jahren in der Weise recht wohl auskommen, daß die noch fehlenden 60 Jahre auf x y z d. h. Josua, Samuel, Saul so verteilt würden, daß jedem ungefähr 20 Jahre zugewiesen werden, womit die gesuchten 480 Jahre voll wären.

Allein dem scheint entgegenzustehen der Umstand, daß die Zeiten der Unterdrückung gelegentlich länger sind als diejenigen der Freiheit. Bei Jefta und Simson tritt dieser Fall ein: die Unterdrückung dauert dort 18, die Freiheit 6 Jahre lang, hier die Unterdrückung 40, die Freiheit 20 Jahre. Nun kann wohl eine kürzere Zeit allenfalls in die längere eingerechnet werden, nicht aber umgekehrt die längere in die kürzere. Doch dies Argument trügt. Bei Simson ist es nicht entscheidend, da nach dem Sinn der Überlieferung die Philisternot zweifellos über seine Zeit in die des Eli hinübergreift, also etwa der Zeit von Simson und Eli zusammen gleichkommt. Es geht daraus hervor, daß das Ineinanderrechnen der einzelnen Zahlen nicht in mechanischer Weise vollzogen werden darf. Wer mit ihnen operierte, wird gewußt haben, sie richtig miteinander zu vereinigen. Bei Jefta kommt dazu die Zusammengehörigkeit der Zahl 6 mit den Zahlen der sog. kleinen Richter. Im übrigen wird man bei ihm (wofern die Zahl 18 überhaupt richtig ist; s. den eigentümlichen Wortlaut 10, 8 „in jenem Jahr 18 Jahre") angenommen haben, daß seinem Auftreten und Wirken eine längere Zeit der (lokalen?) Unterdrückung voranging. Immerhin ist nicht zu bestreiten, daß der letzte Bearbeiter des Richterbuches an ein solches Nebeneinander dachte, sonst könnte man sich nicht vorstellen, wie er überhaupt dazu kam, die Jahre im Richterbuch mit den ihm gewiß nicht unbekannten 480 Jahren von 1 Kg 6 in Einklang zu bringen. Daraus folgt freilich noch nicht, daß jene Erklärung dem ursprünglichen Willen des Chronologen entspricht; aber es wird doch recht wahrscheinlich gemacht.

Müßte man einen andern Weg der Kürzung und Ausgleichung suchen, so bietet sich der von Nöldeke 173 ff. (vgl. Wellhausen in Bleek, Einl.[4] 184 f., Proleg.[5] 230 f.) betretene dar. Gerade weil a und b eng zusammengehören, so müssen sie, wird dann angenommen, eigentlich im Sinne des Darstellers die Richterperiode ausgefüllt haben. Dann ist aber für c mit seinen kleinen, eigene Zeiten ausfüllenden Richtern kein Raum mehr.

Daraus wird gefolgert, daß sie von Hause aus nicht zum Buche und somit auch nicht zum chronologischen Schema gehören. Rechnet man also die für sie angenommenen 70 Jahre von den oben herausgestellten 511 Jahren ab, so blieben 441.

Natürlich ist auch diese Zahl angesichts der für x y z noch zu erwartenden Jahre vermutlich noch zu groß. Eine weitere Hilfe bietet nun die Erkenntnis, daß die Philisterherrschaft am Ende der Richterzeit (Ri 13, 1) doch wohl auch die Zeit Elis von 1 Sa 4, 18^{G} (= 20 Jahre) in sich begriffen haben werde, so daß diese 20 Jahre und die 20 des Simson (Ri 15, 20) zusammen jenen 40 Philisterjahren gleichkämen. Ziehen wir also 20 + 20 = 40 von der Summe ab, so blieben noch 401 Jahre. Für x y z blieben somit 79, also rund 80 zur Verfügung. Sie würde man am Besten so verteilen, daß Josua wie Mose 40 erhält — womit Mose beim Auszug als 30jährig angenommen wird —, und Samuel und Saul je 20. Saul, wie Moore meinte, ganz auszuschalten, wird nicht angehen. —

Demnach würde sich das Schema vom Auszug an so gestalten:

1. Mose	40	7. Jefta	6
2. Josua	40 (20?)	8. Simson	20
3. Otniel	40	9. Eli	40 (nach LXX 20)
4. Ehud	80	10. Samuel	20
5. Barak-Debora	40	11. Saul	20
6. Gideon	40	12. David	40.

In dieser Art der Ausgleichung steckt jedoch ein doppelter Fehler. Einmal geht es nicht an, von 70 Jahren der kleinen Richter zu reden. Allerdings gehört Jefta zu den großen Richtern. Aber er hat bei ihnen keine Zahl. Seine Zeit (6 Jahre) hat er, wie das Schema von 12, 7 verglichen mit 10, 8 ff. nur zu deutlich zeigt, von seiner Stellung bei den kleinen Richtern. Er gehört thatsächlich beiden Gruppen an. Statt der 70 sind also 76 Jahre zu rechnen, womit natürlich die ganze Rechnung fällt. Sodann geht es auch nicht an, wenn einmal grundsätzlich die Unterdrückungszeiten zu den Richterzeiten addiert werden, bei der Philisternot eine Ausnahme zu machen. Daß sie hier gemacht wird, belegt freilich das Bedürfnis; aber das Bedürfnis spricht eben für die Richtigkeit der andern Rechenweise.

Die Summe dieser 12 „Regierungszeiten" beträgt (wenn entweder bei Josua oder bei Eli 20 angenommen wird) 406; es fehlen somit zu den 12 Generationen = 480 Jahren noch 74 Jahre. Sie kommen zu stande aus den 4 ersten Jahren Salomos einerseits, anderseits aber nicht aus den zwischen jene Regierungszeiten in der Richterperiode fallenden Unterdrückungszeiten außer der Philisterzeit = 71 (nicht 70) Jahre, vielmehr den thatsächlich außer Jefta noch übrigen 70 Jahren der kleinen Richter. Jefta muß auch als großer Richter mitgerechnet werden. Daß es sich dabei nicht um streng historische Ziffern handelt, sondern um Rechnungszahlen zeigt am besten die letzte Tabelle, bes. in Nr. 1—6 mit ihrer stärkeren Häufung der Zahl 40. Natürlich folgt daraus nicht, daß nicht auch in den runden, geschweige den anderen Ziffern an sich historisches Material stecken könnte. Aber wir haben es hier mit dem System als solchem zu thun. Über die historische Frage ist unten zu handeln.

Die eben vorgelegte Rechnung, welche die Zeit zwischen Exodus und Tempelbau ohne Schwierigkeit auf 12 Generationen zu 40 Jahren verteilen läßt, wozu noch zu vergleichen ist 1 Chr 5, 29—34 = 6, 35—38 (Aaron bis Ahimaaz, dem Sohn Zadoks = 12 Generationen), giebt uns wenigstens einen Teil der Antwort auf die vorhin aufgeworfene Frage nach dem Sinn der masoretischen Chronologie. Zu den 2666 Jahren von der Weltschöpfung bis zum Exodus = $66\frac{1}{3}$ Generationen sind nun weitere 480 Jahre = 12 Generationen hinzugekommen, und sie liefern den Beweis, daß das masoretische System (unter ganz gelegentlicher Textverbesserung nach LXX) den Vorzug der Durchsichtigkeit vor den anderen hat.

Dürfen wir das System noch einen Schritt weiter herab verfolgen? Eine Sicherheit besitzen wir nicht. Aber als bedeutsam darf bezeichnet werden, daß die wahrscheinliche Zeit des Regierungsantritts Salomos bezw. des 4. Jahres dieses Königs (ca. 1015) ungefähr eben 480 Jahre vom Datum der Rückkehr der Exilierten aus Babel absteht (536). Außerdem darf vielleicht auch in der Zeitrechnung der Königsbücher (s. u.) eine Spur des Schemas entdeckt werden, auch in 1 Chr 5, 35—41, wo von Zadoks Sohn Ahimaaz bis zum Anfang des Exils 11 Generationen gezählt sind.

Nun müßten wir, um den vollen Sinn des Schemas zu ermitteln, erst wissen, wann

es entstanden ist. Mit abschließender Sicherheit wird sich seine Entstehungszeit nie ermitteln lassen, aber die Wahrscheinlichkeit spricht auch ohne die letztgenannte Betrachtung dafür, daß es am Ende des babylonischen Exils oder bald nach seinem Abschluß entstanden sein mag. Natürlich handelt es sich dabei nicht um seine Grundlegung, sondern seine ausgeführte Gestalt. Setzen wir rund das Jahr 530 an, so würde sich ergeben, daß der Urheber des Schemas in seiner heutigen Gestalt von Salomos Regierungsantritt bezw. dem Beginn des Tempelbaus aufs neue wieder etwa 480 Jahre = 12 Generationen abstand. Er hätte also vom mutmaßlichen Weltanfang $66^2/_3 + 12 + 12 = 90^2/_3$ Generationen abgestanden. Ist die frühere Annahme richtig, daß er 4000 Jahre als das Weltzeitalter ansah, so hätten nach seiner Berechnung noch $9^1/_3$ Generationen = rund 373 Jahre bis zum Weltende gefehlt. Er müßte danach die Fülle der Zeiten und den Anbruch des messianischen Reiches um 157 v. Chr. erwartet haben.

Im Voranstehenden ist auf Grund der Beobachtung jener 2666 Jahre, die auf Nöldeke und Gutschmid zurückgeht, der Versuch gemacht, das Rätsel der masoretischen Zeitrechnung zu entwirren. Der Versuch ist nicht der einzige; auf andere Weise ist die Lösung des Rätsels von Bousset, Klostermann und Jakob unternommen worden. Die Versuche können hier nicht im einzelnen verfolgt werden. Doch soll wenigstens auf die interessante Abhandlung von Bousset, die mich freilich nicht überzeugt hat, verwiesen werden. Er geht aus von der Apokalypse Esr 9, 38 ff. und Josephus Altert. VIII, 61 f.; X, 147 f. (Niese) und kommt zu dem Ergebnis, der Anfang des Tempelkultus (20 Jahre nach dem Anfang des Baues, also 500 Jahre nach dem Exodus) falle ins Jahr 3000 (3001) der Weltschöpfung. Der Zeitraum bis zur Flut und derjenige von der Flut bis zu Abrahams Auswanderung verhalten sich nach ihm wie 4 : 1 (a. a. O. S. 142). — Das Zahlensystem der LXX erklärt auch Bousset gegenüber dem der Masoreten für sekundär, entstanden in der Zeit, „in der das Judentum begann sich mit dem chronologischen System der Ägypter und Chaldäer auseinanderzusetzen und dabei fand, daß seine Zeitrechnung viel zu kurz sei". Die Entwickelung der chronologischen Systeme stellt sich dann so dar:

	Flutjahr	Geburt Abrahams	Auswanderung	Auszug	Tempelbau
Ursprüngliche Chronologie vgl. Joseph. VIII, 61 f.	1656	1996	2071	2501	3001
Verschiebung der Chronologie um 50 Jahre vgl. Joseph. X, 47 f.	1656	1946	2021	2451	2951
Grundlage der Berechnung der Jubiläen	1307 (1300)	1946	2021	2451	2951
Jubiläen	1307	1876	1951	2410	—
Masora	1656	1946	2021	2666	3146
LXX	2242	3312	3387	3817	4257
Samaritanus	1307	2367	2422	2852	—

Nachtrag. Erst nach Abschluß der zweiten Korrektur (Mitte August 1908) kommt mir die reichhaltige und anregende Arbeit von Bosse: Die chronol. Systeme im AT und bei Josephus (Mitt. d. Vorderas. Ges. 1908) zu. Ich muß mich begnügen, ihre wichtigsten Ergebnisse kurz mitzuteilen. Bosse glaubt nachweisen zu können, daß in der Masora zwei chronologische Systeme eingearbeitet seien. Das erste mit der Generationszahl 40 berechne von Sems Geburt bis zum Ende des Exils $50 \times 40 = 2000$ Jahre (es kennt Terach nicht). Das zweite, auf der Zahl 260 beruhend, sei ein großes (Sonnen-)Jahr von $3166 = 12 \times 260 + 46$ Jahren. Sein Ausgangspunkt ist die Weltschöpfung, sein Ziel die Tempelweihe. Jene Generationsrechnung sei populärer Natur, diese Rechnung nach dem großen Jahre reine Gelehrtenarbeit unter ausländischem Einflusse.

II. Die geschichtlichen Daten selbst. Es ist oben schon erwähnt worden, daß die Herstellung eines künstlichen chronologischen Systems das Vorhandensein historischer Daten an sich durchaus nicht ausschließt. Es können sehr wohl gewisse in der Überlieferung vorliegende Ziffern dabei zu Grunde gelegt werden, die teils durch die Art der Zusammenstellung und Anordnung, teils durch leichte Veränderung (also Vergrößerung oder Verkleinerung) für das schon feststehende System brauchbar gemacht werden. Ob der Fall bei den biblischen Zahlen, beispielsweise denen der sog. Richterzeit, vorliegt, läßt sich natürlich nur durch ihre Vergleichung mit der anderswoher ermittelten Aufeinanderfolge und Dauer der Ereignisse wahrscheinlich machen. Sollte sich beim Königsbuch

das Vorhandensein des Systems nachweisen lassen (s. S. 648, 18 ff.), so wäre hier zugleich der schlagende Beweis für das Zusammensein beider Rechnungsweisen, der chronologisch-systematischen und der auf überlieferten Zahlen ruhenden gegeben. Doch weisen auch ohne dies Zahlen wie die über Davids Regierung, selbst wenn sie im allgemeinen als runde Zahlen gelten können, auf alte Überlieferung.

Soll nun der Versuch der Prüfung der biblischen Zahlen und der Festlegung der Ereignisse gemacht werden, so ist vor allen Dingen das vollkommene Fehlen einer sog. Ära in der älteren Zeit zu beklagen. Nirgends ist der Versuch gemacht, die Ereignisse von einem anderweitig feststehenden, allgemein bekannten Datum her abzuleiten oder zeitlich auf ein solches zurückzuführen. Indem die älteste Chronologie an Adam und weiterhin an die Flut anknüpft, zählt sie freilich von der Erschaffung der Welt bezw. von der Sintflut an. Aber es ist selbstverständlich für alle Zeiten aussichtslos, diese Ereignisse zu festen, eine Ära begründenden Punkten zu gebrauchen, da ein Jahresdatum für sie sich der Natur der Sache nach nie gewinnen läßt. Günstiger scheint die Sache zu liegen mit der weiteren, nach 1 Kg 6, 1 auf den Auszug aus Ägypten gegründeten Rechnung. Allein auch für dieses Ereignis sind wir weit entfernt ein festes Datum zu besitzen; und so lange wir es erst suchen, ja so lange das Ereignis selbst noch von manchen in seiner Geschichtlichkeit angefochten wird, kann von seiner Verwendung als Ausgangspunkt einer Ära natürlich keine Rede sein. Erst in spätbiblischer Zeit wird eine wirkliche Ära, die der Seleukiden, genannt (1 Mak 13, 41 f.).

Bei dem vollständigen Fehlen einer innerisraelitischen festen Zeitrechnung sind wir somit vollkommen auf ausländische Daten, soweit aus ihnen eine Gleichzeitigkeit der Ereignisse erschlossen werden kann, angewiesen. Leider besitzen wir solche Gleichzeitigkeiten erst in verhältnismäßig später Zeit auf assyrischem Boden, so daß wir uns für die frühere Zeit lediglich auf Schlüsse aus ihnen, also auf mutmaßliche Zeitbestimmungen verlassen müssen. Vor allem ist zu bedauern, daß die ältere israelitische Geschichte, die in der Überlieferung so manche Berührung mit Ägypten aufweist, sich nirgends in eine feste Beziehung zu ägyptischen Daten will bringen lassen.

Solche besitzen wir. Schon in ältester ägyptischer Zeit wurde im Pharaonenreich ein richtiger Kalender geschaffen. „Dieser Kalender ist, wie die Einrichtung des Wandeljahres lehrt, das ihm zu Grunde liegt, am 19. Juli 4241 v. Chr. eingeführt worden und hat von diesem Termin an — dem ältesten festen Datum, welches die Geschichte der Menschheit kennt — 4000 Jahre lang unverändert in Ägypten bestanden" (Ed. Meyer, Ägypten zur Zeit der Pyramidenerbauer 1908, S. 4 f.). Das Jahr des ägyptischen Kalenders ist ein Wandeljahr von 365 Tagen, dessen Neujahrstag nach der Theorie der Tag ist, an dem bei Memphis der Sirius (Sothis) in der Morgendämmerung aufgeht, d. h. der 19. Juli. Thatsächlich entsteht alle 4 Jahre eine Differenz von 1 Tag, so daß in 1460 julianischen 1461 solche Jahre abgelaufen sind. Bei der Einführung muß natürlich Übereinstimmung geherrscht haben. Ein solches Zusammenfallen beider Termine fand aber innerhalb der in Frage kommenden Zeit nur 2781 und 4241 statt. Im ersten Jahre bestand der ägyptische Kalender schon; er muß also auf 4241 zurückgehen (a. a. O. S. 41 f.).

Nicht gleich günstig liegen die Dinge in Babylonien. Man war bisher meist geneigt, auf Grund einer Nachricht Naboneds die Anfänge der altbabylonischen Geschichte von Erech unter Sargon und Naram-Sin bis nahe an das Jahr 4000 heran-, die vorsargonische Zeit demgemäß bis ins 5. Jahrtausend heraufzurücken. Neuere Entdeckungen haben aber gezeigt, daß gewisse Gleichzeitigkeiten anzunehmen sind, wodurch natürlich der in Frage stehende Zeitraum erheblich verkürzt wird. So kämen wir mit Sargon und Naram-Sin etwa ins Jahr 2700, mit Gudea von Tello etwa auf 2500, mit den berühmten vorsargonischen Denkmalen von Tello etwa auf 3000, während Hammurabi ungefähr das Jahr 2000 erhielte.

Doch selbst wenn diese babylonischen Daten ältester bis jetzt erreichbarer Zeit nicht lediglich auf Schlüssen, wenn auch solchen von hoher Wahrscheinlichkeit, ruhten, sondern ebenso sicher wären wie die ältesten ägyptischen, sie könnten uns, wie gesagt, nur dann für unsere Zwecke weiterführen, wenn wir im stande wären, sie irgendwie an gleichzeitige biblische Ereignisse anzuknüpfen. Eine solche Verbindung fehlt aber vollkommen oder sogut wie vollkommen. Für die Berührungen Abrahams oder Josephs mit Ägypten, auch für den Auszug und die mit ihm zusammenhängenden Personen und Ereignisse besitzen wir keinerlei Zeugnis von so unzweideutiger Sicherheit, daß wir von hier aus ein festes Datum für sie zu erschließen wagen dürften. Weder der Pharao der Einwanderung noch der des Auszugs — beide Ereignisse selbst hier als geschichtlich vorausgesetzt — lassen

sich mit Sicherheit namhaft machen; ebensowenig läßt sich die in der bekannten Inschrift Meremptahs sich findende Erwähnung Israels hierfür chronologisch sicher verwerten.

Dasselbe gilt für Babylonien. Weder die Wanderungen der Urmenschen im fernen Osten, noch der Aufenthalt Abrahams in Babylonien oder in Haran, noch seine Wanderung nach Kanaan oder sein Aufenthalt dort — alle diese Dinge abermals kurzweg als 5 geschichtlich angenommen — lassen sich irgendwie sicher in die babylonische Urgeschichte einreihen. Auch Gen 14 mit den dort genannten Königen — seine und ihre Geschichtlichkeit abermals angenommen — bringt uns nicht weiter. Denn wenn wir auch die Zeit Hammurabis ziemlich genau (s. o.) bestimmen können, so haben wir doch keinerlei Sicherheit darüber, ob der in Gen 14 genannte König Amraphel thatsächlich mit ihm eine 10 und dieselbe Person sein soll.

Alles das kann uns lehren, daß wir für die ältere biblische Geschichte zur Zeit keinerlei festen Maßstab an außerbiblischen gleichzeitigen Ereignissen besitzen. Was wir über sie zeitlich wissen können, ruht lediglich auf Schlüssen aus späteren biblischen Ereignissen, sofern wir nämlich im stande sind, sie sicher zu bestimmen und die ihnen vorher- 15 gehenden Dinge an sie anzuknüpfen.

Die ersten wirklichen Gleichzeitigkeiten hingegen besitzen wir in der biblischen Königsgeschichte, welcher gewisse feste Daten in Assur zur Seite stehen. Eine andere von der Gründung Karthagos und der Liste der tyrischen Könige ausgehende ist nur scheinbar. Josephus ct Ap. I, 18 hat nämlich nach Menander von Ephesus eine Liste von 10 Königen 20 von Tyrus mitgeteilt. Nun giebt außerdem Josephus Ant. VIII, 3, 1 die Notiz, Salomo habe den Tempelbau im 11. Jahre Hirams begonnen; das 8. Jahr Hirams wäre also Salomos erstes. Allein es wäre erst festzustellen, ob Josephus seine Notiz über den Anfang des Tempelbaus wirklich aus Menander entnahm oder etwa selbstständig feststellte. Auch wissen wir nichts Hinreichendes über das Gründungsjahr Karthagos. Timäus giebt 25 das 38. Jahr vor der ersten Olympiade (776), also das Jahr 814. Aber auch hier, vgl. v. Gutschmid, Kleine Schriften II (1890), S. 89 ff. und Meltzer, Gesch. d. Karth. I (1879), S. 106 ff. 459 ff., läßt sich über die Herkunft und Sicherheit der Nachricht viel zu wenig Bestimmtes sagen, als daß sie ohne weiteres zur Herstellung der Zeitrechnung verwendet werden dürfte. 30

Ehe wir auf sie übergehen, ist das System der Zeitrechnung im biblischen Königsbuch genauer zu untersuchen.

Das Buch der Könige bietet eine scheinbar außerordentlich genaue Zeitrechnung dar, indem es zwei Reihen von Zahlen vorführt, von denen die eine dazu bestimmt scheint, die andere zu stützen und so in ihrer Richtigkeit zu garantieren. Thatsächlich freilich 35 wird jener Zweck nicht erreicht, da beide Reihen mehrfach unter sich nicht übereinstimmen. Es wird nämlich jedem König von Juda und Israel, von Rehabeam und Jerobeam abwärts eine seine Regierungsdauer angebende Ziffer beigefügt, und es werden außerdem die beiden Königsreihen, die judäische und die israelitische, durch ein System von Gleichzeitigkeiten (Synchronismen) derart miteinander verbunden, daß bei jedem König mitge- 40 teilt wird, im wievielten Jahre seines Kollegen vom andern Reiche er zur Regierung kam. Wäre das System korrekt durchgeführt und der Text der Zahlen uns durchweg richtig erhalten, so müßte es selbstverständlich von hohem Wert für uns sein.

Beide Zahlengruppen, die Regierungszahlen und die Gleichzeitigkeiten zwischen den einzelnen Königen, stammen nun jedenfalls nicht von derselben Hand. Es ist aus andern 45 Gründen wahrscheinlich, daß das Buch der Könige eine doppelte Redaktion erfahren hat. Dem zweiten Bearbeiter, der frühestens gegen das Ende des Exils anzusetzen ist, vielleicht aber nach ihm gearbeitet hat, gehören die Gleichzeitigkeiten an. Natürlich benützte er überlieferte Zahlen, jedenfalls für die spätere Zeit, wahrscheinlich aber überhaupt. Aber es ist nicht ausgeschlossen, daß er einzelne um des Systems willen kürzte oder ver- 50 größerte. Um hierüber ein wirkliches Urteil abgeben zu können, müßten wir freilich nicht allein das System genau kennen, sondern auch die Weise der Rechnung.

In Betreff des ersten Punktes hat Benzinger (Komm. XX f.) aufs neue wahrscheinlich zu machen gesucht, daß der Chronolog die aus 1 Kg 6, 1 bekannte Ziffer 480 = 12 Generationen zu je 40 Jahren auch für die Zeit zwischen Salomo und dem Ende des 55 Exils zu Grunde gelegt habe. Benz. glaubt ermitteln zu können, daß er zwischen der Teilung des Reiches, also Rehabeams und Jerobeams Regierungsantritt und dem Untergang des Reiches Efraim 240 Jahre, somit die Hälfte jener Periode annahm. Nach einer andern Rechnung hätte der Zeitraum 263 Jahre umfaßt. Rechnet man nun die Zeit zwischen dem assyrischen und babylonischen Exil (722—586) zu 136 Jahren, das Exil selbst zu 60

50 Jahren und zählt man die 36 Jahre Salomos nach dem Beginn des Tempelbaues (vielleicht sind richtiger 37 anzunehmen, s. u.) hinzu, so ergäben sich das einemal 240 + 136 + 50 + 36 = 462, das anderemal 263 + 136 + 50 + 36 = 485 Jahre. Die einfache Addition der biblischen Zahlen, wie sie der Text bis Hosea bietet, ergäbe mit jenen Zusatzzahlen, nach der judäischen Reihe mit 95 + 165 = 260 und der israelitischen mit 98 + 144 = 242 Jahren als Grundlage, zusammen 464 und 482. Es ist nicht zu leugnen, daß alle diese Ziffern, besonders die letztgenannte und die von Benzinger erschlossene 240 das Weiterwirken des Systems als wahrscheinlich erscheinen lassen. Doch wird man von hier aus mehr als eine Wahrscheinlichkeit nicht aussprechen dürfen, da die Zahl 480 selbst nirgends auftritt und die Zahl 240 — falls die betreffende Rechnung richtig ist — nicht von Anfang an durchläuft, sondern von einem andern als dem Ausgangspunkte der Rechnung (4. Jahr Salomos).

Wohl aber scheint mir die einfache Zusammenzählung der überlieferten judäischen Königszahlen, wenn man berücksichtigt, daß nach 2 Kg 18, 10 für Hiskia 6 Jahre abzuziehen sind, zu jenem Ergebnis zu führen. Es regieren nach 2 Kg 18, 1 f.; 21, 1 ꝛc. nach 722 Hiskia 23, Manasse 55, Amon 2, Josia 31, Joahas 1/4, Jojakim 11, Jojachin 1/4, Zedekia 11 Jahre — zusammen 133. Zählt man dazu jene 95 + 165 + 50 + 37, so ergiebt sich genau 480. So merkwürdig oft in der Geschichte der Zufall mitspielt (vgl. Oppert bei König, Gesch. S. 39 unten), so wird man hier, da es sich um die vorher schon bedeutsam hervorgehobene Zahl 480 = 12 × 40 handelt, schwer an einen solchen glauben können. Es wäre das m. E. nur in der Form möglich, daß die hier in Frage stehende Zahl 480 historisch bezw. durch leichte Abänderung der historischen Zahlen erreicht wäre, und daß sie durch ihre Merkwürdigkeit zur Aufstellung des Systems durch Einteilung der früheren Zeit in ähnliche Perioden reizte.

Was den anderen Punkt anlangt, die Art der Berechnung der Jahre, so sind wir über ihn immer noch nicht hinreichend unterrichtet. Meist nahm man an, es sei die sog. Nachdatierung üblich gewesen, nach der das erste volle Jahr eines Königs ihm zugerechnet, das vorhergehende (bürgerliche) Jahr aber dem Vorgänger noch als volles Jahr zugezählt worden sei, so daß die Regierung eines Königs immer erst vom nächsten Kalenderjahr an gerechnet worden wäre. Rühl hat nun die andere Rechenweise empfohlen, nach der das letzte Jahr eines Königs zugleich als das erste seines Nachfolgers gelten sollte. Natürlich wird dann dieses Jahr doppelt gezählt und bei der Addition der einzelnen Regierungsziffern müßte dann folgerichtig für jeden Posten 1 Jahr abgezogen werden (außer etwa dem ersten der Reihe). In neuerer Zeit hat diese Rechenweise manche Anhänger gefunden. Es ist aber zweifelhaft, ob sie durchgehends üblich war; s. außer Benzinger a. a. O. besonders auch meinen Kommentar zur Chronik bei II, 29, 3, wo ein Fall nachgewiesen ist, in dem diese Rechenweise unwahrscheinlich ist. Außerdem vgl. meinen Kommentar zum Königsbuch bei II, 8, 25, wo ein Fall doppelter Berechnung genannt ist.

Will man nun feste Daten gewinnen, so sind vor allem jene assyrischen Gleichzeitigkeiten heranzuziehen. Es bestand in Assyrien die Sitte, die Jahre nach hohen Würdenträgern zu nennen (limu) und über diese „Eponymen" fortlaufende Listen zu führen. So sind wir in der Lage, für die Jahre 893—666 eine vollständige Eponymenliste aufzustellen. In ihr findet zugleich eine Sonnenfinsternis Erwähnung, die sich astronomisch auf den 15. Juli 763 feststellen läßt. Dadurch hat die Liste ihren astronomisch festen Punkt und sie garantiert auf diese Weise sichere, historisch verwertbare Daten. So gewinnen wir zunächst eine Reihe für die israelitische Geschichte bedeutsamer Data. Die wichtigsten sind:

Salmanassar II.	regiert	859—825
„	führt Krieg gegen Hamat. Schlacht bei Karkar	854
„	führt Krieg gegen Damaskus. Tribut Jehus	842
Tiglatpilessar III.	regiert	745—727
„	empfängt von Menahem Tribut	738
„	zieht gegen Aram und Israel	734
„	erobert Damaskus	732
Salmanassar IV.	regiert	727—722
Sargon	„	722—705
Sanherib	„	705—681
„	zieht gegen Juda	701

Es kommt dazu der babylonische Regentenkanon des Ptolemäus, dessen Zuverlässigkeit,

da er astronomischen Zwecken diente, mit gutem Grunde angenommen werden darf. Er giebt das Verzeichnis der babylonischen und persischen Könige Babylons und von Alexander an der Ptolemäer in Ägypten. Für uns kommen in Betracht

Nabopolassar	regiert	625—605
Nebukadnezzar II.	„	604—562
„	erobert Jerusalem (in s. 18. Jahr)	587/6

Aus diesen Zahlen ergeben sich nun auch für Israel gewisse feste Daten. Außer dem Jahr der Eroberung Jerusalems 587/6, von dem an natürlich die Regierungsdauer mindestens der letzten Könige Judas gewonnen werden kann, greifen in die israelitisch jüdische Geschichte bedeutsam ein das Jahr 854 mit der Schlacht von Karkar, an der entweder Ahab oder Joram (s. meine Gesch. der Hebr.) von Israel teilgenommen haben, ferner 842, in welchem Jahr Jehu schon an der Regierung gewesen sein muß. Des weiteren stehen fest das Jahr 734 oder 733 als letztes des Pekah von Israel und 722 als letztes des Königs Hosea.

Es kommt als besonders günstiger Umstand hinzu, daß der Gang der Ereignisse uns an mehreren Stellen eine Gleichzeitigkeit zwischen Israel und Juda erkennen läßt. So wissen wir, daß Jerobeam und Rehabeam gleichzeitig zur Regierung kamen, daß Jehu und Atalja gleichzeitig die Regierung antreten, da Jehu gleichzeitig zwei Könige tötet. Auch Mesa von Moab liefert einen Beitrag, indem er mitteilt, Omri habe in seinen Tagen und [Israel] in der Hälfte der Tage seiner Söhne (Ahab, Ahasja, Joram) Medeba beherrscht, und die Gesamtzeit auf 40 Jahre angiebt. Da Omri nach dem Königsbuch 12 Jahre erhält, Ahab, Ahasja und Joram zusammen höchstens 36, so kann die Herrschaft Israels allerhöchstens 12 + 18 = 30 Jahre betragen haben, die Zahl 40 muß also stark abgerundet sein.

Wir dürfen diese Rechnung Mesas vielleicht überhaupt als Muster ansehen für die Art, wie solche Rechnungen nach Generationen zu stande kamen. Wer weiß, wie wenig heute noch die Leute im Orient Sinn für Jahrzahlen besitzen und wie wenige von ihnen ihr eigenes Alter genau anzugeben im stande sind, der kann sich auch eine Vorstellung davon bilden, wie leicht überall da, wo keine schriftlichen Listen oder bestimmte sich ganz genau dem Gedächtnis einprägende Thatsachen existierten, die genaue Zahl verloren gehen konnte, um einer allgemeinen, abgerundeten Platz zu machen. Wenn auch schwerlich bei David und Salomo, so werden wir doch vor ihnen, besonders in der Richterzeit, die Entstehung der Zahl 40 öfter so vorzustellen haben.

Nehmen wir also für David und Salomo die überlieferten 2 × 40, für Saul etwa 20 Jahre an und gehen wir ferner von der Annahme aus, daß die oben gewonnene Zahl für die Richterperiode im allgemeinen auf richtiger Überlieferung ruhen möge, so kämen wir zu folgender, natürlich mit allem Vorbehalt aufzunehmender Liste.

Auszug aus Ägypten um 1350 (viell. 1400).
Richterzeit um 1250—1120.
Philisterherrschaft. Priester Eli um 1120.
Samuel um 1080.
Saul 1037—1017.
David 1017—977.
Salomo 977—937.

Rehabeam	937—920	Jerobeam I.	937—915
Abia	920—917	Nadab	915—914
Asa	917—876	Baesa	914—890
		Ela	890—889
		Simri	889
		Omri	889—877
Josafat	876—851	Ahab	877—855
Joram	851—843	Ahasja	855—854
Ahasja	843—842	Joram	854—842
Atalja	842—836	Jehu	842—814
Joas	836—796	Joahas	814—797
Amazja	796—78?	Joas	797—781
Asarja-Ussia	78?—±740	Jerobeam II.	781—740
		Sacharja	740
		Sallum	740

Jotam	±740—735	Menahem	740—737
		Pekachja	737—735
		Pekach	735—734/3
Ahas	735—719	Hosea	733—725

Hiskia . . . . 719—686
Manasse . . . . 686—641
Amon . . . . 641—639
Josia . . . . 639—608
Joahas 608
Jojakim . . . . 608—597
Zedekia . . . . 597—587/6.

Für die Zeit seit der Herstellung der neuen Gemeinde bis auf Christus kommt eigentlich nur ein Datum ernstlich in Frage, die Ankunft Esras in Jerusalem. Abgesehen von ihm sind die, freilich recht spärlichen, Angaben der Bibel kaum ernstlich Gegenstand des Streites. Es kommen außer den Büchern Esra-Nehemia besonders die Propheten Haggai und Sacharja in Betracht. Auch über jenes Datum mag im allgemeinen der Art. Esra Bd V S. 518, 35 verglichen werden. Hier genügen deshalb wenige Worte. Die Stelle Esr 7, 7 f. sagt uns, daß Esra im 7. Jahr des Artaxerxes nach Jerusalem gekommen sei. Kosters hat den Wert der Stelle, wie überhaupt unserer Nachrichten über die Anfänge der Restauration Israels stark bezweifelt. Es hat sich aber mehr und mehr die Unhaltbarkeit seiner Aufstellungen erwiesen. Auch in diesem Punkte wird Kosters, der Esras Ankunft hinter die Nehemias stellen wollte, im Unrechte sein. Die Ankunft Esras wird 458 und die Sanktionierung des Gesetzes 445 oder 444 anzusetzen sein.

Die Folgezeit bis auf Christus herab bietet der Chronologie keine besonderen Schwierigkeiten. **Kittel.**

Zeitrechnung, kirchl. s. am Schluß des Bandes.

Zell, Matthäus, evang. Pfarrer und Reformator in Straßburg, geb. 1477, gest. 1548, und Katharina Zell, geb. ca. 1497, gest. 1562. — Litteratur und Quellen. Matthäus Zell. Adam, Vitae Germanorum, theologorum, Haidelb. 1620, p. 189—192; Unselt, M. Z., Strasb. 1854; Rittelmeyer in Beiträge zu den theol. Wissenschaften VI, Jena 1855, S. 156 f.; Röhrich (Skizze schon 1853) in Mt aus der Gesch. der evang. Kirche des Elsasses, 3. Bd, Straßb. 1855, S. 84—154 (ins Holländ. übersetzt mit Zusätzen von de Ruever Groneman, Utrecht 1866); Haag, La France protestante, IX, Paris 1859, p. 555—557; Lehr, M. Z. et sa femme, Paris 1861; Walther, M. et C. Z., Strasb. 1864; Erichson, M. Z., Straßb. 1878; ders. in AdB XLV, S. 17 f.; Ficker in Handschriftenproben des 16. Jahrh., hrsgeg. von Ficker und Winckelmann, II, Straßb. 1905, T. 55. — Einzelnes: Sturm, Antipappus IV, Neap. Palat. 1580, passim; Löscher, Epicedion et narratio funebris in mortem venerabilis Dr. Mathei Zeellii (Argent. 1548) (vgl. Horning in Beiträge zur Kirchengesch. des Elsasses VII, 1887, S. 49); Jung, Beiträge zu der Geschichte der Reformation, 2. Abt., Straßb. und Leipzig 1830, S. 28 ff., 159 ff., 174 ff.; Röhrich, Gesch. der Reformation im Elsaß, 1830—1832, s. Reg.; Schreiber, Gesch. der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i. Br., I, Freib. 1857, S. 95 f.; Baum, Capito und Butzer, Elberfeld 1860, S. 195 ff. u. o.; Anecdota Brentiana, ed. Pressel, Tüb. 1868, n. 141; Politische Korrespondenz der Stadt Straßburg I—III, Straßb. 1882—1898, s. Reg.; Ad. Baum, Magistrat und Reformation in Straßburg bis 1529, Straßb. 1887, ö.; Die Matrikel der Universität Freiburg i. Br. von 1460—1656, bearb. von H. Meyer, I, Freib. i. Br. 1907, S. 147; Mt der Gesellschaft für die Erhaltung der geschichtl. Denkmäler im Elsaß XIX, 1899, S. 48, 51, 57, 58, 59, 63, 100, 162. S. auch CR (Calvin) Indices, Bd XXII. — Katechismen: Holtzmann in Ztschr. f. prakt. Theol. XVII, 2, S. 114 ff.; Ernst und Adam, Katechet. Geschichte des Elsasses bis zur Revolution, Straßb. 1897, S. 72—96; Hubert in ZKG XX, S. 405—410; Die „Verantwortung", abgedr. bei Rabus, Historien der Martyrer. Ander Theil (Straßburg) 1572, S. 220—317) und neu herausg. im Auszug von Renaud, Straßb. 1908. — Korrespondenz: Schwenckfeld, Epistolar I, 1566, S. 163 f.; Ritter, Evangelisches Denckmahl der Stadt Franckfurth am Mayn, Franckf. 1726, S. 379—384; Schriften Luthers, ed. Walch, verschiedentlich; Röhrich, Gesch. der Reformation I, 445 ff.; CR (Calvin) s. Index, Bd XX; Luthers Briefwechsel, bearb. von Enders V, 1893, n. 847; Herminjard, Corresp. des réformateurs IX, Genève 1897, n. 1273; Thesaurus Baumianus der Univ. und Landesbibliothek zu Straßburg, Register, hrsgeg. von J. Ficker, Straßb. 1905. — Handschriftliches außerdem u. a. in Basel, Straßburg (St. Thomasarchiv), St. Gallen (Stadtbibliothek). — Zells Bild (s. unten), Holzschnitt von C. M., danach die andern Bilder (z. B. bei Rabus).

Katharina Zell. S. auch oben. Röhrich (Skizze schon 1853) in Mt u. s. w. S. 155 bis 179 (de Ruever Gronemann, S. 89—116); Haag, La France protestante IX, S. 558;

E. Frommel, C. Z., Luise Scheppler, Pfarrfrau und Pfarrmagd, Berlin 1870; Erichson in AdB XLV, S. 18; Ficker in Handschriftenproben des 16. Jahrh., T. 56; Schweitzer, K. Z. (Ev. Lebensbilder aus dem Elsaß, 2), Straßburg 1901. — Einzelnes: Horning, Dr. Johann Marbach, Straßb. (1887), S. 181 f.; ders., Urkundliches über die Jung-St.-Peter-Kirche und Gemeinde I, Straßb. 1888, S. 69; Bernays in Zeitschr. für Gesch. des Oberrheins, NF, XXVI, 1901, S. 49 f.; Schwenckfeld, Epistolar I, O. O. 1566, S. 725 ff.; II, 2, 1570, S. 739—743, 801—811; Füßlin, Beyträge zur Erläuterung der Kirchen-Reformationsgesch. des Schweitzerlandes, 5. Tl., Zürich 1753, S. 191—354 (der Brief an die Bürgerschaft Straßburgs); Die Briefe Luthers an K. Z., WW EA 53, S. 277 (Enders, Luthers Briefwechsel VIII, n. 1844), 54, S. 211; andere Briefe im Thesaurus Baumianus s. o.; Horning, Beiträge zur Kirchengesch. des Elsasses VII, Straßb. 1887 (mit Wiedergabe der Rede an Zells Grab); Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, Stuttg. 1841, n. 83, S. 742 f. — Handschriftliches, z. T. noch nicht oder nicht genügend verwendet außerdem noch im Thomasarchiv und im Stadtarchiv zu Straßburg und in Zürich, Stadtbibliothek.

Der älteste unter den deutschen Reformatoren, der erste reformatorische Prediger in Straßburg, wurde 1477 zu Kaisersberg im Oberelsaß geboren. Er studierte zu Mainz, Erfurt (inskr. 1494), zuletzt, nachdem er im Schwabenkriege in kaiserlichem Dienste gestanden hatte, in Freiburg (imm. S. 1502); hier wurde er 1505 Magister artium, 1509 Baccalaureus der Theologie, 1511 Sententiarius und hielt die damit verbundenen Vorlesungen. 1517 war er Rektor. Im Jahre darauf wurde er als Pfarrer an die Straßburger Münstergemeinde berufen. Alsbald von Luther mächtig ergriffen, trat er im Jahre 1521 entschieden mit der Predigt des Evangeliums auf, indem er seinen Zuhörern den Brief an die Römer auslegte. Viele schlossen sich ihm an, andere, besonders Priester und Mönche, verschrieen ihn als Ketzer. Als er bedroht wurde, erklärten sich die Bürger zu seiner Verteidigung bereit. Der Magistrat verwendete sich für ihn beim Domkapitel und nahm ihn gegen den Bischof in Schutz. Auf die Reihe von Klageartikeln, welche dieser gegen ihn hatte aufsetzen lassen, antwortete Zell 1523 mit einer umfänglichen „Christlichen Verantwortung", die nicht bloß Widerlegung der römischen Lehre, sondern schriftgemäße Begründung der reformatorischen Anschauungen ist. Es ist das erste umfassendere reformationsgeschichtliche Werk des Elsaß, frisch, treffend, durchaus volkstümlich.

Unbehindert konnte Zell in der Verkündigung der neuen Gedanken fortfahren; sein mannhaftes Auftreten, das ihn seine Besitzungen in Freiburg kostete, brachte auch seinen alten Schulgenossen Capito zur Entscheidung. Mit ihm und mit Bucer zusammen, der in seinem Hause Aufnahme gefunden hatte, konnte er die festen Grundlagen der Straßburger Reformation in entschiedenem Vorwärtsgehen erkämpfen und sicherstellen. Noch 1523 sagten sich zwei Geistliche öffentlich vom Papsttum los, indem sie in den Ehestand traten; bei der Trauung des einen, Anton Firn, Pfarrer an der Thomaskirche, hielt Zell eine Predigt über die Heiligkeit der Ehe, die er als Apologie der Priesterehe im Druck herausgab; er selbst heiratete kurz darauf und nahm sogleich nach der Trauung mit seiner Frau das Abendmahl unter beiderlei Gestalt. Theobald Schwartz, der bald danach die erste deutsche Messe hielt, hatte er zum Helfer angenommen. Das Jahr 1523 hatte noch (am 1. Dezember) den Beschluß des Rates gebracht, daß alle Prediger „künftig nichts Anderes als das heilig Evangelium und die Lehr Gottes und was zur Mehrung der Lieb Gottes und des Nächsten dient, frei öffentlich dem Volk verkündigen sollen".

Wenige Monate später that dagegen der Bischof die verheirateten Geistlichen in den Bann. Zell schrieb in ihrem Namen eine ausführliche „Appellation". Der Bann hatte indessen keine Wirkung, die Straßburger Bürgerschaft fiel täglich mehr vom römischen Katholicismus ab. Zell tritt, als Mittelsmann wiederholt begehrt, in den Verhandlungen mit den Bauern hervor und im Ausbau der Reformation in Straßburg steht der Münsterpfarrer mit dem Münsterprediger Hedio an der Spitze der Geistlichkeit Bucer und Capito in treuer Arbeit zur Seite; sein Name steht mit an erster Stelle bei reformatorischen Kundgebungen nach außen wie nach innen. Doch hat er auch hier, wie Luther gegenüber seine Eigentümlichkeiten festgehalten. Theologischer Dialektik und dogmatischen Formeln war er abhold, eigentlich gelehrte Arbeit hat er nicht bevorzugt und ein Politiker war er auch nicht. Daher hielt er sich ebenso fern von den Streitigkeiten als von den Unionsversuchen Bucers. Auch für eine straffere Kirchenzucht war er nicht zu gewinnen. Die Menschen und ihr Treiben interessierten ihn, er war ein Freund des Reisens; wie er schon in seiner Jugend weit gewandert war, so trieb es ihn viel später noch hinaus, nach dem Süden und hoch nach dem Norden. Einfach, praktisch in seiner Lebensweisheit, in seinem Christentume, lebte er mit ganzer Hingebung der praktischen Arbeit in seiner Ge-

meinde, besonders eifrig seinem Predigtamte. Ein Mann herzlichen Gemütes und Humors, ein Mann, der das Volk kannte und lieb hatte, frisch und packend seine Sprache redete, dabei doch, wenn es sein mußte, streng, war „Meister Mathis“ trotz der öfteren Länge seiner Predigten der beliebteste Prediger in Straßburg, ein rechter Seelsorger, ein Vater seiner Gemeinde. So fest Zell auch in seinem evangelischen Bekenntnis war, so war er doch mild und versöhnlich, wofern er nur den Glauben an Christum fand. Auch mit den Wiedertäufern begehrte er freundliche Aussprache; mit Hedio zusammen verhandelte er auch 1538 mit Melchior Hofmann. Den flüchtigen Schwenckfeld beherbergte er 1527 in seinem Hause und die Schweizer wollte er wegen ihrer Meinung vom Abendmahl nicht verdammen. Weitherzig hat er überall das Gemeinsame gesucht und gepflegt. Hierfür nützte er auch seine Reisen 1533—38, nach Bern, Konstanz, zu Luther. Das folgende Jahrzehnt weiß von seiner Fürsorge für auswärtige evangelische Gemeinden zu erzählen, für Frankfurt, Metz, Landau. Das Gutachten, das die Straßburger Prediger 1542 an die Frankfurter Geistlichkeit übersendeten, ist charakteristisch für die Straßburger Anschauungen und damit auch für ihn, mit der Erklärung, die Bilder, über welche jene sich zankten, seien Adiaphora und im Abendmahle sei Christus wahrhaft gegenwärtig, aber himmlisch, nicht irdisch. Auch an der Straßburger Denkschrift für den Wormser Reichstag 1545 ist er beteiligt. Weitaus größer ist seine Arbeit für den christlichen Unterricht. In dem — wohl hauptsächlich von Bucer verfaßten — Katechismus von 1534 erscheint er im Eingange als der Sprecher der Geistlichen. Von 1535 ab gab er in Gesprächsform verschiedene eigene Schriften für den Unterricht heraus, die er dann 1536 zusammenfaßte in einem mehr für die Lehrer bestimmten Katechismus („Frag und Antwort“); für die Kinder ließ er das Jahr darauf das „Gekürzt Fragbüchlein“ folgen. Auch in diesen Arbeiten ist neben viel Lutherischem Originelles von Zell festgehalten. Noch ehe nach der Niederlage des deutschen Protestantismus die Stürme über Straßburg hereinbrachen, starb Zell, 9. Januar 1548. Gerbel gab das Bild des auf dem Totenbette liegenden Freundes heraus und setzte mit den Worten: **Moribus et vita doctrinam expressit** das Denkmal, das zugleich dem Oberdeutsch-Straßburgschen Protestantismus gelten kann, dem Anfänger der Straßburger Reformation.

Seine Frau K a t h a r i n a überlebte ihn, eine fromme Wohlthäterin aller Notleidenden, der „armen Schüler“, der Ausgestoßenen und Verurteilten, besonders derer, die um ihres Glaubens willen geflüchtet waren; das Münsterpfarrhaus wurde durch sie — was es schon vor Zells Verheiratung gewesen war — erst recht das, was Straßburg im Großen war, eine Herberge der Verfolgten; selbst die Wiedertäufer wies sie nicht ab. Eine starke Frau, die es über sich brachte, bei der Bestattung ihres Mannes am Grabe zu reden, und die dann doch wieder vom Gefühle überwältigt wurde, so daß sie sich über den Verlust nur schwer trösten konnte, behend und kräftig mit dem Worte wie mit der Feder, bisweilen auch scharf und, freilich immer in guter Meinung, rücksichtslos zufahrend, voll theologischen Verständnisses, trat sie energisch mit Herz und Hand, mit Wort und Schrift für das ein, was sie als ihre Pflicht erkannte. Gleich im ersten Jahre ihrer Ehe richtete sie ein Schreiben „heißen“ Inhalts an den Bischof Wilhelm; ihren Mann nahm sie in einer „gedruckten Entschuldigung“ in Schutz, die vom Rate konfisziert wurde. Im selben Jahre (1524) schrieb sie eine Trostschrift an die evangelischen Frauen in Kenzingen. 1534 gab sie einen Auszug aus dem Gesangbuch der böhmischen Brüder mit einer Vorrede heraus: auch in einzelnen Teilen sollte dies Büchlein zu verkaufen sein, damit sich's auch die Armen erwerben könnten. Später erschien von ihr auch eine Erklärung zweier Psalmen und des Vaterunsers. Nach verschiedenen Seiten hin korrespondierte sie mit Theologen, mit Blaurer, Bucer, Fagius, Pellikan, auch mit Luther. Mit Schwenckfeld blieb sie Jahre lang im Briefwechsel. Sie gehörte zu dessen besonderen Anhängern, war später sogar das Haupt der Schwenckfeldschen Freunde in Straßburg, und scheute nicht die geistliche Gegnerschaft: zweien gleichgesinnten Freundinnen hielt sie die Grabrede und sie hat auch Schwenckfelds Andenken, als es Ludwig Rabus angriff, tapfer verteidigt in einer 1557 herausgegebenen und an die Straßburger Bürgerschaft gerichteten Verantwortung. Sie starb 1562, noch bis in ihre letzte Lebenszeit energisch thätig für die Armen und Kranken, eine Trösterin der Sterbenden, wie sie einst ihrem Manne ein „Helfer“ gewesen war, im Erbarmen und Helfen eine rechte evangelische Pfarrfrau. (**C. Schmidt** †) **Johannes Ficker.**

Zeller, C h r i s t i a n H e i n r i c h, gest. 1860. — H. Thiersch, Chr. H. Zellers Leben, 2 Bde, Basel 1876; E. Zeller, Vater Zeller, Berlin 1900; Zeller und Beuggen, 2. Aufl., Basel 1899; Th. Schölly, Chr. H. Zeller, Basel 1901.

Chr. H. Zeller, Inspektor der Beuggener Anstalten, ist geboren am 29. März 1779 auf der bei dem Dorfe Entringen (zwischen Tübingen und Herrenberg) gelegenen alten Ritterburg Hohen-Entringen, welche samt den zugehörigen Gütern sein Vater, der Hofrat Christian David Zeller, gekauft hatte, um Landwirtschaft zu treiben. Das Leben im dortigen Elternhause beschreibt Zeller selbst in einer Reihe von Schilderungen, die das Beuggener Monatsblatt von 1864, Nr. 5 bis 1865, Nr. 11 aus seinem Nachlasse mitgeteilt hat. Der Vater war, wie wir hieraus entnehmen, ein unternehmender origineller Mann; den tieferen Grund zu dem jedoch, was aus Heinrich geworden ist, scheint weniger die väterliche Erziehung, als zunächst die Einwirkung einer ins Haus genommenen Erzieherin, Namens Knab, gelegt zu haben, die ganz besonders die Gabe des Erzählens besaß und den Sinn des Kindes für die Schönheit der umgebenden Natur zu wecken verstand; später aber gab vornehmlich seine in Böblingen lebende Großmutter, die Witwe eines Pfarrers Zeller, seinem Gemüt die entschieden religiöse Richtung. Nachdem die Familie 13 Jahre auf Hohen-Entringen gelebt hatte, verkaufte der Vater Burg und Gut an den Herzog Karl von Württemberg und zog in die soeben genannte Stadt, um seinen Kindern die Wohlthat regelmäßigen Schulunterrichts zu gewähren. Aus dieser Periode zeichnet Zeller a. a. O. ergötzliche Bilder von seinem Schulleben; manches davon ist ihm als frühe Erfahrung in seiner eigenen späteren Laufbahn als Erzieher zu statten gekommen. Im Jahre 1787 siedelte die Familie nach Ludwigsburg über; die sehr verwilderte Schule, in die Heinrich dort zuerst kam, erhielt in der Folge einen Lehrer, der von den neuen philanthropistischen Ideen einiges aufgefangen, es aber in ziemlich roher Weise zur Anwendung gebracht zu haben scheint. Hier, bezeugt Zeller, habe er in der Angst vor der Lokation oder vor Schulstrafen zum erstenmal brünstig aus eigenem Herzen beten gelernt; ebenso habe ihn, wenn er etwas verloren, diese Not zum Gebet getrieben — eine Art von geistlicher Kindheitserfahrung, die wir auch bei anderen schon hier und da begegnet sind; der alte Prälat Flatt in Stuttgart z. B. hat noch aus seinen späteren Jahren Aehnliches gestanden. Zeller blieb in den Ludwigsburger Lehranstalten, bis er im 18. Jahre die Universität Tübingen bezog. Hier studierte er, ganz gegen seine eigene Neigung, gehorsam dem Willen des gestrengen Vaters, die Rechte. Was ihn dabei gutes Mutes erhielt, war neben seinem eigenen frommen Sinne der Umgang mit trefflichen Freunden, dem nachmaligen Rektor in Nürtingen, zuletzt Pfarrer in Stammheim bei Calw, Handel und dem nachmaligen Inspektor der Basler Missionsanstalt, Blumhardt, wie auch mit Bahnmaier, dem späteren Tübinger Professor, zuletzt Dekan in Kirchheim. Das juristische Studium hinderte ihn auch nicht, bereits diejenige Neigung zu befriedigen, in welcher sich sein wahrer, innerster Beruf ankündigte; er gab als Student, lediglich seines Herzens Zuge folgend, fleißig Unterricht in Familien; seine Schülerinnen hatten noch in hohem Alter sein Lehrgeschick und seine Liebenswürdigkeit in lebhaftester Erinnerung. Es muß dieser pädagogische Trieb, vielleicht auch stärker erregt durch den pädagogischen Zug der Zeit und das erste Auftreten Pestalozzis — von dem übrigens damals in Deutschland noch wenige Notiz nahmen — ihm im Blute gelegen haben, denn auch sein älterer Bruder, Karl August, ist zu einer pädagogischen Celebrität geworden: es war dies der eifrige Pestalozzianer, der die absolute Methode von Ifferten durch Deutschland nach Königsberg trug und preußischer Schulrat wurde. Die Wege beider Brüder waren sehr ungleich; wenn der ältere, um recht elementarisch zu verfahren, seine Schüler zuerst eine Weile als Heiden, dann als Juden, zuletzt als Christen erzog, so stellte der jüngere, dem Spruche Mc 10, 14 folgend, die seinigen schon von Anfang mitten ins Christentum hinein. Doch traf das Paar am Ende insofern wieder zusammen, als in seiner letzten Lebensperiode auch Karl August in Lichtenstern (bei Weinsberg) eine der Beuggener ähnliche Rettungs- und Armenschullehrer-Anstalt gründete, die, wie diese, im besten Gange ist. Und als Pestalozzi selbst im Jahre 1826 Beuggen besuchte, rief er mit Freuden aus: „Das ist's, was ich gewollt habe!" —

Wir haben damit dem Lebenslaufe C. H. Zellers schon vorgegriffen. Nachdem er im Jahre 1801 sein Studium beendigt hatte, gelangte ein Ruf nach Augsburg an ihn, Hofmeister in einer Patrizierfamilie zu werden, zu dessen Annahme selbst der Vater, ob auch mit Selbstüberwindung, seine Zustimmung gab. Er bewährte sich auf diesem Posten so trefflich, daß er schon 1803 von einer Anzahl christlicher Familien in St. Gallen zur Gründung einer christlichen Privatschule begehrt wurde; er folgte und wirkte dort 6 Jahre in großem Segen. Sofort (im Jahre 1809) berief man ihn nach Zofingen, um dort die Leitung des Schulwesens im ganzen Bezirke zu übernehmen; er nahm an und arbeitete dort unter großer Anerkennung bis zum Jahre 1820; dort verehelichte er

sich mit einer Predigerstochter, Sophie Siegfried, einer ausgezeichneten Frau, die ihm 1858 im Tode vorangegangen ist. Als er im Herbste 1816 auf Besuch bei seinem Freund und Landsmann Spittler in Basel war, brachte die eben ins Leben tretende Basler Missionsschule die Freunde im Gespräch auf den Gedanken, daß in Deutschland und der 5 Schweiz viele Gemeinden seien, in denen eine Missionsarbeit ebenso nötig wäre, wie unter heidnischen Völkern, — denen wenigstens durch tüchtige, freiwillig als Missionare arbeitende Schullehrer sollte geholfen werden. Zeller hatte diesen Gedanken ausgesprochen, in Spittler zündete derselbe; und nachdem weitere Freunde für die Idee gewonnen, allmählich auch namhafte Beiträge zugesagt waren, und nach einigen vergeblichen Versuchen, 10 ein Lokal zu gewinnen, sich endlich der Großherzog Ludwig von Baden dazu herbeigelassen hatte, das Schloß zu Beuggen, drei Stunden oberhalb Basel auf dem rechten Rheinufer, um einen geringen Mietzins einzuräumen, so wurde Zeller berufen, die Leitung der neuen Anstalt für verwahrloste Kinder und freiwillige Armenschullehrer-Zöglinge zu übernehmen. Am 17. April 1820 zog er ein und mit ihm Gottes Segen.

15 Es ist hier nicht der Ort, die Einrichtungen, den Fortgang und die Leistungen dieses Instituts zu beschreiben; all das ist aus den von Zeller geschriebenen, oben genannten „Monatsblättern aus Beuggen", die er vom 1. Januar 1829 an ohne Unterbrechung herausgab, besonders aus den denselben einverleibten regelmäßigen Jahresberichten vollständig kennen zu lernen. Man darf wohl sagen: Beuggen hat, wenn auch in weniger großartiger Form, 20 als das Haller Waisenhaus, doch in seiner Einfachheit gleich Treffliches geleistet; es war daher auch für eine Menge ähnlicher Unternehmungen eine rechte Musteranstalt. Zeller konnte im Monatsblatt 1855, Nr. 6, S. 44 bezeugen, daß er niemals für sein Institut habe Schulden machen oder kollektieren müssen; gebettelt für dasselbe hat er nie. Ein treuer Spiegel seiner persönlichen Thätigkeit im Institut sind seine schriftstellerischen Ar-25 beiten. Die bedeutendste derselben sind die im Jahre 1827 zum erstenmal erschienenen „Lehren der Erfahrung für christliche Land- und Armenschullehrer" (5. Aufl. 1883), ein Buch, das unter bescheidenem Titel und in anspruchslosester Gestalt, zunächst auch nur einem praktischen, beschränkteren Zwecke dienend (als „Anleitung für die Zöglinge und Lehrschüler in Beuggen") ein wirkliches System der Erziehungs- und Unterrichtslehre ent-30 hält, dessen Bedeutung darin liegt, daß es, nach der durch die Namen Rousseau, Basedow, Pestalozzi sich charakterisierenden Sturm- und Drangperiode zum erstenmal in systematischer Form die Idee einer spezifisch christlichen Pädagogik ausgeführt hat, die sich auf die Bibel gründet und auf die Erfahrung stützt. Von dem Wortschwall Basedows, von der sich drängenden Ideenfülle Pestalozzis, von dem gelehrten Apparat Niemeyers sticht das 35 Werk durch seine Einfalt sehr ab; gleichwohl ist nicht nur überhaupt Vieles und Reelles daraus zu lernen, sondern es macht dem Leser durch die klare, übersichtliche Anordnung nach einfachen Kategorien und durch die bestimmte Fassung jedes Lehrsatzes das Lernen leicht, schärft aber desto mehr das Gewissen. Jene Darstellungsweise ist überhaupt in allem bemerklich, was Zeller geschrieben; alles teilt sich ihm sogleich in bestimmte Mo-40 mente, die er numeriert; so legt er überall den Nerv der Sache bloß, meidet unnützen Ballast und giebt leicht Behaltbares. Neben diesem Werke sind die mehrerwähnten Monatsblätter hervorzuheben. Sie sind zunächst Rundschreiben an alle ehemaligen Zöglinge von Beuggen, enthalten darum neben den allgemeinen Erörterungen häufig Korrespondenzen mit diesen, namentlich Antworten auf ihre Fragen und Rat für ihre An-45 liegen. Gerade in diesen ist ein wahrer Schatz gesunder Weisheit für den Lehr- und Erziehungsberuf, wie für die Selbsterziehung als Voraussetzung desselben, enthalten. Aber auch die allgemeinen Abhandlungen sind eine Fundgrube für biblische Pädagogik, sofern sie meist biblische Abschnitte zum Text haben, die dann, etwa nach Bengels Weise aufgefaßt, auf praktische Fragen und Probleme angewendet werden, und das in einer Art, 50 die auch dem Seelsorger viel Lehrreiches darbietet. Zeller sieht die Gegenwart als eine Zeit des Abfalls, der Entsittlichung, des sozialen Übelbefindens an, welchem allem nur durchs Evangelium, durch Zucht und Bildung nach und durch Gottes Wort entgegengearbeitet werden könne. Er trägt auch darin die Signatur der Bengelschen Schule, daß jene Ansichten von der Zeit, in der wir leben, und die daran sich knüpfenden Befürch-55 tungen und Hoffnungen eine wesentlich chiliastische Färbung haben. Die biblisch-dogmatischen Abhandlungen, die den Zweck haben, den Lehrerstand auch in das tiefere Verständnis der Schrift einzuführen, geben davon Zeugnis, daß in dem ehemaligen Juristen von Haus aus eigentlich ein Theolog steckte. Seine weiteren Schriften sind: 1. Kurze Seelenlehre, gegründet auf Schrift und Erfahrung", herausgegeben vom Calwer Verlags-60 verein, 1846 (7. Aufl. 1895). Er lehnt sich darin an Roos und Beck an, versteht es

aber die Sache zu popularisieren mit spezieller Rücksicht auf das, was Lehrer und Erzieher in diesem Gebiete zu wissen nötig haben. 2. „Göttliche Antworten auf menschliche Fragen“, Basel 1840, 5. Aufl. 1883; eine Art Bibelkatechismus, in welchem die Antworten auf die, nach den fünf Hauptstücken des lutherischen Katechismus (mit sehr angemessener Weglassung des sechsten) geordneten Fragen aus lauter Bibelsprüchen bestehen. 3. „Über Kleinkinderpflege“, 2. Aufl. 1840, dann von der evangelischen Gesellschaft in Stuttgart wieder herausgegeben, 4. Aufl. 1895; „eine Anleitung für Mütter, Kinderwärterinnen und Kleinkinder-Erzieher“, ganz nach Zellers Art recht ins Detail eingehend und doch nirgends sich verlaufend. — Noch ist zu erwähnen, daß Zeller auch in die Reihe der evangelischen Liederdichter eingetreten ist; neuere Gesangbücher und Privatliedersammlungen enthalten verschiedene, gern gesungene hymnologische Produkte seiner Hand.

In frischer Thätigkeit, weit und breit wie ein Patriarch verehrt und geliebt, erreichte Zeller ein hohes Alter; er starb in Beuggen am 18. Mai 1860. **Palmer** †.

Zeloten. — Litteratur: Der Art. Z von Pressel in der 1. Aufl. dieser Enc., und von Holtzmann in Schenkels Bib.-Lex.; Graetz, Gesch. der Juden III[2], 1863, 339 ff., 485 ff.; Derenbourg, L'histoire et la geogr. de la Palestine d'après les thalmuds 1867, 237 ff.; Wellhausen, Die Pharisäer u. die Sadducäer 1874, 22 ff., 110 ff.; Schürer, Gesch. des Jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Chr. I[3.4], 1901, 573 ff.; II[4], 1907, 465; Montet, Essai sur les origines des partis sadduc. et pharis. 1883; Kohler, Art. Pharisees in the Jewish Encyclop. 9, 1905, 661 ff.

Eiferer, hebräisch: Kenaim, griechisch: Zeloten, heißen in der Bibel sowie im sonstigen jüdischen und jüdisch-hellenistischen Sprachgebrauch in allgemeinerer Bedeutung alle diejenigen, welche für Gottes Ehre und Offenbarung mit glühender Liebe und mit heiligem Zorn gegen deren Verächter eintreten. Eine vereinzelte Anwendung erhält die Bezeichnung da, wo der Apostel Paulus die Korinther als Eiferer für die Geistesgaben rühmt (1 Ko 14, 12). Sonst handelt es sich bei derselben überall um den Eifer für das Gesetz. So werden schon im AT Eiferer gegen den Götzendienst erwähnt (Ex 20, 5; 34, 14; Dt 4, 24). So sagt Paulus von sich selbst, daß er ein Eiferer für die väterlichen Satzungen gewesen sei (Ga 1, 14). Und von der christlichen Gemeinde in Jerusalem heißt es, daß sie größtenteils aus Eiferern für das Gesetz bestanden habe (AG 21, 20). In demselben Sinne findet sich das Wort auch einmal im Talmud von Eiferern gegen Gesetzesverächter (Mischnah, Sanhedrin 9, 6: Wenn jemand ein heiliges Gefäß entwendet oder Gott mit Lästerung flucht oder sich mit einer Aramäerin einläßt, so können die Eiferer ihn niederschlagen). In solchem allgemeinerem Sinne hat wohl auch der Apostel Simon Zelotes diesen Beinamen erhalten, obschon dies auch wegen seiner früheren Zugehörigkeit zu der politischen Partei der Zeloten geschehen sein könnte, wenn dieselbe damals schon diesen Namen gehabt hat (s. nachher).

In engerer Bedeutung nämlich wird unter den Zeloten diejenige jüdische Partei verstanden, welche den Kampf bis aufs Äußerste gegen die römische Herrschaft verlangt und durchgeführt hat. So findet sich der Name sehr häufig bei Josephus. Und zwar hat ihn nach dessen ausdrücklicher Angabe (Jüd. Krieg 4, 3, 9) die Partei nicht von anderen erhalten (Pressel), sondern sich selbst beigelegt, was um so wahrscheinlicher ist, da das Wort auch sonst überall nur in rühmlichem Sinne gebraucht wird (vgl. Derenbourg S. 238 A.). Dagegen kommt der Parteiname auffallenderweise niemals im Talmud vor, offenbar darum nicht, weil der Pharisäismus des Talmud die schroff heidenfeindliche Richtung der Zeloten durchaus selbst übernommen, aber doch zugleich für ihre national-politischen Kämpfe so sehr alles Verständnis verloren hatte, daß er fast nur noch sagenhaft und anekdotenhaft gewordene verworrene Erinnerungen an dieselben bewahrte. Erst in einer sehr jungen jüdischen Schrift taucht der Name der Zeloten wieder auf (Abot des Rabbi Nathan Kap. 6: Und als kam Vespasianus der Kaiser zu zerstören Jerusalem, suchten die Kenaim zu verbrennen alles Gut in Feuer).

Der Ursprung der Zelotenpartei steht im Zusammenhange mit dem Pharisäismus. Das wäre freilich kaum begreiflich, wenn die Ansicht richtig wäre, daß die Pharisäer im Gegensatz gegen die Sadducäer als die nationale und patriotische Partei ihrerseits eine internationale vaterlandslose Gesellschaft gewesen seien (Wellhausen, Montet). Aber das ist ebenso unzutreffend, als wenn man in den Pharisäern das national gesinnte gesunde Bürgertum sieht (Geiger). Allerdings sind sie aus den Assidäern der ersten Makkabäerzeit hervorgegangen, die sich der nationalen makkabäischen Bewegung gegenüber in separatistischem Geiste einigermaßen reserviert verhielten. Und sie sind gleich jenen eine Partei

der Schriftgelehrten geblieben, in welcher die religiösen Interessen alles andere weit überwogen. Indessen sie sind aus den Assidäern nur durch eine Umbildung entstanden, bei der die am meisten gegen das nationale Leben sich exklusiv verhaltenden Elemente ausschieden und das Bestreben hervortrat, stärkere Fühlung mit dem Volksleben zu suchen und größeren Einfluß innerhalb des makkabäischen Staates zu gewinnen (vgl. die Ausführungen des Unterzeichneten in Bd XV dieser Encykl. S. 274 ff.). Schon diese Tendenz mußte die Pharisäer vielfach mit der Politik verwickeln. Und eben dazu veranlaßte sie gegenüber einer heidnischen Regierung leicht auch der theokratische Charakter ihrer religiösen Ideale. Wohl konnten sie das Eindringen von Heiden in das heilige Land und selbst eine heidnische Herrschaft über dasselbe als von der göttlichen Vorsehung zugelassen ansehen. Aber das schloß nicht aus, daß sie darin einen Widerspruch gegen die Erwählung des israelitischen Volkes zum Eigentumsvolke Gottes erkannten und unter Umständen zur Beseitigung desselben mitzuwirken suchten (vgl. Schürer II, 464 ff.; Gunkel, ThLZ 1891, 1, 10). Beide im letzten Grunde rein religiöse Motive haben die Ph. doch thatsächlich öfters politisch thätig gemacht. So haben sie die ersten makkabäischen Fürsten für sich zu gewinnen gewußt, die Volksaufstände gegen den sadducäisch gesinnten Jannai Alexander geschürt, die Königin Alexandra auch in ihrer Staatsverwaltung beherrscht, den schwachen Hyrkan begünstigt, und dem römerfreundlichen Herodes mit Ausnahme einiger ihm freundlich gesinnter Mitglieder im übrigen von Anfang an Widerstand entgegengesetzt, selbst die Eidesleistung erfolgreich verweigert. Und die letzte von pharisäischer Seite dem Herodes zugefügte Beleidigung richtete sich bereits gegen Rom selbst, die Gewaltthat von zwei pharisäischen Rabbinenschülern an dem über dem Tempelthor von dem Könige angebrachten römischen Adler. Hiernach läßt sich dann ganz gut die Nachricht des Josephus begreifen, nach der Einführung des römischen Census in Judäa durch Quirinius hätte der Galiläer Judas (ein Schriftgelehrter: Jud. Kr. 2, 17, 8) in Gemeinschaft mit dem Pharisäer Sadok das jüdische Volk zum Aufruhr gegen Rom gereizt und dadurch die Bildung einer Partei hervorgerufen, welche im übrigen mit den Pharisäern völlig übereingestimmt, dabei aber von unbegrenzter Liebe zur Freiheit beseelt Gott allein als Herrn und König anerkannt hätten, und dadurch seien auch die späteren Unruhen unter der Prokuratur des Gessius Florus, sowie alle jene Wirrsale veranlaßt, die mit der Zerstörung Jerusalems ihr Ende erreicht hätten (Altert. 18, 1, 1 u. 6). Die zur Zeit des Florus zur Herrschaft gekommene Kriegspartei hatte Josephus schon früher (Jüd. Kr. 4, 3, 10) als die der Zeloten bezeichnet. Er hat also offenbar den Ursprung der letzteren von den Pharisäern anerkannt und dem gegenüber kann seine vereinzelte Versicherung nichts bedeuten, daß die von Judas dem Galiläer hervorgerufene Partei nichts mit denen der Pharisäer, Sadducäer und Essäer gemeinsam habe (Jüd. Kr. 2, 8, 1). Denn zugleich Pharisäer und Römerfreund hatte Josephus ein besonderes Interesse daran, die Schuld des jüdischen Krieges möglichst von den Pharisäern auf die Zeloten zu schieben und den Unterschied zwischen beiden zu übertreiben. Danach ist es durchaus ungerechtfertigt, die Zeloten als eine halb pharisäische und halb sadducäische Bildung zu betrachten (Montet). Vielmehr haben sie offenbar gerade die theokratischen Ideale der Pharisäer mit aller Schärfe geltend gemacht und die daraus sich ergebenden praktischen Konsequenzen mit aller Energie durchzuführen gesucht. Und wie der Anstifter des ersten Aufruhrs, der pharisäische Schriftgelehrte Sadok wohl mit dem Schüler Schammais Rabbi Saddul identisch ist, so ist es sehr wahrscheinlich, daß auch sonst, auch zur Zeit des jüdischen Krieges diese schroffste und heidenfeindlichste pharisäische Schule der Partei der Zeloten sowohl Ideen als Personen geliefert hat. Darauf führt die auffallende Übereinstimmung der widerspruchsvollen Gewohnheit der Zeloten den Sabbath ganz besonders streng zu beobachten, aber doch an demselben zu kämpfen (Joseph., Jüd. Kr. 2, 19, 2) mit den entsprechenden Grundsätzen der Schule Schammais (Graetz, Note 23, 3), sowie die Angehörigkeit der hervorragendsten Führer der gegenüberstehenden Friedenspartei wie der Rabbinen Jochanan ben Sakai und Simon ben Gamaliel zur milden Hillelschen Schule. Aber Schammaiten und Zeloten zusammenzuwerfen (wie im wesentlichen Graetz, Note 23 tut) ist freilich irrig. Denn immer mehr hat die letztere Partei sich aus den Kreisen schriftgelehrter Pharisäer in die breiten Volksmassen hineingezogen, wobei sehr natürlich vor den gesetzlichen und theokratischen Tendenzen die nationalen, sozialen und rein materiellen in den Vordergrund traten.

Der von dem Schriftgelehrten Judas und dem Pharisäer Sadok erregte Aufstand hinterließ zunächst so wenig erkennbare Spuren, daß einige Jahrzehnte danach Gamaliel denselben als erfolglos und seine Teilnehmer als zerstreut bezeichnen konnte (AG 5, 37).

Aber ein Anhang des Judas hat sich erhalten und besonders in seiner Familie scheinen sich seine Ideen fortgepflanzt zu haben. Zwei seiner Söhne wurden bereits durch den Prokurator Tiberius Alexander gekreuzigt. Nach mehreren Vorspielen unter den folgenden Prokuratoren kam es dann unter Gessius Florus zum offenen Aufstand, wobei die dazu drängende Partei jetzt den verschiedenen auf Mäßigung und Friede bedachten Kreisen entschieden gegenübertrat. Da sie erst von da an von Josephus als die der Zeloten bezeichnet wird, so ist es sehr möglich, daß sie auch erst seitdem sich diesen Namen gegeben hat. Daß aber zu den ersten Führern derselben wieder ein Sohn des Judas von Galiläa Namens Menahem, gleich seinem Vater ein Schriftgelehrter, samt einigen Verwandten gehörte, beweist den geschichtlichen Zusammenhang dieses Aufstandes mit jenem durch den Census des Quirinius veranlaßten. Auch sonst ist die Führung desselben zunächst noch in den Händen von Männern, besonders jüngeren Leuten, aus den angesehenen Gesellschaftsklassen. Aber im ganzen gehören die letzteren zur Friedenspartei. Und ihnen gegenüber scheuen sich die Zeloten nicht, das aus den untersten Schichten des Volkes hervorgegangene Banditengesindel, die Sikarier, für ihre Zwecke zu gebrauchen. Ja in der letzten Zeit des jüdischen Krieges sind sie selbst, wenn auch durchaus nicht mit den Sikariern identisch geworden (Renan, Holtzmann), doch zu einem diesen ähnlichen Haufen wüster Mordgesellen herabgesunken. Und als ihr Verhalten in völlig ungesetzliche Handlungen ausartete, sagten auch die pharisäischen Schriftgelehrten, die dasselbe bis dahin niemals mißbilligt hatten, sich von ihnen los (Jüd. Kr. 4, 3, 9). Aber sie bewiesen auch da noch ihren pharisäischen Ursprung, indem sie zunächst über die sadducäische Priesteraristokratie herfielen (während es niemals geschehen ist, daß sie sich in den Dienst der Sadducäer gestellt hätten, wie Wellhausen S. 110 behauptet). Und mitunter leuchtet immer noch in ihrem Treiben etwas von den theokratischen Ideen auf, welche den Ausgangspunkt ihrer Entwickelung gebildet hatten, und welche doch aus dem eigensten Mittelpunkte des alttestamentlichen Glaubens stammten. Daher wird man bei aller entschiedenen Verurteilung ihres wahnsinnigen Widerstandes gegen die römische Macht und ihrer blutigen Schreckensherrschaft unter den Volksgenossen doch immer noch etwas von wehmütiger Bewunderung für den opferfreudigen Heldenmut haben können, den sie bis zu ihrem Untergang bewiesen.

Sieffert.

Zeno, Bischof von Verona, gest. ca. 375. — S. Zenonis episcopi Veronensis sermones recensuerunt et illustrarunt Petrus et Hieronymus fratres Ballerini presbyteri Veronenses. Veronae 1739. (= Gallandi Bibl. Patr. V, 109 ff.; MSL XI, 10 ff. Die „editio novissima“ 4°. Augsburg 1758 (224 u. 606 S.) ist durch zwei Abhandlungen von Bonacchi vermehrt (= MSL XI, 599—760). Tillemont, Mémoires IV, 1, 24 ff. (Brüsseler Ausgabe 1706) und dort den Exkurs Nr. V p. 331 „Que S. Zenon de Verone n'est point Martyr, et a vécu dans le IV. siècle“. — Ughelli Italia sacra V² (1720), 679 ff. S. Zenonis . . sermones rec. et illustr. Giuliari (Bibliothekar an der Kapitelsbibliothek zu Verona), Veronae 1883. Neudruck 1900. Deutsche Uebersetzung von P. Leipolt. Kempten 1877. Giuliari zu I, 1 de fide (p. 3) „Hunc tract. Germanica lingua redditum a Gotfrido Arnold inter alia selectiora Patrum praecipue Graecorum, opuscula, item Germanice translata, editum fuisse primum Lipsiae 1696, dein bis Goslariae 1702 et 1716 discimus ex Fabricio, Bibliotheca Graeca VII, 493“. Das sorgfältigste Verzeichnis der Litteratur bis zum Jahre 1881 (etwa 200 Schriften) giebt Giuliari S. LXXXIX—CVIII und CXIII—CXXXIX, so daß dadurch Schoenemann, Bibl. hist. lit. Patr. lat. I, 314 f. (= MSL XI, 244 ff.) in jeder Hinsicht überholt ist. Aber zum Text vgl. Weyman, „Zum Texte Zenos“ AMA 1893, 2 (München 1894) S. 359 ff. und Bigelmair S. 19 ff. Hervorzuheben sind folgende Abhandlungen: Is. Aug. Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi in den ersten vier Jahrhunderten II (1845) S. 754—759; Fr. A. Schütz, S. Zenonis doctrina christiana Lipsiae 1854; L. Jazdzewski, Zeno Veron. Episc. Commentatio patrologica Ratisbonae 1862 (besonders gut S. 40 bis 52 gegen Bonacchi); Giuliari, S. Zeno Episc. Veronensis . . . Commentarius de ejus vita cultu et doctrina Taurini 1875. (Am Schluß: Sermo Si Petronii Ep. Veronensis in natale Sci Zenonis.) Diese Rede hat Giuliari in seiner Zenoausgabe abermals ediert; 1897 aber wurde von G. Morin in der Rev. bén. XIV p. 3 ff. aus einer Münchener Handschrift ein emendierter Text geliefert (s. u.); Hurter, St. Zeno v. Verona als Zeuge der alten Kirchenlehre ZkTh VIII (Innsbruck 1884) S. 233 ff.; L. Duchesne, Bulletin critique IV (1883) p. 325—328; R. Sabbadini in Rivista di filologia XII (1883) p. 136—141; Blackburne Daniell bei Smith and Wace IV (1889), S. 1213; Feßler-Jungmann, Institutiones patrologiae I (1890) S. 712—715; C. Weyman in AMA 1893, II S. 350—361; Fr. Gatscha hat in seinen Quaestiones Apuleianae, Dissertationes philologicae Vindebonenses VI, 1898, S. 157 unter Benutzung der Ausgabe Giuliaris den Beweis Weymans für die Abhängigkeit der Diktion Zenos an der Apulejanischen vervollständigt; Harnack hat ABA 1895, Einflüsse Tertullians nachgewiesen. Vor allem aber ist

hervorzuheben: Andr. Bigelmair, Zeno von Verona (Münchener Habilitationsschrift), Münster in W. 1904. — Man vgl. auch H. Brewer, ZkTh 28, 1 (1904) S. 92—115. Rev. bén. 22 (1905), p. 470; ebenda 23 (1906), p. 166. Haußleiter in „Zwanzig Predigten Novatians" ThLB 21 (1900) S. 180; G. Morin, Rev. bén. 19 (1902) p. 227; H. Januel, Commentationes philologicae in Zenonem Veronensem, Gaudentium Brixensem, Petrum Chrysologum Ravennatem, Programm des Kgl. Alten Gymnasiums zu Regensburg, I. Teil 1905, II. Teil (herausg. am 14. Juli 1906), S. 21 u. ö. Die Ausgabe Ziwsas für das CSEL der Wiener Akademie ist in Vorbereitung.

Als Jean Mabillon 1692 seinen berühmten Traité des études monastiques herausgab, legte er am Schluß eine Liste von patristischen Problemen vor; gegen Ende der auf das 3. Jahrhundert bezüglichen Frage befindet sich die: Y a-t-il eu un Zenon Evesque de Verone en ce siècle? De qui sont les oeuvres attribuez à ce Saint? (Brüsseler Ausgabe 1692, p. 503, 554.) Seitdem sind diese beiden Fragen vielfach untersucht worden, und zwar mit dem allmählich zur Geltung kommenden Resultat: Nicht im 3., wohl aber im 4. Jahrhundert hat ein Bischof Zeno von Verona sehr nachhaltig gewirkt und ist dann eines natürlichen Todes gestorben. 93 Traktate, die unter seinem Namen überliefert sind, gehören ihm wirklich an und sind, sowohl historisch wie an und für sich betrachtet, wertvoll.

Jeder Besucher Veronas, dem die Zeit erlaubt, sich nicht bloß im Zentrum, sondern auch im Nordwesten der „Geburtsstadt des Vitruvius" umzusehen, wird Kirche, Platz und Thor in Augenschein nehmen, die alle drei den Namen St. Zeno tragen. Der älteste Teil der interessanten und eindrucksvollen Kirche stammt aus dem 6. Jahrhundert. Seit alter Zeit hat Verona diesen Heiligen an dieser Stätte und andern verehrt. Das älteste Zeugnis dafür bietet eine auf Einladung des Veroneser Klerus an Zenos Gedächtnistage in der dortigen, bereits erweiterten Basilika (vgl. Zeno Tr. I, 14, 5) gehaltene Rede. Man schrieb sie früher dem fünften Nachfolger Zenos, Bischof Petronius von Verona zu und setzte sie in die Zeit ca. 412 nach Christo. Morin aber hat wahrscheinlich gemacht, daß Bischof Petronius von Bologna der Verfasser ist; (gest. zwischen 425 und 450, vgl. Gennad. de vir. ill. 41 a. E. mit cap. 61 a. E). In dieser Rede wird Zeno nicht Märtyrer genannt, sondern sacratissimus confessor. Ein zweites Zeugnis für die Verehrung des Zeno zu Verona liefert die Erzählung eines Wunders, das sich um das Jahr 588 während einer Überschwemmung bei der genannten Basilika zugetragen haben soll. Gregor d. Gr. dial. III, 19 (MSL 77, 269 A): ... ante hoc ferme quinquennium apud Veronensem urbem fluvius Athesis excrescens ad beati Zenonis martyris atque pontificis ecclesiam venit etc., vgl. Paulus Diakonus hist. Langob. III, 23 Scr. rer. Germ. XXIV (1878) p. 127. Außerdem rühmten sich fast alle andern Veronenser Kirchen Gebeine des Schutzpatrons der Stadt zu besitzen. Über die Alpenstraßen drang sein Ruhm nach Deutschland, nach Ulm, Reichenhall, sowie durch den Bischof Ratherius von Verona (gest. 974, vgl. Bd XVI S. 473 ff.) nach Lobbes in Belgien. Dieser erzählt apol. I, 2 (MSL 136, 631 B), wie Otto d. Gr. ihm Geld überwiesen habe, ex quo perficere deberem basilicam sancti Zenonis, peculiaris, ut scitur, nostri patroni. Ratherius hat die Traktate des Zeno bereits unter dessen Namen gekannt, wenigstens citiert er wiederholt Tr. II, 14 (MSL 11, 437 A). So z. B. de contemptu canonum I, 20 (MSL 136, 599 B): utar ut hic auctoritate Zenonis beati, in sermone quem de Juda patriarcha et Thamar nuru ipsius more suo luculentissime fecit. Ratherius hat ferner eine Handschrift aus Verona nach Lobbes gebracht, die u. a. das Autograph einer Veronae rhythmica descriptio enthielt, gewöhnlich als „de laudibus Veronae" citiert. Es ist um das Jahr 790 verfaßt; Strophe 14—18 handeln von den acht ersten Bischöfen Veronas; besonders aber dem achten, Zeno, qui Veronam predicando reduxit ad baptismum, a malo spiritu sanavit Galieni filiam etc. (MG Poetae lat. aevi Carolini rec. Duemmler I, 1881, p. 121). — Älter noch als Ratherius ist die Haupthandschrift der Traktate, der cod. Remensis, welchen der Erzbischof Hincmar von Rheims (845—882) der dortigen Benediktinerbibliothek geschenkt hat (vgl. das Faksimile hinter p. XIV der Ballerinischen Ausgabe). Sie enthält die oben erwähnten 93 Traktate (z. T. sind es freilich nur Traktatstücke) und ist besonders interessant durch alte Randbemerkungen, die sich auf den Gebrauch der Predigtsammlung beim Gottesdienst beziehen. Sie zeigen nämlich, daß diese Handschrift für den Gottesdienst in Verona benutzt worden ist. Zu II, 43 ist angegeben, es solle diese Predigt am Ostermontag vor der consignatio sancti spiritus in der Kirche ad S. Stephanum ad martyres recitiert werden, bevor der Bischof die Firmung vornehme. Zwar wird die Firmung weder hier noch sonst von Zeno erwähnt (vgl. Bigel-

mair S. 20); aber die Anordnung ist passend, da diese Predigt den, bisher astrologischem Aberglauben ergebenen, Neugetauften gleichsam ein christliches Horoskop stellt (sacrique horoscopi pandam . . . secreta MSL 11, 494 A). Den oben angegebenen Namen aber trug die unter König Theoderich erbaute Kathedrale von Verona. Zu dem kurzen Traktat II, 70 über die drei Männer im feurigen Ofen ist bemerkt, er solle am Fest des Firmus und des Rusticus vorgetragen werden. Diese wurden aber seit ca. 765 als spezifisch veronesische Heilige dort verehrt. — Dieselben 93 Traktate sind auch in vielen anderen Handschriften unter Zenos Namen erhalten. Es fragt sich nun, ob diese Traktate eine Einheit bilden, oder ob man auch von diesen 93 sagen muß, was Tillemont von den 105 zuerst unter Zenos Namen gedruckten urteilte: Constat hos sermones majori ex parte collectos esse ex diversis auctoribus. In den älteren Ausgaben waren nämlich Stücke, die den Cäsarius von Arelate zum Verfasser haben, dem Zeno zugeschrieben, auch der Brief des Bischofs Vigilius von Trient an Chrysostomus mit abgedruckt worden. Unter Zenos Namen gingen auch drei Traktate des Bischofs Potamius von Olisipo (MSL 8, 1411 ff.), fünf Psalmenerklärungen des Hilarius von Poitiers, und vier Predigten des Basilius von Cäsarea in der lateinischen Übersetzung des Rufinus. Da nun auch in den 93 Traktaten längere Partieen auf Lactantius und auf Hilarius von Poitiers zurückgehen, konnte der Schein entstehen, als habe man es mit einem Sammelwerke zu thun. Dieser Schein hatte um so mehr für sich, als man damals allgemein glaubte, Zeno habe im 3. Jahrhundert, und nicht im 4. gelebt. Aber abgesehen davon, daß in den guten Handschriften die 93 Traktate als zenonisch von den übrigen Bestandteilen streng gesondert sind, bildet gerade die Art der Verwertung des Lactantius und des Hilarius ein starkes Argument für die Einheitlichkeit der Sammlung. Wohl sind manche Stellen aus ihnen, wie auch aus Tertullian, Cyprian, Pseudocyprian (Novatian), vielleicht auch aus den von Batiffol entdeckten und 1900 herausgegebenen „tractatus Origenis", aus Seneca, aus apokryphischen Schriften und wohl auch aus Apulejus mehr oder minder wörtlich herübergenommen, aber stets in den Zusammenhang verwoben. Hilarius war, wie Hieronymus epist. 34 ad Marcellam (MSL 22, 448) bemerkt, sehr populär und „ubicunque Romanum nomen est, praedicabatur". Der Stil des Zeno aber verrät eine weit stärkere Einwirkung der asianischen Schule, ist bilderreicher und rhythmischer (certis numeris cadens, vgl. PSL 11, 36 C). Nachdem schon Weyman, Giuliari und andere sich um den Nachweis des einheitlichen Sprachgebrauchs in den 93 Traktaten verdient gemacht hatten, ist dieser durch Bigelmair S. 23—32 endgültig geführt worden. Mit Recht legt derselbe S. 71—77 außerdem großen Nachdruck auf die Einheitlichkeit des bei Zeno (wie schon 1751 P. Sabatier anmerkte) vorliegenden vorhieronymianischen Bibeltextes, der mit dem des Cyprian (vor allem in dessen von Zeno fleißig benutzten Testimonia, Ad Quirinum) fast vollständig übereinstimmt. Wenn nun die Einheitlichkeit der 93 Traktate eine ausgemachte Sache ist, so ist damit noch nicht entschieden, daß sie dem Zeno mit Recht zugeschrieben werden. Es wäre denkbar, daß sie dem gefeierten Ortsheiligen aus Verehrung untergeschoben wären. Dieser Annahme könnte man kaum entgehen, wenn Zeno bereits unter Kaiser Gallienus gelebt hätte, denn es ist ein verzweifeltes Auskunftsmittel, einiger Forscher anzunehmen, die Traktate seien von Lactantius und Hilarius benutzt worden, statt des umgekehrten Verhältnisses. Ebenso mißlich ist die Hypothese, die Baronius eine Zeit lang vertrat, es habe in Verona zwei Zeno gegeben (MSL 11, 202 A könnte man dazu heranziehen); denn die Traktate sind von einem Bischof verfaßt, und recht alte Bischofskataloge schließen es aus, daß ein Zeno im 3., ein anderer Zeno im 4. Jahrhundert an der Spitze der dortigen Kirche gestanden hätten. Auch geht es nicht an, die Polemik gegen photinianische, audianische und arianische Lehren, die freilich nie mit den Namen ihrer Urheber bestritten werden, so zu erklären, als habe der Verfasser gegen Origenes und Origenisten polemisiert, die keimartig jene Lehren schon enthalten hätten. Freilich hat man sieben Gründe vorgebracht, um die Herkunft der Traktate ins 3. Jahrhundert zu verlegen; aber die meisten sind kaum der Rede wert. 1. Daß christliche Frauen damals noch manchmal heidnische Männer heirateten, 2. daß noch Götzenopfer gebracht wurden, was doch Konstantin und Konstantius verboten hätten, 3. daß Münzen mit Kaiserbildern anstatt mit dem Kreuzeszeichen erwähnt würden, 4. daß die christlichen Kirchen als klein und einfach im Vergleich zu den heidnischen Tempeln beschrieben werden, 5. daß gegen den Einfluß der Juden geredet werde, 6. daß Zeno unter seinen Zuhörern heidnische Gelehrte erwähne. Letzteres ist garnicht einmal der Fall; die Erklärer haben übersehen, daß es sich I, 3, 1 um eine bloße captatio benevolentiae handelt (vgl. II, 27, 3).

So wenig aber auch die genannten sechs Gründe taugen: ein siebenter weist auf eine wirkliche Schwierigkeit hin, die Abfassung der Traktate so spät anzusetzen. Der Lehrbegriff scheint ganz und gar in das 3. Jahrhundert zu gehören. Was Petavius (Theologicor. dogmatum Tom. II Lutetiae Paris. 1644, p. 30) vorgebracht, was mit tieferem Eindringen in die Sache Js. Aug. Dorner (s. o.) und dessen Schüler ausgeführt haben, ist durchaus zutreffend. Wie würde man über die Traktate urteilen, wenn sie, wie die von Batiffol edierten, unter einem Namen überliefert wären, der in das 3. Jahrhundert gehört? Haußleiter hat es mit Recht als beachtenswert angesehn, daß dort Arius nie erwähnt wird: ebenso wenig geschieht es hier, selbst bei der Erörterung trinitarischer Fragen. Bei Zeno findet sich weder das griechische ὁμοούσιος, noch das lateinische consubstantialis, statt dessen verwendet er ältere, aus Tertullian stammende Formeln. Das unterscheidet ihn von Phöbadius von Agennum, der zwar archaisierender Dogmatiker ist, aber doch de filii divinitate et consubstantialitate schreibt (MSL 20, 36). Zwar liegt es nahe, auf Hilarius von Poitiers und andere altkonservative Abendländer hinzuweisen. Zeigen nicht gerade auch diese unter Zenos Namen überlieferten Traktate, „wie sicher der Occident ohne Streitverhandlungen im Besitz der catholica veritas sich fühlte" (vgl. Bd VIII, 58, ₁₅ dieser Encykl.)? Aber Zeno erscheint noch naiver, als selbst Hilarius vor seiner Bekanntschaft mit dem Orient. Der Ausdruck catholica veritas fehlt, das Wort catholicus ist sehr selten (mir ist nur II, 1, 1 erinnerlich: Deus Dei filius ... a catholicis praedicatur). Die Traktate wissen nichts davon, daß die rechtlich verfaßte, hierarchisch regierte Kirche die Wahrheit garantiere. Der hochinteressante erste Traktat verwirft energisch die Ansicht, daß der Glaube durch Unterwerfung unter ein Glaubensgesetz, eine Glaubensformel zustande komme. Er wendet sogar die von ihm auffallenderweise, schon vor Augustins de spiritu et littera richtig verstandene Schriftstelle 2 Ko 3, 6 darauf an, erinnert an 2 Ti 1, 9, spricht in diesem Zusammenhange davon, daß wir nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade stehen. Der Glaube ist die Form des religiösen Besitzes (tantum habet, quantum credit Tr. II, 12, 1), er ist Sache der Einzelentscheidung (voluntatis): lex communis est, fides privata. Der stark subjektivistische Einschlag, den der Traktat de fide hat, wird Gottfried Arnold bewogen haben, ihn ins Deutsche zu übersetzen. Die Lehre von der Kirche (vgl. auch die Stellensammlung bei Bigelmair S. 118) erinnert an die Novatianische (vgl. Bd XIV, 237 dieser Encykl.). Die Kirche ist zwar auf Petrus gegründet (Tr. I, 13, 8; II, 13, 2); aber diesem wird kein Rechtsvorrang vor den übrigen Aposteln zugesprochen, auch die andern sind, wie er, cultelli petrini, und Petrus erscheint nur als Repräsentant der Apostel, und als Apostel, und als der erste in der Heilsverkündigung, wie er Christo auch in dem Kreuzestod ähnlich wurde. Von Rom und der römischen Kirche ist weder hier noch sonst irgendwo in den Traktaten die Rede. Jedem Leser muß auffallen, wie eifrig Zeno den Cyprian benutzt und dabei von den Bischöfen schweigt, die doch bei jenem eine große Rolle spielen. Wenn Zeno nach der allgemeinen Annahme aus Afrika stammte, wird es noch verwunderlicher, daß die dort das ganze kirchliche Leben erschütternden Donatistenkämpfe in den Traktaten keine Spuren hinterlassen haben. Welche Aufregung herrschte dort wegen der Bischofsweihen! Hingegen wird in den Traktaten nur einmal ganz phlegmatisch auf die Ordination angespielt (Tr. II, 50 PSL 11, 506 A; vgl. Bigelmair S. 122). Kurz, sowohl die Lehre von der Trinität wie die von der Kirche legen die Vermutung nahe, die Traktate seien geschrieben, ehe es eine arianische und eine donatistische Kontroverse gab, hingegen novatianische Gedanken in der Luft lagen. Mag im großen und ganzen der Occident vor 353 wenig in den arianischen Streit hineingezogen sein: für Verona gilt das nicht, denn sein Bischof hatte zu Sardica mit unterschrieben.

Diese Bedenken sind so stark, daß man geneigt wird, die Einheitlichkeit der Sprache auf einen Redaktor zurückzuführen, die Berührungen mit Hilarius u. a. aus Interpolationen und Überarbeitungen oder gemeinsamer Quelle herzuleiten. Es steht wirklich nicht viel anders als mit dem Batiffolschen Traktaten. Vor der Mitte des 4. Jahrhunderts werden die Taufkandidaten nie als competentes bezeichnet; bei Zeno, Tr. II, 27, 46, 50 findet sich der Ausdruck; er findet sich auch dort. Was Herm. Jordan (Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians, 1902, S. 23) von Einschüben und Auslassungen sagt, würde auch hier ein Heilmittel sein. Dazu kommt noch mancherlei, was auf eine Veränderung schließen läßt, die mit dem ursprünglichen Text vorgenommen wurde. 1. muß es bedenklich machen, was Duchesne a. a. O. über den liturgischen Gebrauch der kurzen Traktatstücke ausführt. Die Randbemerkungen zeigen, daß sie zu Verona während des 8. Jahrhunderts im liturgischen Gebrauch waren. Die liturgische Praxis hatte aber große

Wandelungen erfahren. Tr. II, 50 und die folgenden wurden später im Konvent der Brüder zu Verona **coram pontifice ante stationem** recitiert, wobei wohl an eine nachfolgende Prozession zu denken ist. Noch seltsamer ist die Randbemerkung des Rheimser codex zu Tr. II, 42: er solle vom Diakon im Kapitelkonvent vorgelesen werden, wenn am Ostersonntage der Bischof dort Platz nehme und bei dem Friedensgruß **secundum morem** Äpfel unter die Brüder verteile. Die originelle Osterpredigt über die vier Jahreszeiten ist für diesen Brauch nicht ungeschickt ausgewählt; aber der Brauch selbst kann in dieser Form nicht ursprünglich sein. Wer die späteren oft formelhaft sich wiederholenden Traktate (vgl. z. B. II, 39 und 40 mit II, 41, ferner Tr. II, 47 mit dem vorhergehenden) liest, erhält den Eindruck, daß es liturgische Stücke sind, die man aus Predigten — hoffentlich ausschließlich Zenos — zurechtgestutzt hat. Sollte das ohne alle Veränderungen des Textes geschehen sein? 2. Tr. I, 5, 4 wird die Zeit der Abfassung des paulinischen ersten Korintherbriefes als **ante annos ferme quadringentos vel eo amplius** angegeben. Die Zahl mit der zweiten Veronenser Ausgabe von Bagata und Peretti (1586) in **ducentos** zu ändern, geht um so weniger an, als sie sich in allen Handschriften gleichmäßig, und zwar nicht in Ziffern, sondern in Worten geschrieben, findet. Nun haben sich die Ballerini viel Mühe gegeben um nachzuweisen, daß die Kirchenväter oft ähnlich ungenau rechneten. Aber Bigelmair S. 34 macht geltend, daß es sich um eine ungefähre Zeitangabe handele, sei durch den Zusatz **vel eo amplius** ausgeschlossen. Er sieht in der Zeitangabe die Hand eines Sammlers oder Redaktors, der um 450 thätig war. Daraus würde sich dann erklären, daß Hieronymus **de viris illustribus** den Zeno übergeht: es lagen damals keine Publikationen von ihm vor. Hat nun aber der Redaktor hier eingegriffen, so wird er es wohl auch anderwärts gethan haben. 3. Nach Bigelmair soll Zeno 370 gestorben sein. Nun wurde erst in diesem Jahre der Psalmenkommentar des Hilarius herausgegeben. Er ist in den vorliegenden Traktaten häufig benutzt. Daß der Kommentar zwar 370 veröffentlicht wurde, „aber in seinen einzelnen Teilen vielleicht schon früher bekannt war", ist eine Auskunft Bigelmairs S. 89, die doch nur mit unsicheren Möglichkeiten rechnet. Ebenso gut könnte man an ein Hineinarbeiten der Hilariusstellen durch einen Redaktor denken.

Aber alle diese Schwierigkeiten würden nur dann ernstlich ins Gewicht fallen, wenn der Bischof Zeno von Verona, dem nun einmal die im wesentlichen doch einheitlichen und schon sehr früh zu Verona gebrauchten Traktate nach uralter Überlieferung zugeschrieben werden, im 3. und nicht im 4. Jahrhundert gelebt hätte. Die Veronenser Kirche hatte ein doppeltes Interesse, die Lebenszeit Zenos möglichst hoch hinaufzurücken. Ihre ältesten Bischöfe tragen griechische Namen, der erste soll nach der Legende einer der 72 Jünger Jesu gewesen sein. Wird nun Zeno als der achte gezählt, so kann er nicht im 4. Jahrhundert gelebt haben. Ferner hat Gregor d. Gr. **dial. III, 19** den Zeno mehrmals als Märtyrer bezeichnet, Bischof Lippomanus hat freilich erst im 16. Jahrhundert seine Verehrung als Konfessor in einen Märtyrerkult verwandelt, aber seitdem ist dieser populär geworden. Daß Zeno im 4. Jahrhundert durch Julianus Apostata oder von Arianern hingerichtet sein sollte, ist sehr unwahrscheinlich; in das 3. Jahrhundert würde die Nachricht passen. Nun enthielt der oben genannte **cod. Remensis** eine **vita** Zenos von dem Notarius Coronatus, der einige Zeit vor 807 (der Translokation der Gebeine Zenos) geschrieben haben muß. Dieser erzählt, wie der Bischof die Tochter des Kaisers Gallienus (260—268), Namens Galla, geheilt und mit Hilfe des dankbaren Vaters Verona christianisiert habe. Wohl hat Gallienus wirklich eine Tochter dieses Namens gehabt; aber im übrigen wimmelt die Vita derartig von Unmöglichkeiten, daß schon Gottfried Henschen sie als völlig ungeschichtlich bezeichnet hat. Und für das angebliche Martyrium Zenos wird doch nichts gewonnen: die Vita berichtet **c. 8 non multo post receptus in pace est.** Das Wunder ist in die späteren Berichte übergegangen; schon in dem Rhythmus **de Veronae laudibus** heißt es: **a malo spiritu sanavit Gallieni filiam.** Es war eine schlechte Harmonistik, wenn Labbe p. 511 und andere in Gallienus einen zur Zeit des Julianus Apostata in Verona lebenden hohen Beamten sehen wollten. Die Legende hat, auch in ihrer ursprünglichsten Form, nur den Kaiser meinen können (vgl. auch Tillemont a. a. O. S. 133). Trotz ihrer Ungeschichtlichkeit ist aber die Coronatuslegende sehr wirksam gewesen. In Hymnen, Offizien, Heiligenbüchern u. s. w. wurde sie festgelegt und hat mit den oben erörterten Ursachen zusammengewirkt, daß auch unter Protestanten, wie Bingham u. a., Zeno noch lange als ein Kirchenvater des 3. Jahrhunderts galt. Daß die Legende gerade an Gallienus anknüpfte, ist nicht zu verwundern. Die erst von Pompejus zur Kolonie erhobene, von Cäsar mit dem Bürgerrecht beschenkte

Geburtsstadt des Catull (87 v. Chr.) wurde vom Kaiser Gallienus stark befestigt und nannte sich nach ihm Gallieneia (Ughelli, Italia sacra² V, 655). Der Name gerade dieses Kaisers ist also mit der Geschichte der zweitgrößten Insubrerstadt ganz besonders eng verbunden. Bigelmair S. 138 läßt die ältesten Veronenser Bischöfe von Osten kommen; ihre griechischen Namen beweisen das jedoch noch nicht. Zur Zeit Gregors d. Gr. ist Aquileja die Metropole (MG Ep I, 19), früher stand sie unter Mailand, wie schon Strabo V, 213 diese beiden Städte zusammen nennt. Es ist also die Korrespondenz eines Metropoliten mit seinem Suffraganen, wenn Ambrosius ep. 5 und 6 (PSL 16, 891—904) an Bischof Syagrius von Verona schreibt. Letzterer war rechtswidrig und ehrenrührig gegen die geweihte Jungfrau Indicia vorgegangen. Zu ihren Gunsten beruft sich A. auf das Zeugnis seiner ebenfalls geweihten Schwester Marcellina, betont aber besonders, der Bischof habe puellam Zenonis sanctae memoriae iudicio probatam eiusque sanctificatam benedictione nicht rücksichtslos behandeln dürfen. Dieser Briefstelle, in der wir das älteste und sicherste Zeugnis für Zenos Lebenszeit finden, hat freilich Albrecht Vogel in der vorigen Auflage dieser Encyklopädie Bd XVII, 494 jede Beweiskraft abgesprochen. Jener Zeno brauche die Einsegnung weder als Bischof, noch in Verona vollzogen zu haben. Ausdrücklich sagt A. dies freilich nicht; es ergiebt sich aber aus der Situation. Syagrius hatte in früheren Briefen (MSL 16, 896 A 15 und 897 A 18) seinem Metropoliten mit der entrüsteten öffentlichen Meinung gedroht. A. antwortet: das liege nicht im Charakter der charissimi Veronenses; übrigens würde er einer von ihnen abgesandten Kommission die Sachlage derartig klar machen, daß sie befriedigt (pacifici) nach Hause zurückkehrten. Denn sein, des A., Urteil sei mit seinen Mitbischöfen gemeinsam gefaßt; Syagrius aber habe sine alicuius fratris iudicio sich ein Urteil angemaßt, ja ein falsches praeiudicium gethan, indem er eine von Zeno sanctae memoriae (also einer Rechtsautorität für die Veronenser Kommission) geweihte Jungfrau rechtsungültig verurteilt habe. Der Gegensatz ist also: ich urteile unter Zustimmung anderer Bischöfe, du aber hast dich mit einem zu Verona verehrten Bischof sanctae memoriae von vornherein in Widerspruch gesetzt. Daß jener Zeno zu Verona Bischof gewesen, ergiebt sich schon daraus, daß Indicia mit ihrer Familie dort lebte, und daß A. voraussetzt, Syagrius müsse den Hergang kennen. Und von welchem anderwärts residierenden Bischof Zeno kann die Rede sein? Außerdem aber ergiebt sich das Gesagte aus der Analogie der Weihe Marcellinas. Sie hatte in ihrem Familienheim zu Rom die Indicia kennen gelernt, war selbst am Weihnachtstage dort von dem römischen Bischof Liberius eingesegnet worden, und Ambrosius teilt im dritten Buch seiner Schrift de virginitate (von Bigelmair S. 51 mit der Schrift de virginibus verwechselt) dessen Rede als beatae memoriae Liberii praecepta mit; vgl. MSL 16, 219 ff. Nur Bischöfe, nicht bloße Presbyter, sollten derartige Weihen vornehmen, so bestimmten ältere Rechtsordnungen vor 390 (s. Bruns und Duchesne origines du culte (1889) p. 408. Kurz, Bischof Zeno von Verona hat mehrere Jahre bevor A. den Brief schrieb (post tot annos), eine jetzt noch zeugungsfähige Jungfrau eingesegnet. Leider läßt sich das Datum nicht fixieren. Professor Ihm hat a. a. O. nicht bewiesen, daß der Ansatz der Mauriner (380) zu früh, sondern nur, daß er willkürlich ist; vgl. auch Gottfr. Henschen AS 12. April S. 69. Aus „sanctae memoriae" läßt sich keineswegs mit Bigelmair S. 52 folgern, Zeno sei dem A. persönlich unbekannt, also bereits gestorben gewesen, als A. 374 Metropolit Veronas wurde (vgl. die oben citierten Worte über Liberius). Nur soviel geht aus dem Ambrosiusbrief hervor, daß Bischof Zeno von Verona älterer Zeitgenosse des Mailänders war. Sonst wissen wir nur aus Athanasius, daß im Jahre 356 Bischof Lucillus (Lucius) von Verona noch lebte (MSG 25, 599 B: *Λούκιλλος ὁ ἐν Βερωνῇ*); nach den Katalogen war Zeno dessen zweiter Nachfolger. Nun haben die Zenoforscher viel Mühe darauf verwandt, das Anfangs- und Endjahr seines Episkopats festzustellen. Man bedient sich dazu der Nachricht, daß Zeno am 8. Dezember zum Bischof geweiht sei und entscheidet sich dann für eins der Jahre, in denen dieses Datum auf einen Sonntag fällt. Wenn nur das Datum feststünde! Der 8. Dezember ist zwar einer unter den Gedenktagen für Zeno; aber erst bei Rabanus kommt der 12. April als sein Märtyrertag zum Vorschein; sonst ist es der 8. Dezember. AS April II, 69 E heißt es unter diesem Datum aus dem Missale Ambrosianum, wo Zeno nicht als Märtyrer, sondern (was ein gutes Zeichen für das Alter der Überlieferung ist) nur als Konfessor gefeiert wird: Alia oratio super sindonem. Deus, qui praesentem diem B. Zenonis Pontificis tui glorioso exitu fecisti solennem etc. Und Gottfr. Henschen sagt p. 70 A: Dies, iam memoratus VIII Decembris supra, solennis glorioso ejus exitu factus, celebratur in

variis Martorylogiis eodem die etc. Soviel ich sehe, ist Petrus Galesini (Protonotarius apostolicus, gest. 1590) der erste gewesen, der die Gedenktage Zenos so verteilte, daß er mit Bestimmtheit den 8. Dezember als Konsekrationstag, den 12. April als dies natalis bezeichnet hat. Weil der Ausgangspunkt dieser ganzen Berechnung also höchst zweifelhaft ist, übergehe ich hier die Einwände, welche man auch sonst noch gegen dieselbe machen kann. Kurz, wir wissen nicht, wann Zeno sein Bischofsamt angetreten hat. Und wie das Jahr 362 als Anfang, so ist 370 als Ende unsicher. Bigelmair hat zwar scharfsinnig aus der Anzahl der erhaltenen Festpredigten geschlossen, daß Zeno achtmal oder neunmal als Bischof das Osterfest gefeiert habe. Aber derartige Schlüsse lassen sich aus den liturgisch zurechtgestutzten Predigtfragmenten durchaus nicht ziehen. Manche erscheinen, wie schon die Ballerini bemerkten, als bloße Entwürfe von Exordien, von denen mehrere zur selben Zeit gemacht sein können; andere sind bloße Ausschnitte. Auch kann niemand sagen, ob alle Predigten oder Entwürfe erhalten sind. Kurz, man kann weder Anfang noch Ende des Zenonischen Episkopats deutlich bestimmen. Nur soviel läßt sich sagen: Zeno muß einige Zeit nach 356 Bischof von Verona geworden sein, und es ist aus inneren Gründen unwahrscheinlich, daß er nach 381 noch schriftstellerte. Das sog. zweite ökumenische Konzil zu Konstantinopel würde sonst in den Traktaten Spuren zurückgelassen haben.

Die meisten lassen Zeno aus Afrika nach Verona gekommen sein. Obwohl man sonst heutzutage von afrikanischem Latein nicht mehr spricht, macht man doch eine Ausnahme, wo sich die Eigentümlichkeiten des Apulejanischen Stils so häufen, wie bei Zeno. Dazu kommt, daß er auch andere afrikanische Schriftsteller viel benutzt. Der 18. Traktat des zweiten Buches hat in den ältesten Handschriften den Titel De natali S. Arcadii, qui habet natale pridie Idus Januarii in civitate Caesareae Mauretaniae. Duchesne meinte, dies Stück sei nur zufällig in die Werke Zenos geraten; Bigelmair hebt die Stilverwandtschaft mit den anderen Traktaten hervor. Dieser Traktat will eine Geschichtsdarstellung, keine Predigt sein, entbehrt aber jeder konkreten Nachricht in so hohem Maße, daß dies Fehlen des lokalen Kolorits eher gegen als für die Herkunft des Verfassers aus Madaura spricht.

Die meisten der 93 Traktate sind Predigten oder Predigtfragmente. I, 1 ist ein Brief. Er könnte geschrieben sein, als der Arianer Fortunatianus Bischof von Aquileja, sein Gesinnungsgenosse Auxentius Bischof von Mailand war.

Bis vor kurzem galten Zenos Traktate als die ältesten Predigten, die in lateinischer Sprache auf uns gekommen sind (Giuliari, Duchesne). Das ist recht zweifelhaft geworden. Ihr litterarischer Wert besteht darin, daß die besten von ihnen den Höhepunkt der Anwendung der rhetorischen Kunstregeln auf die lateinische Predigt darstellen. Der Leser wird wohl thun, Nordens Buch öfters heranzuziehn. Ihr Verfasser hat außerordentlich viel gelesen, beobachtet, nachgedacht, gefeilt, geschliffen und geformt, bis er diese Traktate fertigstellte. Dabei ist es ihm aber Ernst, etwas zu sagen, und hinter den Worten steht eine außergewöhnliche, würdevolle, fromme und liebreiche Persönlichkeit. Man muß diese Kunstwerke auf sich wirken lassen, wie etwa die des Rokokko- und Barokstils. Es ist z. B. in seiner Art bewunderungswürdig, daß II, 44 die vielleicht genaueste Beschreibung des Brotbackens bietet, die wir aus dem Altertum haben, und dabei jeder Zug symbolisch gedeutet wird (vgl. Duchesne). Ähnlich II, 27 in Bezug auf den Weinbau, II, 43 über das Horoskop u. s. w. (Im AT verfährt Ezechiel oft ähnlich.) Tüchtiges Können, kraftvolles Leisten, auch in nicht nachahmenswerter Richtung, werden sich immer Anerkennung erzwingen und nicht ohne Wirkung bleiben. — Dogmengeschichtlich sind sie wichtig als Urkunden spezifisch abendländischer Theologie vor dem Eindringen der apollinaristischen Kontroverse in den Occident. Bemerkenswert ist dabei das Vorherrschen paulinischer Gedanken (der Jakobusbrief hingegen wird nie citiert), außerdem die frühe Ausbildung der Mariologie (vgl. v. Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten, Stuttgart 1886), welche, unter Benutzung apokryphischer Legenden (II, 8, 2; vgl. I, 3, 3) der Gefahr des Doketismus nicht immer entgeht. Was die Sakramentslehre betrifft, so ist F. A. Schütz S. 22 hier ungenau. — Die von Mabillon in Bezug auf Zeno gestellten Fragen sind also im allgemeinen gelöst. Daß diese Lösung so lange gedauert hat, ist nicht zu verwundern, da die Probleme recht kompliziert sind. Die kirchengeschichtliche Verwertung der Traktate wird wohl erst kräftig einsetzen, wenn die neue Ausgabe der Wiener Akademie vorliegt. **Arnold.**

Zeno, oströmischer Kaiser 474—475 und 476—491. — Unter den Kirchen- und Dogmengeschichten, die über Zeno handeln, haben die älteren bis auf Schröckh, Neander und

Gieseler ihren Wert in ihrer Quellenmäßigkeit und der ausführlichen Wiedergabe der zu ihrer Zeit bekannten Quellen, die neueren in der Betonung des Zusammenhanges der Dogmengeschichte mit der Reichspolitik, sowie des Ineinandergreifens der politischen Interessen von Rom, Konstantinopel, Alexandria und Antiochia. Sowohl durch Quellenkenntnis als auch 5 durch Herausarbeitung der Zusammenhänge ausgezeichnet sind die Arbeiten von Gustav Krüger, von denen sein Kommentar zu der sog. Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor, in deutscher Uebersetzung hersg. von K. Ahrens und G. Krüger, als fasc. III der Jenenser Scriptores sacri et profani zu Leipzig 1899 erschienen, sowie sein Art. Monophysiten oben Bd XIII, 1903, S. 372—401, bes. S. 378 ff. hier in Betracht kommen. Monographie über Kaiser Zeno von 10 Wilhelm Barth, Diss. Basel 1894.

Kaiser Zeno war Isaurier, er stammte also aus der, weder indogermanischen, noch semitischen, kleinasiatischen Völkergruppe; sein isaurischer Name wird verschieden überliefert. Längst bildeten isaurische Truppen einen Teil der Besatzung von Konstantinopel, und hier ist Zeno emporgestiegen. Der große Einfluß des Alanen Aspar, also eines iranischen 15 Osseten, auf Kaiser Leo I. erreichte seinen Höhepunkt, als Aspars Sohn Patricius mit einer Tochter Kaiser Leos verlobt und zum Cäsar ernannt wurde. Gegen Aspar und seine Germanen aber begann sich Leo I. auf die Isaurier und auf Zeno zu stützen, und im Zusammenhange mit der Entfremdung des Kaisers Leo und Aspars steht es, daß Zeno mit Ariadne, einer Tochter des Kaisers, vermählt wurde, daß die Cäsarernennung 20 und die Verlobung des Patricius mit der Kaisertochter wieder rückgängig gemacht wurde. 469 ist Zeno Konsul. Als Aspar rebellische Pläne schmiedet, wird er ermordet, 471. Zeno befand sich bereits in der Stellung eines magister militum per orientem. Aber die Stimmung der Hauptstadt war dem Zeno, wohl wegen seiner isaurischen Herkunft und weil man an seiner Orthodoxie zweifelte, so wenig günstig, daß Kaiser Leo I. eine 25 direkte Nachfolge Zenos nicht für möglich hielt: so erhob er denn vielmehr seinen unmündigen Enkel, den Sohn der Ariadne und des Zeno, zum Mitregenten, und als Leo I. am 3. Februar 474 starb, folgte ihm dieser Knabe als Kaiser, Leo II. Ariadne aber und die Kaiserinwitwe Verina waren für Zeno, der bereits nach wenigen Wochen aus den Händen seines kaiserlichen Sohnes im Hippodrom die Krone empfing. An dem schon 30 im November 474 erfolgten Tode des kaiserlichen Knaben ist der Vater Zeno sicher unschuldig: dieser Tod konnte dem Zeno damals keinen Nutzen bringen. Und ein Aufstand der thrakischen Goten und der Hauptstadt wurde für Zeno infolge seines inzwischen ausgebrochenen Zwistes mit der Kaiserinwitwe Verina verhängnisvoll. Am 9. Januar 475 mußte Zeno fliehen: auf den Kaiserthron gelangte der Bruder der Verina, Basiliskus. 35 Kaiser Basiliskus begünstigte die Monophysiten und erließ Ende 475 in diesem Sinne eine Encyklika, die den Monophysitismus für die Orthodoxie des Reiches erklärte; vgl. diese Encyklika bei Evagrius III, 4 und bei Zacharias Rhetor V, 2, S. 60 ff. Aber im Gegensatze zu dieser Encyklika hielt der Patriarch von Konstantinopel, Akakius, die Orthodoxie des Chalcedonense von 451 aufrecht, und bereits zu Anfang 476 wandten zwei 40 Schreiben des Papstes Simplicius, eines an Akakius, das andere an Basiliskus, sich gegen die Encyklika. Die Stellung des Basiliskus war erschüttert, und der Widerruf seiner Encyklika — den Wortlaut dieses Antencyklion hat Evagrius III, 7 erhalten — hatte keinen Erfolg mehr. Schon war Zeno, zu dem Ariadne auch im Unglück gehalten hatte, aus der Zuflucht, die er in Isaurien gesucht, aufgebrochen und mit seinen Isauriern bis 45 Nicäa vorgerückt, wo die Truppen des Basiliskus ihm entgegentraten, aber seinem Golde wichen. Zeno zog in Konstantinopel ein, und Basiliskus, der in die Sophienkirche geflohen war, wurde nach Kappadokien verbracht und nach einiger Zeit in der Stille beseitigt. Seit Herbst 476 war Zeno wieder Kaiser und blieb es bis zu seinem am 9. April 491 erfolgten Tode. Die Wiederherstellung des Zeno hat Papst Simplicius als einen 50 Sieg der Orthodoxie begrüßt, er erwartete von Zeno ein Festhalten am Chalcedonense. Aber die Macht der Monophysiten im Osten führte den Kaiser auf andere Wege: sein Einigungsversuch, sein Henotikon, kam den Monophysiten entgegen und suchte in der Sache zwischen Chalcedonense und Monophysitismus zu vermitteln; der Form nach ging es auf Nicäa und Konstantinopel (381) zurück. Das Henotikon ist uns syrisch bei Zacharias 55 Rhetor V, 8, S. 75 ff., griechisch bei Evagrius III, 14 erhalten; über den syrischen, griechischen, lateinischen und koptischen Text vgl. G. Krüger zu Zach. Rh. S. 328 f. Großen Anteil an dem Henotikon hatte der Patriarch von Konstantinopel, Akakius, sowie Petrus Mongus. Bereits 477 hatten zu Alexandria die Monophysiten den Petrus Mongus als Erzbischof aufgestellt, ihn aber nicht behaupten können; bei einer neuen Sedisvakanz, 482, 60 hatten sie Erfolg, und die Unterschrift des Henotikon sicherte dem Petrus Mongus den Schutz Zenos. Das Henotikon aber hatte das Schicksal so vieler Einigungsversuche, die

nicht Frieden stiften sondern zu neuem Kampfe führen. Zwar erwies es sich im Osten durch die Rücksicht nützlich, die es auf die hier so starken Monophysiten mit ihrem nationalen Rückhalt nahm, aber es führte zum Bruche mit Rom. Den Kampf gegen Zeno hat bereits Papst Simplicius begonnen, der am 10. März 483 starb, und sein Nachfolger, Felix II., führte ihn durch. Der Patriarch von Konstantinopel, Akakius, wurde exkommuniziert, am 28. Juli 484 setzte Papst Felix II. den Akakius davon in Kenntnis, er zeigte es auch dem Kaiser an. Damit war das Schisma zwischen Rom und Konstantinopel eingetreten, das volle 35 Jahre gedauert hat. Den Zug der Ostgoten nach Italien hat noch Zeno selber in die Wege geleitet, und Theoderich hat Italien als einen Teil des Imperium regiert, in der bekannten Doppelstellung eines germanischen Königs und eines kaiserlichen Beamten. Die Restaurationspolitik Kaiser Justinians indessen ging auf die Wiederherstellung der unmittelbaren Reichsgewalt wie im vandalischen Gebiete, so auch in Italien aus. Nach der Wiedergewinnung des Vandalenreiches unternahm Justinian 534 die Beseitigung der italischen Gotenherrschaft, und eine Voraussetzung dafür war die Beseitigung des Schisma zwischen Rom und Konstantinopel; im Kampfe gegen die arianischen Ostgoten war die Hilfe der Katholischen, der römischen Kirche nicht zu entbehren. Als der weitblickende Staatsmann, der er war, zeigt Justinian sich auch darin, daß er bald, nachdem sein Oheim Justin 518 den Thron bestiegen, seinen bereits damals entscheidenden Einfluß dafür aufbot, daß im Jahre 519 das Schisma beseitigt und die Kirchengemeinschaft zwischen Rom und Konstantinopel wiederhergestellt wurde. **K. J. Neumann.**

Zephanja. — Zur Litteratur vgl. außer den Büchern über israelitisch-jüdische Litteratur- und Religionsgeschichte Budde ThStK 1893, 393 ff.; Davidson, Komm. z. Nah, Hab, Zeph, 1896 (Cambridge Bible); Keil, Kl. Prophet., 3. Aufl. 1888 (Keil-Delitzsch, Bibl. Komm. über d. AT); Kleinert, Ob, Jon, Mi, Nah, Hab, Zeph, 2. Aufl. 1893 (Theol. homil. Bibelw. v. Lange); Knabenbauer, Proph. minor. 1886 (Cursus script. sacrae); Marti, Kl. Prophet. 1904 (in s. Kurz. Handkomm. z. AT); Nowack, Kl. Proph., 2. Aufl. 1903 (in s. Handkomm. z. AT); Orelli, v., Ez., Kl. Proph., 2. Aufl. 1896 (Kurzgef. Komm. z. d. Hl. Schr. d. A und NT); Reinke, Der Pr. Z., 1868; Schulz, Komm. über d. Pr. Z. 1892; Schwally, Das Buch Z., ZatW 1890, 165—240; Steiner, 4. Aufl. d. Kl. Proph. von Hitzig, 1881 (Kurzgef. exeg. Handb. z. AT); Strauß, Vaticinia Zeph. 1843; Wellhausen, Die Kl. Proph., 3. Aufl. 1898. Zur Textkritik s. Bachmann, ThStK 1894, 641—655; Buhl, ZatW 1885, 182—84; Cheyne, Critica Biblica, 1903, II, 174—178; Halevy, Le prophète Soph. Rev. Semit. 12, 193—198, 298—313. Eine kritische Textausgabe mit abgesetzten Stichen bietet Nowack in Kittels Biblia hebraica II, 1906.

I. Name und Abkunft. Zephania צְפַנְיָה, LXX *Σοφονίας*, war ein seit den letzten Zeiten des judäischen Königtums beliebter männlicher Personname. Bekannt ist 1. Z. כֹּהֵן הַמִּשְׁנֶה zur Zeit Jeremias Jer 52, 24. 2. Der Vater des Exulanten Josia Sach 6, 10. 3. Der 14. Ahn Hemans 1 Chr 6, 21. 4. Am bekanntesten ist der Prophet Z., von dem hier die Rede sein soll.

In der Überschrift seiner Prophetie 1, 1 ist Z. als Ben Kuschi, Ben Gedalja, ben Amarja, ben Hiskia bezeichnet. Die Zurückführung der Genealogie bis ins 4. Glied beruht darauf, daß Hiskia der bedeutendste in der Ahnenreihe, vielleicht der gleichnamige judäische König (s. Bd VIII, 147—152) selbst war. Dagegen spricht 1. nicht das Fehlen von מֶלֶךְ יְהוּדָה nach Hiskia. Denn ist die Überschrift alte Überlieferung, was freilich nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann, so wußte eben jedermann damals, wer jener Hiskia war. Überdies könnte ein ursprüngliches מֶלֶךְ יְהוּדָה nach Hiskia unter dem Einfluß von מֶלֶךְ יְהוּדָה nach Josia 1[b] weggelassen worden sein. 2. Daß die Überlieferung sonst keinen Amarja ben Hiskia kennt, bewiese natürlich nicht gegen die Abkunft Z.s aus dem judäischen Königshause, wenn diese sonst feststünde. 3. Auch daß zwischen Hiskia und Josia, nach Überschrift und Inhalt der Prophetie, dem Zeitgenossen Z.s, nach den sonstigen Angaben der Bibel nur 3 (Hiskia, Manasse, Amon, Josia), hier aber 4 Generationen (Hiskia, Amarja, Gedalja, Kuschi, Zephanja) liegen würden, vertrüge sich miteinander, da ja Manasse 12jährig König wurde und 55 Jahre regierte 2 Kg 21, 1. Daß Z. ein Davidide war, ist mithin möglich. Nach allen Anzeichen lebte Z. wie Jesaja in der Hauptstadt Jerusalem. Daher ist unbegreiflich die Nachricht des Pseudo-Epiphanius: *ἐκ φυλῆς ἦν Συμεὼν ἀγροῦ Σαβαραθά* (bezw. *ἀπὸ ὄρους Σαραβαθᾶ*). Nach dem Verfasser des יחוס האבות (Cippi Hebr. ed. Hottinger p. 65) lag seine Grabstätte in Geba auf Libanon (Delitzsch). Auf Grund von 1, 12 wird Zephanja auf den Heiligenbildern mit einer Laterne in der linken Hand abgebildet (Schwally).

II. Inhalt und Einteilung. Der Inhalt der jetzigen aus 3 Kapiteln bestehen-

den Prophetie ist dieser. A. Kap. 1. Der Text beginnt mit der Androhung des Gerichtes über die Erde 2. 3, besonders aber über Juda und Jerusalem 4—18. Letzteres wird begründet 1. durch das Heidentum der Bewohner im Kult (Baals-, Gestirn- und Milkom- [1, 5 LXX, MT בְּמַלְכָּם] Dienst) 1, 4—6; 2. durch die Ausländerei der Vornehmen und Prinzen in Tracht und Sitte 1, 8; 3. durch die allgemeinen Zweifel an Jahwes Gerechtigkeit 1, 12. B. Kap. 2. Der Sprecher fordert die Demütigen im Lande, d. i. das fromme Israel, zur Gerechtigkeit und Demut auf V. 3. Vielleicht geht dann das nahe Gericht an ihnen gnädig vorüber 2, 1—3. Es trifft 1. die Philister 2, 4—7. Der Landstrich am Meere (l. mit LXX חֶבֶל הַיָּם, MT nur חֶבֶל), d. i. Philistäa fällt dem Rest des Hauses Juda zu 2, 7. 2. Moabiter und Ammoniter 2, 8—10. Ihr Land wird wegen ihres Höhnens wider Israel eine Beute des Restes des Jahwevolkes. 3. Jahwe wird den Heiden Furcht einjagen und sie zu seiner Verehrung treiben 2, 11. 4. Die Kuschiten 2, 12. 5. Assur und Ninive 2, 13—15. C. Kap. 3. 1. 1—7 ein Wehelied über die widerspenstige Stadt, d. i. Jerusalem. Jahwes Gebote werden geringgeschätzt 3, 2. Besonderer Tadel trifft die Oberen, die Richter, Propheten und Priester 3, 4. Jahwe thut täglich in der Natur seine Pflicht (er ist צַדִּיק) 3, 5. Er vertilgte Völker 3, 6, ohne daß Israel aufhörte, Böses zu thun 3, 7. 2. 3, 8—13. Israel soll harren auf den Tag, da Jahwe seinen Zorn über die Heiden schüttet 3, 8. Die Völker werden Schulter an Schulter dem Herrn dienen. Die Kuschiten werden ihm Gaben bringen 3, 9—10. Die Schlechten werden aus Zion entfernt. Das übrig gebliebene demütige und geringe Volk wird kein Unrecht mehr begehen und sicher wohnen 3, 11—13. 3. 3, 14—20. Ein Jubellied Zions. Israels Feinde sind beseitigt. Jahwe selbst ist wieder Israels König 3, 14—17. Jahwe entfernt die Quäler seines Volks, hilft den Elenden und führt die Diaspora heim 3, 18—20.

Bis 2, 15 überwiegt die Drohung. Nun setzt 3, 1—7 mit einem Weheruf (über Jerusalem) ein. Auf das Charakteristische הוֹי folgt 3, 8 das die Strafe einführende לָכֵן. Statt der für Jerusalem zu erwartenden Strafe werden aber vielmehr die Heiden 3, 8 bedroht. Jerusalem selbst soll harren, hoffen auf Jahwe 3, 8. Es braucht sich wegen seiner früheren Schandthaten nicht zu schämen 3, 11. Die Übermütigen werden aus der Gemeinde entfernt. Was übrig bleibt, ist ein demütiges und gerechtes Volk. Die zerrütteten Zustände in Jerusalem 3, 1—7 sind also für Jahwe Grund zum helfenden Einschreiten. Dann ist aber 3, 1—7 nur Einleitung zu 3, 8 ff., Versen, die verheißenden Inhalt haben, wie auch 3, 14 ff. Mit Marti läßt sich die ganze Prophetie so in 2 Hauptteile zerlegen. I. Die Unheilsdrohung Kap. 1 und 2. II. Die Heilsverkündigung Kap. 3. „So verhallt das Posaunengeschmetter der Drohung, dessen Nachklang die majestätische Sequenz **Dies irae dies illa** ist (s. den Art. „Thomas von Celano" Bd XIX S. 717) in den lieblichsten schmelzendsten Molltönen der Verheißung", F. Delitzsch (2. Aufl. des Art.). Über eine Apokalypse des Z. vgl. Pseudepigraphen des AT Bd XVI S. 252.

III. Zeitgeschichtliches. Unsere kleine Prophetie hat ihre Einheit in der Idee vom **Jôm Jahwe**. Seine Bedeutung aber sowohl für Israel als auch für die Heiden ist verschieden beschrieben. 1. Der Tag Jahwes ist ein totales Zorngericht. Alles wird vom Erdboden vertilgt: Mensch und Getier 1, 2. 3. 18. 3, 8, sowohl Israel 1, 4 als auch die Heiden (Philister, Moabiter, Ammoniter, Ägypter und Assyrer) 2, 4—15. 2. Das Gericht trifft nur besondere Klassen in Israel: die Götzendiener 1, 4—6, die Modenarren 8—9, die Geldsäcke 1, 11, die Atheisten 1, 12, die Sünder 1 17. 3, 1—7. 3, 11, die Feinde Israels 3, 15. 3. Verschont wird (vielleicht) das demütige Israel 2, 1—3. 3, 12. 13. Alle Inseln der Heiden beten Jahwe an 2, 11. Die Völker dienen Jahwe einmütig 3, 9. Auch die Kuschiten bringen Gaben 3, 10. Das wiederhergestellte und durch die Diaspora erweiterte Israel wird der Ruhm unter allen Völkern 3, 18—20.

Ein einheitliches Gemälde vom Tage Jahwes läßt sich aus diesen Einzelzügen nicht recht gewinnen. Wir wissen aber 1. daß die Dogmatik des Spätjudentums verschiedene Anschauungen vom **Jôm Jahwe** in sich schloß, und 2. daß schon die Gedanken eines Jesaja über das gleiche Thema zwiespältig waren: Israel geht restlos unter — ein Rest bekehrt sich, Jes 6—7.

Lägen sonst keine Gründe vor, an der Einheitlichkeit der Reden Z.s zu zweifeln, so müßten wir uns begnügen zu sagen, daß Z. die zeitgenössischen, in sich widerspruchsvollen Aussagen über den Tag Jahwes benutzt und in seiner Weise stilisiert habe.

Nun läßt sich aber für den Aufbau des Ganzen zeigen, daß die einzelnen Stücke so nicht von Z. selbst gruppiert worden sind.

Für die Gliederung war maßgebend das Beispiel des Buches Ezechiel. So erklärt

sich 1. daß wie bei Ezechiel (Ez 25—32) die Orakel gegen die fremden Völker in der Mitte stehen Ze 2, 4—15, und 2. daß wie bei Ezechiel (Ez. 34—48 [mit 33 als Einl.]) das Ganze mit tröstlichen Verheißungen schließt Ze 3, 1—20; vgl. Budde, Das prophetische Schrifttum (Religionsgesch. Volksbücher) 1906, S. 12 u. 47. Bei Ezechiel ist die Anordnung des Stoffes: Drohung, Verheißung, in der Mitte die Heidenorakel, das eigene schriftstellerische Volo des Propheten und durch die Zeitverhältnisse und die religiöse Entwickelung des Propheten bedingt. Bei Zephanja ist sie Nachahmung und geht wie bei Jes 1—35 auf die Arbeit von Sammlern zurück. Es muß daher mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß von ihnen der überlieferte Text nicht unberührt gelassen worden ist. Der Thatbestand rechtfertigt diese Annahme. Das Maß der Kürzungen ist für uns naturgemäß nicht mehr kontrollierbar. Wohl aber können wir Zufügungen erkennen. Wir scheiden also:

A. Die ursprüngliche Prophetie Zephanjas. B. Die Zusätze.

A) In der Überschrift 1, 1 sind die Tage Josias als Zeit der Wirksamkeit Z.s genannt. Das trifft im allgemeinen zu. Näher wird Z. kurz vor 625 aufgetreten sein. Die Zeit des Wirkens Z.s bestimmt sich 1. durch die Andeutungen über die religiösen und sittlichen Mißstände in Juda und Jerusalem. Die Jerusalemer werden mit ungestört auf den Hefen abgelagertem Weine verglichen 1, 12. Jerusalem ist längere Zeit von Kriegsnöten und andern Kalamitäten verschont geblieben. Der 1, 5 erwähnte Gestirndienst datiert seit den Zeiten des assyrischen Einflusses auf Juda, d. h. seit Ahas und Manasse 2 Kg 23, 5. 12; Dt 17, 3. Dem religiösen Synkretismus 1, 5 und Zweifel an Jahwe 1, 12 entspricht die Ausländerei in Sitte und Tracht 1, 8. Besonders werden in letzterer Hinsicht die Oberen und die בְּנֵי (LXX בֵּית) הַמֶּלֶךְ 1, 8 getadelt. Den König selbst trifft kein Vorwurf. Das paßt zu Josia, der nach 2 Kg 22, 1 acht Jahr alt zur Regierung kam und keinen Einfluß auf die ausländisch gesinnte Gesellschaft des Hofes und der oberen 10000 besaß. Als Josia aber selbstständig geworden war, brach er mit dem assyrierfreundlichen Regiment, und schlug in Kult und Politik eine nationale Richtung ein, die in der bekannten deuteronomischen Reform 621 ihren Gipfel erreichte. Nun scheint aber gerade dieser Reform 1, 4 gedacht zu sein. Zephanja dringe hier auf die restlose Beseitigung (שְׁאָר הַבַּעַל) des durch die Reform erst halb beseitigten Baalskultes. Dann wäre aber 1, 4 ff. anzunehmen, daß trotz der Reform der Gestirnkult und alles übrige Fremdwesen noch weiter in voller Blüte stand. Das ist ausgeschlossen. Daher ist nach LXX mit vielen Exegeten שֵׁם für שְׁאָר zu lesen. Dann steht der Annahme nichts im Wege, daß Z. vor der Einführung des Deuteronomiums auftrat. War er aus königlichem Geschlecht, so kannte er das Treiben bei Hofe aus nächster Nähe. 2. Eine noch genauere Zeitbestimmung ergiebt sich aus der jom-Jahwe Idee der kleinen Prophetie. Wie Jesaja den יוֹם יְהוָה über Israel und seine Nachbarn in der Assyrernot gekommen sieht, so Zephanja in den die Völker der vorderasiatischen Welt überrennenden Scythen. Zwar nennt Zephanja so wenig als Jesaja in dem Abschnitt 9, 7—10, 4 u. 5, 26 ff. das Werkzeug Jahwes ausdrücklich mit Namen — das gehört zu dem absichtlich mirakulösen prophetischen Stil — aber schon längst hat man erkannt, daß nichts anderes als eben der Herodot I, 105 erwähnte Scythensturm der zeitgeschichtliche Anlaß zum Auftreten Z.s gewesen sei. Daß der Vollzug des Gerichts einem fremden, von Norden her kommenden Volk 1, 10 übertragen ist, wird ja aus 1, 13 ganz klar. Der Besitz der Bewohner Jerusalems wird geplündert (לִמְשִׁסָּה). Die Feinde können keins der kleinen Nachbarvölker Israels sein. Denn diese würden keine Gefahr für Ägypten 1, 12 oder Assur 1, 13 ff. bedeuten. Assyrer oder Ägypter kommen auch nicht in Betracht, da sie selbst dem Gericht unterliegen. Da das Reich Assur noch besteht, wäre an die Chaldäer zu denken möglich, die zusammen mit den Medern 606 Ninive eroberten. Aber dagegen spricht, daß dann auch ein Grund zu Feindseligkeiten der Babylonier gegen Israel etwa Abfall von der Herrschaft u. dgl. genannt sein würde. Die Gefahr für die von Z. bedrohten Völker kommt urplötzlich wie ein Blitz aus heiterem Himmel. Es bleibt also bei den Scythen, die für Zephanja ähnliche Bedeutung haben, wie in den ältesten Orakeln Jeremias. Sie sind die von Jahwe zum Opfer Geladenen, denen die Schlachtung der Opfertiere, Israel und der übrigen Völker obliegt 1, 7 — ein grausiges Bild! — קְרֻאָיו 1, 7 mit Greßmann, Ursprung d. israelit. jüd. Eschatologie 1905, S. 136 auf die Israeliten zu beziehen, geht nicht an, da זֶבַח und קְרֻאָיו Synonyme sein müßten, was unmöglich ist, denn seit wann lädt man Hammel zu Mahle? — Die Scythen durchbrausten nach Herodot Vorderasien und zogen an der philistäischen Küste entlang gegen Ägypten. Daß israelitisches Gebiet in Mitleidenschaft gezogen wurde, ist nicht bekannt. Der Prophet könnte

sich in seinen Erwartungen speziell für Juda und Jerusalem geirrt haben. 2, 1—3 könnte eine Moderation nach den Thatsachen sein. Weshalb hieß denn aber das in Manasse gelegene Bet-Schean später Σκυθόπολις? Jedenfalls wurden die Scythen eine große Gefahr für Assur, sie waren eine letzte Ursache für seinen Zerfall (vgl. E. Meyer, Gesch. des Altert. I, § 463 f.). Der Scytheneinfall fand gegen 625 statt. Kurz zuvor ist dann Zephanja aufgetreten, etwa gleichzeitig mit Jeremia.

B) Aus dieser Situation fällt nun 1. heraus 3, 14—20. Voraussetzung ist hier das Exil und Jes 40—66. Israel wird wiederhergestellt (שׁוּב שְׁבוּת) 3, 19. 20. Die Verbannten (נִדָּחָה) werden gesammelt 3, 19. 2. In den Gedanken von Jes II bewegen sich auch 3, 9. 10: die Heidenwelt bekehrt sich zu Jahwe. Denn mögen auch einzelne Beispiele für den Übertritt von Nichtisraeliten zum Jahweglauben aus vorexilischer Zeit vorliegen (z. B. 2 Kg 5, 1 ff.), so war der Hoffnung auf massenhafte Annahme der Jahwereligion durch die Heiden der natürliche Boden erst gegeben, als Israel mitten unter den Heiden wohnend, hineinversetzt in die Atmosphäre des Weltreiches und in die seit Ende des 7. Jahrhunderts spürbare universale Bewegung der vorderasiatischen Religionen und Kulturen sich des Kleinods seiner Religion und ihrer Bedeutung für die Heiden bewußt geworden war, d. h. seit dem Exil. Dazu stimmt, daß Deuterojesaja der eigentliche Herold der Heidenmission ist. 3. Wie über 3, 9—10 ist auch über 2, 11 zu urteilen. 4. Das Höhnen Moabs und Ammons wider Israel 2, 8—10 datiert seit der Katastrophe 586 vgl. Ez 25, 3 ff.; Jer 48, 27 ff. 5. Daß das Philisterland 2, 7ᵃ dem Rest des Hauses Juda zufällt, entspricht ganz dem Wunsch, auch Moab und Ammon zu plündern. Wir denken an die Zeiten, da der kriegerische Sinn in Israel wieder erwachte. Es könnten die Glanzjahre sein, da die Makkabäer auf Eroberungen heidnischen Nachbargebiets auszogen, z. B. u. a. der Philister 1 Mak 11, 61. Josephus Antiq. XIII, 3, 3; der Moabiter Josephus Antiq. XIII, 9, 1. XIII, 13, 5; der Ammoniter 1 Mak 5, 6 ff. 6. Stimmen in der Ausscheidung der genannten Verse Budde, Marti und Nowack überein, so ist vielleicht Marti gegen die beiden andern Forscher im Recht, wenn er auch 3, 1—7 als sekundär beurteilt. Wie in Kap. 1 werden zwar auch 3, 1—7 schlimme Zustände in Jerusalem vorausgesetzt. Aber statt der konkreten Vorwürfe von Kap. 1 ist in 3, 1—7 nur allgemein von Verachtung der Gebote Jahwes die Rede. Der Hinweis auf die Vertilgung von Völkern 3, 6 läßt an den Untergang von Reichen wie Assur, Babel u. a. denken. Andere Bedenken, auch sprachlicher Art, s. bei Marti S. 372. 7. Die עַנְוֵי הָאָרֶץ 2, 3 werden von verschiedenen Erklärern wohl mit Recht auf die Frommen des Exils gedeutet. 8. 2, 15 scheint wenig originell und erinnert an von anderswo bekannte Redewendungen, vgl. Nowack z. St.

Sieht man ab von dem, was bei Annahme einer metrischen Struktur des Textes an Streichungen noch vorzunehmen ist, worüber Marti im Kom. und Nowack in der Textausgabe bei Kittel zu vergleichen, so sind als sekundäre Elemente etwa anzusehen 2, 1—3 (?), 2, 7*, 2, 8—10. 2, 15 und ganz Kap. 3. Das Übrige, also der Hauptsache nach Kap. 1 und die Hälfte von Kap. 2, also im ganzen die Hälfte des jetzigen Textes, läßt sich mit einiger Sicherheit etwa als Nachhall aus den Reden Zephanjas bezeichnen.

IV. Religionsgeschichtliches. A. Die ursprüngliche Prophetie. B. Die jetzige.

A) Wir lernen aus Z. die religiösen und sittlichen Zustände Israels kennen kurz vor dem Reformwerk Josias sowie ihre Beurteilung durch den Propheten. Wir erhalten einen Beitrag zur Geschichte des Kampfes zwischen volkstümlicher und prophetischer Frömmigkeit. Wir hören von der Mengerei in Kult und Sitte und von der Laxheit des Volkes und seiner Führer. Besonders der religiöse Synkretismus ist durch östliche Einflüsse bestimmt. Bevor Israel eine Beute der Assyrer und Babylonier wurde, war es bereits innerlich dem Zweistromland verfallen. Z. beurteilt seine Landsleute wie einst Amos, Hosea und Jesaja, den er ohne ihn im Schwung der Rede oder in der Wucht der Gedanken zu erreichen, sich besonders zum Vorbild genommen zu haben scheint. Z. ist entrüstet über den verkehrten Zeitgeist. Jahwe macht sein Herrenrecht über Israel und die andern Völker geltend. Er will nicht die Herrschaft mit Baal, Milkom und den übrigen Göttern teilen. Er greift zur Strafe. Schon naht sein Gericht, dessen Vollstrecker bei Z., wie einst bei Amos, Hosea oder Jesaja der Assyrer, nun der Scythe ist. Der Blick ist bei Z., wie bei Amos oder Jesaja universal. Das ist eine der Folgen der Hereinziehung Israels in den Umfang des Weltreichs.

Erhebt sich bei Jesaja Jahwe, um die Erde zu schrecken Jes 2, 19 u. ö., so rafft er auch bei Z. alles vom Erdboden weg 1, 2 f. Wie bei Amos trifft der Zornstrahl Jahwes

die um Israel liegenden Völker Am 1, 2 ff. — bei Z. Philister, Ägypter und Assyrer Ze 2, 4 ff. —, vor allem aber Jahwes Volk selbst Am 2, 6 ff.; Ze 1, 4 ff. Wie Jesaja in dem hochmütigen Protzen mit Tand und äußeren Machtmitteln eine Hauptsünde seiner Zeit sieht Jes 2, 11. 3, 16 ff., oder die Gottesleugner unter seinen Volksgenossen bekämpft 5, 20, so bedroht Z. die, die auf ihren Hefen steif geworden sind und Jahwe jenseits von Gut und Böse stehen lassen Ze 1, 12, oder so ruft er den Reichen zu, daß ihr Geld sie am Tage der Not nicht retten kann 1, 18 (falls dieser Vers nicht für sekundär zu halten ist, vgl. Marti z. St.). Sind die Verse 2, 1—3 der Hauptsache nach echt, so hat Z. wie Jesaja gehofft, daß sein Bußruf Eindruck machen und aus dem Gericht Einige retten werde. Es ist gesagt worden, ein tieferer Zweck des Gerichts sei von Z. nicht ausgesprochen worden — das unterscheide ihn von Jesaja. Das trifft für das Gericht über die Völker zu. Es fehlt hier sowohl das Motiv als auch der Zweck. Denn daß die Heiden durch das Gericht sich zur Annahme der Jahwereligion bewegen lassen werden 1, 11. 3, 9—10, oder daß Moabiter und Ammoniter vernichtet werden, weil sie Israel verhöhnt haben 2, 8—10, oder endlich, daß Ninive wegen seiner fleischlichen Sicherheit fällt 2, 15, ist nur in Versen zu lesen, die nicht zum ursprünglichen Text der Prophetie gehört haben (vgl. oben). Aber wenn Z. für Israel einen besonderen Katalog von Sünden entwirft, die das Gericht bedingen, so ist ihm eben letzteres ein Sieg über das Unrecht. Jahwe setzt im Gericht über Juda das Recht durch. Näher besteht das Unrecht in der Nachahmung assyrischen, oder überhaupt fremden Wesens, wozu Z. auch Frevel thun u. dgl. 1, 9, also alle Unsittlichkeit gerechnet haben wird. Im Hintergrund schwebt bei Z. als Ideal das echte Israelitentum, wie es ein Amos, Hosea oder Jesaja in der Helden-, der Mose-, oder Davidzeit verkörpert gesehen haben. Z. steht auf seiten der Reaktionsmänner in Juda, die in der Neigung zum Ausland das Ende des Staates und in der Umkehr zum nationalen Jahweglauben das einzige Abwehrmittel sahen. Das umfassendste Programm dieser Jahwepatrioten ist in dem Deuteronomium niedergelegt. Z. wirkt für es als prophetischer Vorläufer.

B) In der jetzigen Prophetie Z. sind neben die Drohungen Verheißungen gestellt, die ursprünglich vielleicht ganz fehlten (wenn 2, 1—3 unecht ist), jedenfalls stark gegen die ersteren zurücktraten. Diese Umarbeitung ist in der Zeit geschehen, da die alten Prophetien für den bleibenden Gemeindebrauch umgeprägt wurden. Man bewahrte die alten Prophetenschriften nicht als tote historische Dokumente, sondern als lebendige Zeugnisse für Gegenwart und Zukunft. Die verflossenen Propheten haben nicht bloß zu ihren Zeitgenossen, sondern zu allen kommenden Geschlechtern Israels geredet. Sie wußten, was Jahwe mit Israel thun werde — die Geschichte gab ihnen Recht; sie wußten aber auch, was man thun müsse, um sicher und glücklich zu leben. Das las man aus den Verheißungen, aber auch mittelbar aus den Drohungen. Wo es an Verheißungen fehlte, ergänzte man sie aus dem alten und immer weiter wachsenden Nationalschatz frommer Hoffnungen und Wünsche. So auch bei Z. Der zeitgeschichtliche Einschlag in den Verheißungen verrät ihren jüngeren Ursprung. So ergiebt sich für die jetzige Prophetie Z.s der Zusammenhang: Wenn Israel sich frei hält von den 1, 2 ff. gerügten Sünden, ein demütiges und gerechtes Volk geworden ist 2, 1—3. 3, 12. 13, so geht es einer goldnen Zukunft entgegen. Dann weicht die Fremdherrschaft von seinen Schultern 3, 14 ff. Kein Feind scheucht dich mehr auf 3, 13. Jahwe selbst weidet dann sein Volk 3, 15. Das Reich Gottes ist dann auf Erden. Staunend sehen es die Heiden und bekehren sich 3, 20. 9. 10. 2, 11. Von anderen, wie z. B. den benachbarten Philistern, Moabitern und Ammonitern hofft Israel, daß es ihre Gebiete annektieren werde. Die Rücksicht auf die Heiden ist fast ein stehender Zug in den nationalen Zukunftsgemälden. Israels Land ist für den Weltherrn Jahwe zu klein. Es wird deshalb real vergrößert durch Unterjochung von Heidenländern, oder ideal durch Übertritt von Heiden zur Jahwereligion. Weder kennt die ursprüngliche, noch die jetzige Prophetie Z.s als Vollstrecker des Unheils oder als Bringer des Heils einen messianischen König. Von Jahwe selbst kommt sowohl das Unheil als auch das Heil. **Georg Beer.**

Zephyrinus, Bischof von Rom, 198(199)—217. — Vgl. J. Döllinger, Hippolytus und Kallistus, Regensburg 1853, 122 ff. 220 ff.; K. Hagemann, Die römische Kirche in den drei ersten Jahrhunderten, Freib. 1864, 84 ff.; R. A. Lipsius, Chronologie der röm. Bischöfe, Kiel 1869, 171 ff. und Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte, Leipzig 1875, 137 ff.; J. Langen, Gesch. d. röm. Kirche bis z. Pontif. Leos I., Bonn 1881, 182—226; A. Harnack, Die Chronol. d. altchristl. Litteratur 1, Leipzig 1897, 151 ff.

Zephyrin, der Nachfolger Victors I. (s. d. Art. Bd XIX, 600 ff.) amtierte nach dem Catalogus Liberianus (s. dazu Harnack 153, Nr. 2) 19 Jahre, 7 Monate und 2 Tage. Nach dem wahrscheinlichsten Ansatz entspricht das der Zeit von ca. 198 (199, wenn Böhmer Bd XIX, 601, 17 richtig rechnet) bis 217. Wie er der Lehrweise der Schüler des von Victor exkommunizierten Gerbers Theodot entgegentrat, ist bereits im Art. Monarchianismus (S. 313, 35 ff.) auf Grund der von Euseb (H. E. 5, 28, 7 ff.) mitgeteilten Geschichte geschildert. Ebendort (S. 326, 41 ff.; 328, 11) ist das Nötige über den Modalismus Z.s gesagt worden. Noch immer gehen die Ansichten darüber auseinander, wie groß der Einfluß seines Nachfolgers, des Diakons (s. Neumann, Der röm. Staat und die allgem. Kirche 1, Leipzig 1890, 107, A. 2) Kallistus (s. d. Art. Calixt I., Bd III, 640 f.), auf ihn gewesen ist. Zwar wird die Anschauung, daß Z. jenes Edikt über die Wiederaufnahme von Unzuchtsündern in die Gemeinde habe ergehen lassen, von dem Tertullian (pudic. 1) berichtet (s. z. B. H. Schmidt, Art. Z., in der 2. Aufl. dieser Encyklopädie Bd XVIII, 503), heute in der Litteratur nur selten vertreten (vgl. aber die Andeutungen Bd III, 641, 14 ff.); die seit Esser (Die Bußschriften Tert.s de paen. und de pud. und das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus, Bonn 1905) über die Bußdisziplin in den ersten Jahrzehnten des 3. Jahrhunderts geführten Verhandlungen lassen es indessen nicht unmöglich erscheinen, daß die alte Position noch einmal wieder aufgenommen wird. Das Bild des Papstes würde in den Angaben Hippolyts auch dann noch getrübt erscheinen, wenn er wirklich, wie sein Gegner (Phil. 9, 11 p. 450, 68) behauptet, ein *ἀνὴρ ἰδιώτης καὶ ἀγράμματος* gewesen ist. Z. war der erste, der in der Katakombe bestattet wurde, zu deren Verwalter er den Kallist bestellt hatte (Phil. 9, 12 p. 456, 65) und die von diesem, nicht von ihm den Namen empfing. **G. Krüger.**

Zerbolt, Gerhard van Zutphen s. Zütphen, Gerh. Zerbolt von.

Zeugen s. d. A. Gericht und Recht Bd VI S. 578, 36.

Zezschwitz, von, D. Karl Adolf Gerhard, war am 2. Juli 1825 zu Bautzen in der Sächsischen Oberlausitz als Sohn des dortigen Appellationsgerichtspräsidenten geboren. Nach dem zeitweiligen Besuche des angesehenen Blochmannschen Instituts in Dresden erhielt er seine weitere Ausbildung auf dem Gymnasium seiner Vaterstadt. Zu der Segenswirkung einer unter herrnhutischen Einflüssen stehenden Familientradition gesellten sich besondere innere Erfahrungen, die in der Seele des reichbegabten Jünglings den vollen christlichen Arbeits- und Lebensernst erst recht reifen ließen. Neben einem Christentume mehr pietistisch gefärbter Art lernte er frühe schon ein durch das kirchliche Bekenntnis bestimmtes kennen und schätzen, — wozu besonders die Berührung mit hervorragenden preußischen Altlutheranern beitrug.

So für das mit ganzem Herzen erwählte Studium der Theologie vorbereitet bezog Z. zu Ostern 1846 die Universität Leipzig, die damals u. a. einen Winer und Harleß zu den ihrigen zählte. Hat er von dem ersteren als feinsinnigen und gründlichen Exegeten reiche Anregung und Förderung empfangen, so fühlte er sich mehr noch zu dem letzteren hingezogen und wurde bald dessen begeisterter Schüler. Dem von Harleß gegründeten theologischen Studentenverein gehörte er als Mitglied, später als Senior an. Außerdem war er bei der Stiftung der „Philadelphia" beteiligt, die sich die Pflege kirchlichen Bewußtseins und persönlicher Lebensheiligung zur Aufgabe stellt.

Nach bestandener Kandidatenprüfung mußte Z. zunächst zur Stärkung seiner angegriffenen Gesundheit einen Landaufenthalt auf der Rauhen Alp nehmen. Die exegetischen Studien, denen er hier oblag, begründeten seine bleibende Vorliebe für den Jakobusbrief. Auf der Heimreise besuchte er zum ersten Male Pf. Löhe in Neuendettelsau. In Leipzig angelangt, war er als Mithelfer im dortigen Missionshause thätig. Daneben erteilte er Religionsunterricht an einem Mädcheninstitut, das für viele die Pflanzstätte edelster christlicher Bildung geworden ist. Ihm selbst wurde dadurch der erste Anlaß zur Verwertung seiner katechetischen Begabung gegeben. Ebenso bedeutsam für sein späteres Wirken wurde die im Jahre 1852 unmittelbar nach dem zweiten — Dresdner Examen erfolgte Berufung in ein geistliches Amt. Sie führte ihn nach Großzschocher, einem nahe bei Leipzig gelegenen Dorfe. Hier hatte er als Substitut eines älteren, rationalistisch gerichteten Geistlichen in mancher Beziehung keinen leichten Stand. Doch half ihm sein ebenso pietätvolles wie entschiedenes Auftreten über die vorhandenen Schwierigkeiten immer wieder hinweg. Dem getroffenen Übereinkommen gemäß erstreckte sich seine seelsorgerische Thätigkeit vorzugsweise auf das jüngere Geschlecht. In wöchentlichen Konferenzen mit den ihm

unterstellten Lehrern wurde der Katechismus gründlich durchgesprochen. Bald nach seinem Antritt hatte er sich mit Elisabeth v. Gersdorf, einer entfernten Verwandten vermählt. Kurz nach dem Ablaufe des ersten Ehestandsjahres ward ihm die Gattin durch den Tod entrissen, ebenso bald nachher auch das von ihr geborene Kind. Gern hätte der ernstgesinnte Teil der Gemeinde den eifrigen Zeugen der Wahrheit bei sich behalten, als sich's beim Abgange des Seniors um die definitive Besetzung des Pfarramts handelte. Doch war die Stelle bereits einem älteren Geistlichen desselben Patronats zugesagt. Dafür wurde Z. durch den ihn hochschätzenden Kultusminister von Falkenstein das Amt eines zweiten Universitätspredigers in der nahen Stadt angetragen, wobei zugleich der Eintritt in die akademische Thätigkeit in Aussicht genommen war. Mit Freuden sagte Z. zu und that nach beiden Seiten die vorbereitenden Schritte. Am Sonntage Rogate 1856 hielt er seine Antrittspredigt in der Paulinerkirche, nachdem er etliche Wochen vorher seine zweite Ehe mit der nächsten Freundin seiner verstorbenen Gattin, Julie v. Meier geschlossen hatte. Nach vorausgegangener Probevorlesung fand am Anfange des nächsten Jahres die Habilitation statt. Den Gegenstand der Disputation bildete eine von drei Thesen begleitete Druckschrift „Petri apostoli de Christi descensu ad inferos sententia ex loco nobilissimo I ep. III, 19 eruta et ad epistolae argumentum exacta" (Leipzig, Dörffling u. Franke, 1851). Bald darauf folgte die Antrittsvorlesung über die biblische Umbildung hellenischer Begriffe, besonders der psychologischen, — später unter der Überschrift „Profangräcität und biblischer Sprachgeist" erschienen in der Hinrichschen Buchhandlung 1859.

Das erste Kolleg als außerordentlicher Professor las Z. über den Jakobusbrief. Sonst hat er in der Leipziger Zeit noch die Briefe an die Römer, Kolosser und Hebräer ausgelegt. Im Zusammenhang mit seiner Antrittsvorlesung stand ein überaus fesselndes Kolleg über sprachhistorische Entwickelung der neutestamentlichen Grundbegriffe. Zu der von ihm selbst begründeten exegetischen Gesellschaft übernahm er später die bis dahin von Tischendorf geleitete Societas Wineri Lipsiensis. Beide Vereine verband er in der Weise, daß in der einen Abteilung fortlaufenden Interpretationsübungen in deutscher Sprache, in der andern lateinische Disputationen stattfanden. Die Mitglieder dieses Doppelvereins standen ihm in der Regel auch persönlich nahe. — Als zweites Hauptfach hatte Z. die Katechetik zu vertreten. Ehe er noch diese und eine Katechismusauslegung vortrug, übernahm er die Leitung eines katechetischen Seminars, das immer mehr an Ausdehnung gewann. Auch als Prediger übte er eine immer größere Anziehungskraft aus, so daß die geräumige Universitätskirche zuletzt vollständig gefüllt war. Von zwei Predigtsammlungen erschien die erstere 1860, eine zweite unter dem Titel „Zeugnisse vom guten Hirten" 1864. War auch der Eindruck der gehörten Predigten besonders tief, so gewähren doch auch die gedruckten reichliche Belehrung und Anregung. Nur zu bald aber trat eine Wendung ein, die Z. seinem engern Vaterlande für immer entrückte. Zu den vermehrten Ansprüchen, die er namentlich auch durch schriftstellerische Pläne an seine Arbeitskraft gestellt sah, kam im August 1861 der tiefschmerzliche Verlust der damals einzigen Tochter. An Leib und Seele erschöpft, ließ er sich vorläufig auf zwei Jahre von seiner Professur entbinden und wandte sich mit den Seinigen nach Neuendettelsau. Er fand hier nicht nur die nötige Ruhe, sondern auch im Verkehre mit Löhe und seinem Diakonissenhause eine reiche Fülle geistiger Anregung. Seine Zeit und Kraft war vor allem der Bearbeitung seiner Katechetik gewidmet, deren erster Band, „Der Katechumenat oder die kirchliche Erziehung nach Theorie und Geschichte" im Spätsommer 1862 vollendet ward. Die beiden weiteren Bände des großartig angelegten und durchgeführten Werkes behandeln unter der kurzgefaßten Überschrift „Katechismus" und „Katechese" den kirchlich-katechetischen Unterricht nach Stoff und Form. Sie sind in den Jahren 1871—74 zum Teil in 2. Aufl. bei Hinrichs in Leipzig erschienen. Gleich hier seien einige kleinere Publikationen erwähnt, die im engen Zusammenhange mit dem System der Katechetik stehen. Es sind a) Glaube, Liebe, Hoffnung oder die drei Hauptstücke des Katechismus, aus dem Jahrbuche des Dresdner Diakonissenhauses abgedruckt, J. Naumann 1862; — b) Der Unterricht der Anfänger im Christentum nach Augustins Anweisung in deutscher Übersetzung von Dr. Th. Ficker, mit Vorrede, Einleitung und Anmerkungen von Z., Leipzig bei Dörffling und Franke 1863; — c) Katechismen der Waldenser u. Böhmischen Brüder, Erlangen bei Bläsing 1863; — d) Luthers kleiner Katechismus, seine Bedeutung und Umgestaltung, Hinrichs 1880. Zu vgl. auch die Art. „Arcandisziplin" und „Böhmische Brüder" in der 2. Auflage der PRE. Den Abschluß der in dieser Richtung sich bewegenden Drucksachen bildet „Die Christenlehre im Zusammenhang", in der Hauptsache eine praktische Auslegung des Lutherschen Katechismus (1.—3. Abteilung 1881—85 bei Hinrichs). Als ihr Zweck

wird in der Einleitung bezeichnet: „für jeden katechetisch einigermaßen geschulten und geübten Lehrer in möglichst logisch geordneter Gedankenfolge Satz auf Satz den Faden der Entwickelung an die Hand zu geben“, so daß das Umsetzen in Frageform nicht allzu schwer erscheint. Doch verfolgen wir zunächst den weitern Lebensgang des noch während seines Aufenthalts in Neuendettelsau von Erlangen aus mit der theologischen Doktorwürde Geschmückten. Da in Leipzig eine angemessene Stellung nicht verfügbar war, so folgte Z. zunächst im November 1863 einer Einladung des Komitées für innere Mission in Frankfurt a. M. Von den dort gehaltenen Vorträgen wurden die ersten drei alsbald unter dem Titel „Innere Mission, Volkserziehung und Prophetentum“, gedruckt (bei Heyder und Zimmer). Daneben hielt er in einer großen Kirche überaus zahlreich besuchte wöchentliche Bibelstunden. Ebenso trat er nach dem Wunsche christlicher Freunde mehrmals in Darmstadt auf. Schließlich zog er Anfang 1865 auf drei Monate nach Basel. Auch hier sammelte er reiche Erfahrungen auf dem Gebiete des kirchlichen Lebens und gewann neue Freunde, mit denen er sich trotz der Verschiedenheit der Konfession verbunden fühlte. Eine Auswahl der an den drei genannten Orten gehaltenen Vorträge findet sich in der 1866 bei Hinrichs herausgegebenen „Apologie des Christentums nach Geschichte und Lehre“. Neben wertvollen historischen Exkursen enthält diese nicht wenige Proben spekulativen Denkens. So bietet z. B. Vorlesung 13 und 14 eine durchaus selbstständige Darstellung der Christologie, die, ohne den sog. Kenotikern zu folgen, der menschlichen Seite an der Person Christi ebenso wie der göttlichen gerecht wird.

Noch vor dem Ende des Basler Aufenthalts wurde der Sorge um die Zukunft durch die gegen den Willen der Fakultät und des akademischen Senats durch ein Großherzogliches Dekret erfolgte Berufung an die Universität zu Gießen ein erwünschtes Ende gemacht. Durch seine offenherzige und liebenswürdige Art sah sich Z. seine schwierige Stellung erleichtert. Er las über einige Briefe des NTs und über biblische Gräzität, einmal auch über Dogmatik. Daneben leitete er eine exegetische Gesellschaft. Durch die Teilnahme an Missionsfesten und Konferenzen kam er mit vielen hessischen Geistlichen in Berührung und übte auch nach dieser Seite hin einen nachhaltigen Einfluß aus.

Dennoch erklärte er sich mit Freuden bereit, nach Erlangen überzusiedeln, wohin er als Nachfolger Th. Harnacks berufen ward. Mitten unter den Kriegswirren des Jahres 1866 bewerkstelligte er seinen Umzug an die Stätte, wo er fast volle 29 Jahre hindurch zu reichem Segen für viele wirken sollte. Als Vertreter der praktischen Theologie beschränkte er sich bei seinen Vorlesungen in der Hauptsache auf dieses Gebiet. Dem auf je zwei Semester verteilten Hauptkursus gingen besonder Kollegien über Homiletik und Katechetik zur Seite. Dazu kam eine durch landeskirchliche Bestimmung veranlaßte Behandlung der Pädagogik und Didaktik. Für Exegetica blieb unter diesen Umständen leider nur wenig Zeit übrig, namentlich in den späteren Jahren der Erlanger Wirksamkeit. Gab es doch auch sonst ein reichliches Maß berufsmäßiger Arbeit. Eine solche brachte außer der Leitung des homiletischen und katechetischen Seminars das bereits seit Ende 1867 übernommene Amt eines Universitätspredigers und die später damit verbundene Pastorierung der Universitätsgemeinde mit sich. Seit 1868 widmete sich Z. überdies der Fürsorge für das von ihm selbst gegründete Studienhaus. Allwöchentlich nahm er an einer darin stattfindenden wissenschaftlichen Besprechung mit vorzugsweiser Schriftauslegung teil, zu der außer den zwölf Bewohnern mehrfach auch andere Zutritt hatten. Zugleich suchte er seelsorgerlich auf seine junge Freunde einzuwirken. Ja auch in einer durch ihn mitbegründeten Mädchenschule unterrichtete er über Litteratur und Kunstgeschichte, was ihn zu eingehenden Spezialstudien veranlaßte. Eine bleibende Frucht dieser Studien sind einige auch von fachmännischer Seite sehr günstig beurteilte Monographien, nämlich 1. „vom römischen Kaisertum deutscher Nation“, ein mittelalterliches Drama nebst Untersuchungen über die byzantinischen Quellen der deutschen Kaisersage (Leipzig 1877); 2. Das Drama vom Ende des römischen Kaisertums und von der Erscheinung des Antichrists nach einer Tegernseer Handschrift des 12. Jahrhunderts (Leipzig 1878), endlich 3. ein gedruckter Vortrag „Der Kaisertraum des Mittelalters nach seinen religiösen Motiven (Leipzig 1877), — schließend mit einem schönen Erguß deutsch-patriotischer Gesinnung. — Die fast übermäßige geistige Anstrengung, die eine so vielverzweigte Thätigkeit mit sich brachte, blieb leider nicht ohne nachteiligen Einfluß auf die leibliche Gesundheit. Wie schon im früheren Mannesalter, so hatte Z. namentlich in den letzten zehn Jahren seines Lebens mehr oder weniger ernste Krankheitsanfälle zu überstehen, von denen er sich allerdings meist rasch wieder erholte. Im Sommer 1881 durfte er seine silberne Hochzeit feiern. Dann sah er zwei Söhne ihre Studien vollenden und assistierte noch der Ordination des einen. Im Herbst

1884 traute er seine älteste Tochter. Auf diese Freudentage aber sollten bald die Zeiten schmerzlicher Heimsuchung folgen. Ein bis dahin unerkannt gebliebenes tieferes Leiden nötigte ihn im Frühjahr 1885 zur Niederlegung des ihm so teuern Predigtamtes. Doch konnte er im nächsten Winterhalbjahre wieder mit frischer Kraft seine Lehrthätigkeit aufnehmen. Mit Aufbietung seiner letzten Kraft begann er auch nach Ostern 1886 seine 5 Vorlesungen, nach Pfingsten aber mußte er ganz abbrechen. Früher als man in seiner Umgebung geahnt hatte, kam das Ende herbei. Ohne sonderlichen Todeskampf entschlief er am 20. Juli und wurde zwei Tage später auf dem von ihm selber ausgesuchten Platze beerdigt. Für die in Vorstehendem abgeschlossene Lebensskizze wurde außer einem Artikel in Nr. 39 der Allgemeinen evangelisch-lutherischen Kirchenzeitung von 1886 ein von der 10 Witwe verfaßtes Büchlein „Zur Erinnerung an Gerhard von Zezschwitz" (Leipzig 1887) benutzt.

Über die litterarische Hinterlassenschaft des Heimgegangenen, soweit sie nicht in dem Bisherigen schon Erwähnung gefunden hat, ist noch folgendes zu bemerken. Neben dem in der Erlanger Zeit vollendeten System der Katechetik steht als Hauptwerk „Das System 15 der praktischen Theologie" (Leipzig 1878). Ursprünglich zur Grundlage für die Vorlesungen bestimmt, hat das inhaltreiche Buch eine weit darüber hinausgehende Verbreitung und Beachtung gefunden. Im Anschluß an Rosenkranz und Liebner wird darin die praktische Theologie definiert als „die Theorie von der fortgehenden Selbstverwirklichung der Kirche in der Welt". Als Einzeldisziplinen werden unterschieden: Keryktik, 20 Katechetik, Kultuslehre, Poimenik und Kybernetik. Eine kurze Zusammenfassung der in den Paragraphen entwickelten Theorie giebt: a) den Entwickelungsgang der Theologie als Wissenschaft, insbesondere der praktischen, eine akademische Rede vom Jahre 1867; b) die Einleitung in die praktische Theologie in Zöcklers Handbuch der theologischen Wissenschaften 2. Aufl. 1885, S. 1—37. Als weitere Beiträge von Z. findet sich in 25 demselben Werke neben einer Katechetik — im engeren Sinne — eine Homiletik oder Kunstlehre von der geistlichen Beredsamkeit. An die letztere schließt sich als letzte größere Arbeit eine Geschichte der Predigt mit zahlreichen treffenden Charakteristiken. Vgl. dazu noch die Artikel „Beichte", „Gottesdienst", „Litanei" und „Ordination" in der 2. Aufl. der RE. 30

Fassen wir schlüßlich noch die in Wort und Schrift zum Ausdruck gekommenen Grundanschauungen ins Auge, so erscheint Z. nach allen Seiten hin als ein durchaus lutherisch gerichteter Christ und Theolog. So bewegt sich sein Kirchen- und Amtsbegriff, wie dies namentlich in den späteren Schriften hervortritt, ganz in den Bahnen der reformatorischen Bekenntnisse, obwohl bei Gelegenheit ausdrücklich bemerkt wird, daß die Ver- 35 bindung der beiden Sätze in Art. VII der Conf. Aug. formell unklar und letztlich aus der zeitlichen Erscheinung des reformatorischen Kirchenlebens erklärlich sei. Dabei wird nicht nur die römische Auffassung samt ihrer Konsequenzen mit aller Entschiedenheit bekämpft, sondern auch in einzelnen Punkten manchen sonst auf dem gleichen Boden stehenden Theologen wie Vilmar und Th. Harnack entgegengetreten. Als eifriger Gegner 40 der Union verwirft Z. vor allem die prinzipielle Abendmahlsgemeinschaft zwischen Lutheranern und Angehörigen anderer evangelischer Gemeinschaften. Auch die von ihm anerkannten Not- und Ausnahmefälle will er auf das äußerste Maß beschränkt wissen. Von weitergehenden Konzessionen befürchtet er nicht Verunreinigung des Altars, wohl aber Gewissensverwirrung und Verrückung der Bekenntnisgrenzen. Die nähere Ausführung dazu giebt 45 die Schrift „Die kirchlichen Normen berechtigter Abendmahlsgemeinschaft" (Leipzig 1870). — Bei aller Ausgeprägtheit seines lutherischen Standpunktes zeigt Z. übrigens vielfach eine wahrhaft ökumenische Weite des Urteiles, indem er gern das Gute anerkannt, das bei anderen Konfessionen oder einzelnen ihrer Glieder sich findet. Das Gleiche gilt von der Stellung, die er zu bedeutsamen Leistungen mehr formeller Art einnimmt, wie z. B. zu den Verdiensten 50 eines Dinter um die katechetische Methode und zu den Vorbildern edler weltlicher Beredsamkeit. Ebendahin gehören zahlreiche Ausführungen über den Bildungswert des klassischen Heidentums, wie sie in dem oben angeführten Lehrbuche der Pädagogik enthalten sind. Auch in dieser Hinsicht bietet das Bild des um Wissenschaft und Kirche hochverdienten Mannes beachtenswerte und ansprechende Züge dar. **Th. Ficker.** 55

Ziegler, Jakob, Humanist und Theologe, geb. um 1471, gest. 1549. — Quellen und Litteratur: Briefwechsel mit Erasmus, Vadian, Collimitius, Pirckheimer, Trithemius, Calcagnini, Camerarius, Julius Pflug. Handschriftliche Werke Zieglers in Erlangen Cod. 826, Wien Cod 5280, München Cod. lat. 27230, Nürnberg und Straßburg. —

Biographisches: Schelhorn, Amoenitates historiae eccl. et lit. 2. Bd 1738, S. 210 ff.: Röhricht, Geschichte der Reformation im Elsaß 2. Bd 1832, S. 88; Siegm. Günther in den Forschungen zur Kultur- und Litteraturgeschichte Bayerns, 4. Bd 1896, S. 1—61 und 5. Bd 1897, S. 116—128; Theod. Kolde in den Beiträgen zur bayer. Kirchengeschichte 3. Bd 1897, S. 53 f. und 239 ff.; Günther u. Lauchert in der AdB 45. Bd, S. 176 ff.; G. Eneström in der Bibliotheca mathematica NF, 9. Bd 1896, S. 53 ff.; Gust. Bauch, Die Anfänge des Humanismus in Ingolstadt 1901, S. 109; Siegm. Riezler, Geschichte Baierns 6. Bd 1903, S. 406 ff. und 521; Paul Kalkoff im Archiv für Reformationsgeschichte 3. Jahrg. 1905, S. 65 ff. — Meine von Riezler angekündigte Beschreibung des Lebens Zieglers wird 1908 in den von Dr. Jos. Greving herausgegebenen Reformationsgeschichtlichen Studien und Texten erscheinen.

Aus Landau a. d. J. stammend bezog Ziegler 1491 die Universität Ingolstadt und erwarb sich hier die Grade eines Magister artium und eines Baccalaureus biblicus. Seine 1504 in Köln vollendete ungedruckte Erstlingsschrift, die Beschreibung des astronomischen Instrumentes Saphea, widmete er dem Abt Trithemius. In einem der nächsten Jahre folgte er seinem Ingolstädter Lehrer Konrad Celtis nach Wien. Nach dessen Tode begleitete er den Freiherrn Heinrich Kuna von Kunstadt auf dessen Schloß nach Mähren und schrieb hier ein umfangreiches Werk gegen die Böhmischen Brüder, das er 1512 in Leipzig drucken ließ. Von hier aus wandte sich Ziegler über Wien nach Ofen, wo er von dem königlichen Kanzler, dem Waitzener Bischof Ladislaus Szalkan gastfreundlich aufgenommen wurde. Hier schloß er enge Freundschaft mit Caelio Calcagnini, der ihn seinem in Erlau weilenden Fürsten, dem Kardinal Hippolyt von Este, empfahl. Auf dessen Fürwort hin wurde Ziegler von Leo X. nach Rom berufen, wo er am 1. März 1521 eintraf, um mit päpstlicher Unterstützung seine begonnenen mathematischen und geographischen Arbeiten zu vollenden. Nach dem Tode seines Gönners sah er sich der päpstlichen Hilfe beraubt, blieb aber bis 1525 in Rom und arbeitete an einer Evangelienharmonie. Da er sich dabei der Bibelübersetzung des Erasmus bedienen wollte, fühlte er sich veranlaßt, Erasmus gegen die Angriffe des Spaniers Stunica zu verteidigen. Die kleine Schrift gab Johann Froben 1523 in Basel heraus (Libellus adversus Jacobi Stunicae maledicentiam, pro Germania). 1525—1531 hielt sich Ziegler fast immer bei Caelio Calcagnini in Ferrara auf und traf hier mit Georg von Frundsberg zusammen, der nach dem Unglückstage von S. Giovanni über ein Jahr lang am Hofe von Ferrara weilte. Ziegler hatte in Rom die starke Verweltlichung der römischen Kurie beobachten können, in Ferrara fand er gute Gelegenheit, die politischen Umtriebe des Papstes Clemens VII. gegen den Kaiser zu verfolgen. Er ergriff mit der ganzen Leidenschaftlichkeit seines heftigen Gemütes für die Sache der deutschen Reformation Partei. Dem ungezügelten Hasse gegen Clemens VII. gab er in mehreren, handschriftlich uns erhaltenen Streitschriften Ausdruck, so in der von Schelhorn veröffentlichten Vita Clementis VII., in heftigen Ausfällen gegen das Jubiläum des Jahres 1525, in Randbemerkungen zu den politischen Ereignissen der Jahre 1526 und 1527. In einer kurzen Geschichte des Papsttums stellt Ziegler die Päpste als die schlimmsten Tyrannen und Christenheitsverräter dar, gegen die Hauptverteidiger des Papsttums ergeht er sich in den stärksten Angriffen, seit der Kaiserkrönung zu Bologna gilt ihm auch Karl V. als Feind Deutschlands und es giebt für ihn nur eine Rettung seines Vaterlandes, den Kampf gegen Papst und Kaiser. Sein maßloses Umsturzprogramm begründet er in der Schrift „Rei christianae infirmitas". In den Vorschlägen zur Wiederherstellung des Friedens und der Ordnung in Deutschland vermischen sich wunderliche Gedanken mit weitschauenden Plänen. Die Neuordnung wird einem Friedensbund der deutschen Städte und Fürsten übertragen. Als nächste Aufgaben werden genannt Einziehung der geistlichen Güter, Aufstellung eines Friedensfürsten, ein Feldzug gegen die Türken und ihre christlichen Verbündeten (Venedig und Johann Zapolya), Gründung einer Art Städtebund, Wahl zweier Konsuln für die Verwaltung Italiens und Roms und zweier Cäsaren für die Beaufsichtigung Spaniens und Frankreichs. Für die Gesundung des wirtschaftlichen Lebens wird eine stärkere Fürsorge für den Bauernstand und ein gerechtes Steuerwesen gefordert. Vielseitig wie das Programm Zieglers ist, empfiehlt es ferner Ansiedelungen von deutschen Kolonien in Österreich und Ungarn und eine thatkräftige Hebung der Erziehung der Jugend und der Armen- und Strafpflege, eine Regelung des Getreidemarktes, die politische Schulung des Volkes. Echt modern klingen die Forderungen, die auf Erweiterung der Volksbildung und auf Errichtung von Volksheimen abzielen. Rom soll als Sitz des Imperiums mit deutscher Bevölkerung angesiedelt und „Deutschrom" genannt werden. Die unheilvollen Bursen und Kollegien an den Universitäten seien abzuschaffen, die akademischen Grade dürften nicht zum Gespötte werden. Ziegler war es mit seinen Umsturz- und Reformplänen

voller Ernst. Er entschloß sich, seinen Wohnort nach Deutschland zu verlegen, um mit den Vertretern der deutschen Reformation verhandeln zu können und sie mit seinen Absichten bekannt zu machen. 1529 sandte er seinen Ablatus Martin Richter mit seinen Streitschriften zu Luther. Der Reformator wollte dem Gesinnungsgenossen eine Professur in Wittenberg verschaffen. Ziegler lehnte aber den Vorschlag mit Rücksicht auf sein Alter ab. Es ist bezeichnend, daß er seine Hauptrevolutionsschrift auch dem unruhigen Landgrafen Philipp von Hessen überreichen ließ. Die hier erwartete Belohnung fiel recht gering aus. Besseren Erfolg hatte Ziegler in Straßburg, wo sich Martin Bucer seiner thatkräftig annahm und ihn Zwingli und anderen Freunden empfahl. Die Straßburger Prädikanten brachten das Reisegeld für Ziegler zusammen und versprachen für sein Weiterkommen in ihrer Stadt zu sorgen. Der nun gut Versorgte verließ in der That Italien und traf Mitte November 1531 in Straßburg ein, wo er bei Capito gastliche Aufnahme fand und bald darauf vom Rate eine jährliche Besoldung von 100 Gulden zugesprochen erhielt. In Deutschland erwarteten ihn harte Enttäuschungen. Er sah überall teils Mutlosigkeit, teils endlose dogmatische Streitigkeiten. Da war mit seinen Absichten nichts zu erreichen. Dazu kam die Unzufriedenheit Zieglers mit seiner Straßburger Umgebung. Sie kam zum offenen Ausbruch, als die Prädikanten unter der Führung Bucers auf der Synode des Jahres 1533 gegenüber den Wiedertäufern und Freigeistern feste Glaubenssätze aufstellten und zu ihrem Schutze die weltliche Obrigkeit aufriefen. Ziegler wandte sich gegen dieses Vorgehen in einer kleinen Schrift (Synodus) und warf darinnen den Predigern unredliche Beweggründe und ein neues Papsttum vor. Bucer antwortete mit Vorwürfen der Undankbarkeit, der Rat wollte Ziegler auf Betreiben der Prediger zur Verantwortung ziehen, aber Ziegler hatte sich unterdessen nach Baden-Baden begeben und beantwortete die Vorladung des Rates mit einem sehr selbstbewußten Rechtfertigungsschreiben. Mit der Rückkehr Zieglers nach Straßburg war es jetzt vorbei, ebenso mit dem gesuchten Anschlusse an die deutsche Reformation. Für die Folge ist Ziegler zu denen zu zählen, die mit der alten Kirche zerfallen doch auch in den neuen Kirchen keine Befriedigung fanden und ihre eigenen Wege gingen. Mit den Bewegungen seiner Zeit setzte er sich noch in einer Schrift gegen die Konzilien auseinander, die er als päpstliche Parteiversammlungen verwirft. Äußerlich näherte er sich wieder mehr den Vertretern der alten Kirche. Durch Huttichs und Pflugs Vermittelung suchte er an den Hof des Mainzer Erzbischofs zu kommen, nahm aber dann vorübergehend eine Erzieherstelle bei dem Markgrafen Karl von Baden an, 1539—1540 hielt er sich bei Philipp von Ehingen, dem Landeskomtur des deutschen Ritterordens für Elsaß und Burgund in Altshausen auf. Der unruhige Geist sollte immer noch nicht zur Ruhe kommen. Im Sommer 1541 finden wir ihn an der Wiener Universität. Am 15. März 1542 wurde er als ordentlicher Lektor in die theologische Fakultät aufgenommen. Kurze Zeit war er ihr Dekan. Die Wiener Universität durfte bei dem Mangel an katholischen Theologieprofessuren nicht wählerisch sein, trotzdem ist anzunehmen, daß ihr die frühere Stellungnahme Zieglers zur Kirche unbekannt geblieben war, sonst hätte sie den ehemaligen erbitterten Gegner Roms nicht in ihre Mitte aufnehmen können. Als die Universität wegen der drohenden Türkengefahr fast keine Hörer mehr zählte, flüchtete sich der müde Greis 1543 an den Hof des Bischofs von Passau, Wolfgang von Salms, unter dessen Schutze er seine letzten Tage verlebte. Ziegler widmete dem freigebigen Gönner 1548 seine exegetischen Arbeiten, die nicht immer die streng kirchliche Grenze einhalten und deshalb mit den anderen Werken Zieglers in den Index der verbotenen Bücher aufgenommen worden sind.

Die von Günther ausführlich geschilderte wissenschaftliche Thätigkeit Zieglers auf den Gebieten der Mathematik, Astronomie und Geographie sichert dem vielseitigen Gelehrten einen ehrenvollen Platz in der Geschichte dieser Wissenschaften. Seine Hauptwerke sind ein Pliniuskommentar und eine Beschreibung der hl. Länder, der sich eine wertvolle Schilderung der nordischen Länder anschließt. **Karl Schottenloher.**

Zigabenus s. Euthymius Zigabenus Bd V S. 633.

Zillerthaler. — K. Hübner, Die Archidiakonatseinteilung in der ehemaligen Diöcese Salzburg. Mit einer Uebersichtskarte (Mt der Gesellsch. für Salzb. Landeskunde XLV, 1905, S. 41—79); Seb. Ruf, Das Luthertum im Zillerthale von 1617—1794 im Tiroler Boten 1868, Nr. 95. 96. — Allgem. Repert. für theol. Litt. und kirchl. Statistik von Prof. Dr. Rheinwald (Berlin) V, (1834, d. 11. April). — Ev. Kirchenz. 1834, Nr. 44. — Deutsche Nationalztg. vom 4. August 1837 (von Appelius) — Die übrige Zeitschriftenlitteratur bis zum September

1837 verzeichnet die Schrift: „Die Evangelischgesinnten im Zillerthal“ (Berlin, Herbig 1837, 32 S. gr. 8°), erweiterter Abdruck aus dem Juniheft 1837 des Rheinwaldschen Repert. (4. Aufl. 1862). — Die Tyroler aus dem Zillerthale bei ihrem Eintritt in die Provinz Schlesien von Pastor Bellmann zu Michelsdorf (Schles. Prov. Bll. CVI (1837), S. 429—439; M. Beheim-Schwarzbach, Die Zillerthaler in Schlesien, die jüngste Glaubenskolonie in Preußen (Breslau 1875); ergänzt aus den Akten der schles. Oberpräsidalregistratur durch den Aufsatz desselben Verfassers „Die Zillerthaler im Riesengebirge“ (Zeitschr. für Gesch. und Altertum Schlesiens XIII (1876), S. 73—112); Gust. v. Gasteiger, Die Zillerthaler Protestanten und ihre Ausweisung aus Tirol. Eine Episode aus der vaterl. Geschichte aktenmäßig dargestellt, aus dem Nachlaß herausgeg von A. Edlinger (Meran 1892), 160 S. gr. 8°; dazu: JGPOe. 1893, S. 110 f.; Gust. Hahn, ev. Lehrer an der Tyrolerschule in Zillerthal, „Die Zillerthaler im Riesengebirge. Was ist aus den hier eingewanderten Zillerthalern und ihren Nachkommen geworden?“ Denkschrift zum 50jähr. Jubiläum der Einwanderung (Schmiedeberg 1887) 175 S.; Friederike Gräfin v. Reden, geb. Freiin Riedesel zu Eisenach. Ein Lebensbild nach Briefen und Tagebüchern von Eleonore Fürstin Reuß II (1888), S. 152—335; Gust. Hahn, Aus der Tiroler Schule zu Zillerthal im Riesengebirge in den ersten 50 Jahren ihres Bestehens (Breslau 1896), 450 S.; Ein schlesisches Gedicht über die Tiroler in Zillerthal: Mt der Schles. Ges. für Volkskunde XV (1906), S. 154 f; G. Loesche, Geschichte des Protestantismus in Oesterreich, 1902, S. 214—223; ders., Zillerthaler Nachlese, nach Archivalien des k. k. Ministeriums für Kultus und Unterricht JGPOe. XXV, 1904, 262—274.

Etwa ein Jahrhundert nach der großen Salzburger Emigration, die evangelisch gesinnte Alpenbewohner zu Bürgern Ostpreußens und des nordamerikanischen Georgia machte, fand die Einwanderung protestantischer Zillerthaler in das Riesengebirge statt. Beide Bewegungen hatten ähnliche Ursachen und nahmen einen analogen Verlauf; nur übertraf der frühere den späteren Vorgang bei weitem an Bedeutung. Das sangberühmte, von der Ziller, einem südlichen Nebenfluß des Inn, durchflossene Thal liegt zwischen starken Querästen, die von einem scharfen schneebedeckten Grat des hohen Tauern nach Norden gesandt werden. Seit der Schenkung des deutschen Königs Arnulph im Jahr 889 gehörte es fast ausschließlich zu dem erzbischöflichen Hochstift Salzburg. Erst am 1. Mai 1816 wurde es mit Tirol vereinigt. Nach verschiedenen Schicksalen seit dem Reichsdeputationshauptschluß von 1803 war es erst seit dem April 1816 dauernd Österreich unterstellt worden. Es dauerte lange, bis die Bewohner sich als Tiroler fühlten. Als im Sommer 1832 Kaiser Franz zu Innsbruck eine Zillerthaler Deputation empfing, antwortete diese auf die Frage des Monarchen: Seid ihr salzburgisch gewesen (daß ihr daher Neigung zu unkatholischem Glauben behalten habt)? „Ja, wir haben zum Salzburger Ländchen gehört bis vor 16 Jahren“. Während in Tirol zwischen den Jahren 1585 bis 1619 das unkatholische, meist wiedertäuferisch geartete, Wesen mit Stumpf und Stil ausgerottet wurde, gelang es den Salzburger Erzbischöfen nicht, in ihrem Gebiet mit dem dortigen Luthertum fertig zu werden: 1532 hatte Luther seinen berühmten Brief an Martin Lodinger in Gastein gerichtet; 1549 suchte eine Salzburger Reformsynode das Luthertum zu unterdrücken; 1563 gelangte eine Supplikation von Bischofshofen, St. Veit, St. Johann und Großarl um Glaubensfreiheit an den Erzbischof. Ein Jahr zuvor klagte der Pfarrer zu Fügen, der Protestantismus greife in seinem Sprengel am linken Zillerufer um sich: der Pfleger zu Itter und Kropfsberg schritt mit Gewalt dagegen ein. 1618 wurden in dem südlicher gelegenen Hippach, das unter dem Bischof von Brixen stand, lutherische Bücher konfisziert; ebenso 1617 in dem zu Salzburg gehörenden, hoch gelegenen Ort Mairhofen, sowie in Hart und Zell; auch wurde ein Reiseprediger ausgewiesen; 1672, 1674, 1682 wurde es im Mairhofen und im Gerlosthal, das zum Pinzgau gen Osten führt, sehr unruhig; wir hören von ausgewiesenen und eingekerkerten Prädikanten. Als 1684 die große Bewegung im damals noch Salzburgischen Deferegger- (Tefferecker-) Thal begann, fürchtete die hochfürstliche Regierung sehr für das nahe Zillerthal; aber die Zwangsemigration von 800 Protestanten wirkte einschüchternd. 1689 verbreiteten aber schon wieder zwei Brüder Stainer von Mairhofen aus die evangelische Lehre. Als nun 1731 die welterschütternden Vorgänge begannen, welche eine Zeit lang die gesamte europäische Politik beherrschten, da blieb es im Zillerthal ruhig. Dies ist höchst auffallend, denn es war allgemein bekannt, daß dort der Katholicismus keinen Boden in der Bevölkerung habe (vgl. Emigrationsakta II, 278). Der Emigrationshistoriker Göcking bemerkte damals: „Im Zillerthal sind die meisten Leute evangelisch, und von ihnen ist doch fast noch kein einziger emigriert“ (I, 687). Wie ist das zu erklären? Man könnte an selbstsüchtige Motive denken: manche Zillerthaler meldeten sich als Käufer für die billig zu habenden Emigrantengüter (Europäische Staatskanzlei 60, 94). Aber nur verhältnismäßig wenige können so spekuliert haben. Folgendes scheint vielmehr die Ursache zu sein. Die in der

Vertreibung von ca. 20000 Menschen gipfelnden Zwangsmaßregeln erforderten komplizierte Verwaltungsmaßnahmen. Es gelang schon schlecht genug, der Schwierigkeiten Herr zu werden, wo die Salzburger Regierung ausschließlich Herr im Lande war. Das Zillerthal aber war durchsetzt mit Enklaven, die zu Tirol gehörten; es stand unter der Jurisdiktion von sechs verschiedenen Gerichten: Rattenberg, Rottenburg am Inn, Fügen, Zell, Stumm (Allodialgut der Grafen Lodron) und Steinach. Die tirolische und die baierische Regierung waren beide der Zwangsvertreibung abhold; besonders scheute man in Tirol die Unruhe und sperrte die Grenze. Die Zillerthaler sind also deshalb nicht ausgewandert, weil man nicht die Macht besaß, sie systematisch zu drangsalieren und zu vertreiben. Publiziert ist freilich das Emigrationspatent auch im Zillerthal; aber es blieb dort ein Stück Papier. Daß es 1742 im Zillerthal nochmals publiziert wurde, war ein blinder Schreckschuß, um Auslieferung lutherischer Bücher zu bewirken. Letzteres gelang auch, in Verbindung mit den in Aussicht gestellten Belohnungen. An eine neue Vertreibung konnte im Ernste damals gar nicht mehr gedacht werden: eben war der Baier Karl VII. Kaiser geworden, und im erzbischöflichen Palast begann man vor den drohend heraufziehenden Säkularisationsplänen zu zittern. Später hat freilich Maria Theresia der Rekatholisierung in diesen Gegenden ihren bewaffneten Arm geliehen, doch nur zu Einkerkerungen, so 1758 zu St. Jakob im Ahenthal. Die Bedrängnisse gingen nun weiter, das Toleranzpatent des Jahres 1781 brachte für diese Gegenden keine Erleichterung, denn die Zillerthaler wurden als Verführer und Proselytenmacher behandelt, die von den Wohlthaten der Toleranz durch das Hofdekret vom 21. August 1783 ausgeschlossen sein sollten. Die Zillerthaler lasen freilich ihre versteckt gehaltenen lutherischen Bücher, außer der glossierten Lutherschen Bibel besonders gern Johann Arndts (gest. 1621) Postille und den „Schaitberger", weiter und hängten die ihren Kindern geschenkten Skapuliere Schafen und Ziegen um den Hals. Ihre protestantische Überzeugung wurde gestärkt durch eingewanderte Norddeutsche und auf Hausierwanderungen in die Fremde, besonders nach Hamburg. Politik war dabei nicht im Spiele.

Wir sehen, daß seit der Reformationszeit dieselbe religiöse Strömung sich im Zillerthal immer wieder bemerkbar machte. Weder „vormärzliche" bureaukratische Bedrückung, noch Aufwiegelungen fremder Demokraten oder ausländischer Propaganda haben die Zillerthaer Bewegung der 30er Jahre hervorgerufen. Als das Gebiet 1816 an Österreich kam, baten die Zillerthaler vergeblich um Zugestehung eines Bethauses und Anerkennung als evangelische Gemeinde. Bis 1829 schleppten sich die Zustände hin; die Pfarrer versuchten umsonst, durch katholische „Hauslehren" die „Inklinanten" — so nannte man offiziell die zum Protestantismus Neigenden — zu gewinnen. Ende 1829 kam der Stein dadurch ins Rollen, daß sechs Mairhofener um den sechswöchentlichen Religionsunterricht baten, der seit 1783 vorgeschrieben war, ehe jemand zu einer in Österreich tolerierten akatholischen Gemeinschaft übertreten durfte. Für Tirol galt ein solches Verlangen als unerhört, und es folgten lange Verhandlungen, ob die Toleranzgesetze hier Anwendung finden dürften, während doch schon Art. XVI der deutschen Bundesakte dafür entscheidend hätte sein sollen. Vor allen Dingen wollte man verhindern, daß ein evangelischer Pastor zu Amtshandlungen in „das Land der Glaubenseinheit" komme. Allerhand bürgerliche Bedrückungen folgten, der Tiroler Landtag nahm eine den Inklinanten feindselige Haltung ein. Am 7. Mai 1834 kam die Antwort des Kaisers auf ein vor fast zwei Jahren eingereichtes Gesuch, welches um Abstellung des Gewissenszwanges, namentlich bei Eheschließungen gebeten hatte, sowie um die Erlaubnis es möge einmal im Jahr ein evangelischer Pastor ihnen das Abendmahl mit dem Kelche reichen. Der Kaiser schlug die Gemeindebildung ab und stellte nur frei, in andere österreichische Provinzen, wo es akatholische Gemeinden gebe, auszuwandern. Darauf baten die Inklinanten, als deren Führer jetzt Johann Fleidl hervortrat, eine Deputation an den Kaiser senden zu dürfen, welche diesem 11 Punkte vertragen wollte. Aber das wurde verweigert. Am 11. Juli 1835 gewährte der spätere Reichsverweser Erzherzog Johann, Oheim des kurz vorher zur Regierung gelangten Kaisers Ferdinand, eine Audienz, in welcher er erklärte, freie evangelische Religionsübung könne nur außerhalb der katholischen Provinz Tirol zugestanden werden. Bis dahin ist die Auswanderung freigestellt worden; die Inklinanten blieben ruhig im Lande; ihre Zahl wuchs. Das erfüllte das Kreisamt zu Schwaz mit Besorgnis; der Kreishauptmann von Gasteiger, der Vater des 1890 gestorbenen Historikers, schlug deshalb am 29. November 1835 ein allmählich ernsteres Einschreiten vor, um die Führer aus Tirol wegzudrängen. Der darin liegende Rechtsbruch wird von der Pietät des Sohnes vergeblich verschleiert, so richtig es auch ist, daß dem

Schwazer Gutachten menschenfreundliches Wohlwollen zu Grunde liegt, zumal im Vergleich mit dem fanatisch intoleranten Antrage des salzburgischen Klerus (v. Gast. S. 73). Am 12. Januar 1837 wurde durch kaiserlichen Erlaß an das Innsbrucker Gubernium verfügt, binnen 14 Tagen hätten sich die Inklinanten zu erklären, ob sie aus der katholischen Kirche austreten wollten; wer es bis dahin unterlasse, sei als Katholik zu behandeln. Die beim Protestantismus Beharrenden hätten in vier Monaten Tirol zu verlassen, nachdem noch ein Versuch mit sechswöchentlichem Religionsunterricht vorgenommen sei. Als den Inklinanten dies eröffnet wurde, zeigte sich keinerlei Widersetzlichkeit; der Schmerz, die Heimat zu verlieren, preßte auch Männern Thränen aus. 385 Personen meldeten sich zur Auswanderung. (Später sind 437 fortgezogen vgl. Gasteiger S. 125.) Auf den Gubernialrat Sondermann, der das Referat für Kultusangelegenheiten in Tirol hatte, war schon 1835 der Eindruck so stark gewesen, daß dieser hoch begabte Mann seine Stelle niederlegte, evangelisch wurde und nach Preußen zog. Er ist als Schulrat in Magdeburg gestorben. Der obengenannte Johann Fleidl erhielt die Erlaubnis, nach Berlin zu reisen (seine Bittschrift vom 27. Mai 1837 an König Friedrich Wilhelm III. s. bei Gasteiger S. 104 f.). Vom König gnädig empfangen, wurde er bei seiner Rückkehr im Zillerthal begeistert begrüßt. Als sich dort die Nachricht verbreitete, der preußische Oberkonsistorialrat und Hofprediger Strauß werde nach Tirol geschickt werden, um die Sachlage zu prüfen, bemächtigte sich der dortigen Kleriker die äußerste Bestürzung — sie meinten nämlich, es sei David Strauß! Jener, der taktvoll genug war, nur bis Innsbruck zu reisen, gewann günstige Eindrücke. Am 13. Juli 1837 wurde das Gesuch um Einwanderung nach Preußen genehmigt. Ende August gingen zwei Zillerthaler nach Breslau, um die Ansiedlung in preußisch Schlesien zu betreiben. Nur sehr wenige wandten sich nach den ihnen erlaubten österreichischen Provinzen. Die Lage der Zillerthaler in der Heimat wurde immer unerträglicher; schon seit 1827 war offenbaren Inklinanten kein Ehekonsens bewilligt; ferner wurden die Leichen auf amtlichen Befehl außerhalb des Friedhofs von einem Gerichtsdiener verscharrt, keine Ansammlung von Personen durfte dabei stattfinden. Der Auszug der Emigranten war geräuschlos und ergreifend. In sechs Zügen wanderten sie fort; diese vereinigten sich aber teilweise, so daß nur vier in Schlesien ankamen. Sie zogen alle den nächsten Weg, über Salzburg, Linz, Budweis, Czaslau, Chrudim, Trautenau. Die Emigranten hatten so inständig um Ansiedlung in einer Gebirgsgegend gebeten, daß dies den König bewog, schon seit dem 3. Juni die Gegend von Erdmannsdorf und Fischbach ins Auge zu fassen. Die an und für sich verehrungswürdigen Gefühlsmomente haben bewirkt, daß dem sowohl volkswirtschaftlich wie national und politisch weisen Vorschlag des Posener Oberpräsidenten von Flottwell, die Domänen bei Schrimm und Kozmin mit Bewohnern deutscher Kultur zu bevölkern, nicht entsprochen worden ist (das Nähere siehe in ZGVGASchl. XIII, 81 ff.). So zogen denn die Emiganten über das Grenzdorf Königshain nach Liebau, und am 17. Oktober langten die letzten in Schmiedeberg an. Bereits am folgenden Tage richteten sie Dankschreiben an den König und den Kronprinzen (abgedruckt bei Beheim-Schwarzbach S. 30 ff.): sie wünschten zusammenzubleiben, womöglich in Erdmannsdorf. Die Beschaffung von Land machte große Schwierigkeiten; das seit dem 13. August begründete Komité, mit der Gräfin v. Reden an der Spitze, und der Geh. Oberregierungsrat Jacobi, Mitglied der vom Könige eingesetzten Immediatkommission, erwarben in und um Erdmannsdorf, großenteils aus der königlichen Domäne, die nötigen Ländereien. Die aus drei nahe beieinander liegenden Teilen bestehende Kolonie erhielt den gemeinschaftlichen Namen Zillerthal. Als die eigentliche Kolonistin ist die Gräfin zu bezeichnen, von den Zillerthalern „Frau Mutter vom Buchwald" genannt. Der Kolonisten Haupt war der bibelfeste charaktertüchtige Fleidl. Außerordentlich interessant sind die von Beheim-Schwarzbach S. 73 ff. mitgeteilten Briefe der Königin Marie von Bayern an die Zillerthaler, die sie aus deren alter Heimat im Jahr 1844 geschrieben hat, und zwar wegen des bei der weiblichen Verfasserschaft doppelt merkwürdigen reichen objektiven Inhalts. Die Kolonie hat sich ganz und gar günstig und normal entwickelt. Jeder Freund der Zillerthaler und des evangelischen Schlesiens freut sich, daß alles so gekommen ist; — nur legt die ernste Ostmarkenangelegenheit immer wieder die Frage nahe: Hätten diese tüchtigen Leute dem Deutschtum und dem Protestantismus nicht unvergleichlich viel höhere Dienste leisten können, wenn sie, dem Flottwellschen Plane entsprechend, in der Provinz Posen angesiedelt worden wären?

Arnold.

Zinsverbot, kirchl. s. d. A. Wucher oben S. 521.

Zinzendorf, Nicolaus Ludwig Graf von und die Brüdergemeine. — Litteratur: 1. Zu Zinzendorfs Biographie. A. G. Spangenberg, Leben des Grafen N. L. von Zinzendorf, 8 Tle., Barby 1772—75; L. von Schrautenbach, Der Graf von Zinzendorf und die Brüdergemeine seiner Zeit (geschr. 1782), herausgeg. von Kölbing, 2. Aufl., Gnadau 1871; J. C. Duvernoy, Kurzgefaßte Lebensgeschichte N. L. Grafen und Herrn von Zinzendorf, Barby 1793; J. G. Müller, Zinzendorfs Leben, Winterthur 1822; Verbeek, Des Grafen N. L von Zinzendorf Leben und Charakter, Gnadau 1845; Varnhagen von Ense, Graf Ludwig von Zinzendorf, 2. Aufl., Berlin 1846; Schröder, Der Graf Zinzendorf und Herrnhut, Nordhausen 1857; Pilgram (kathol.), Leben und Wirken des Grafen N. L. von Zinzendorf, Leipzig 1857; F. Bovet, Le Comte de Zinzendorf, Paris 1860; G. Burkhardt, Der Graf von Zinzendorf, 2. Aufl., Berlin 1878; van Nes, De Graaf van Zinzendorf, Nykerk; H. Plitt, Zinzendorfs Theologie, 3 Bde, Gotha 1869—74; B. Becker, Zinzendorf im Verhältnis zu Philosophie und Kirchentum seiner Zeit, Leipzig 1886; H. Tietzen, Zinzendorf, Gütersloh 1888; B. Becker, Zinzendorfs Beziehungen zur römischen Kirche (ThStK 1891, Heft 2); O. Steinecke, Zinzendorf und der Katholicismus, Halle 1902; H. Römer, Zinzendorfs Leben und Wirken, Gnadau 1900; P. Kölbing, Zur Charakteristik der Theologie Zinzendorfs (ZThK 1900, Heft 4); W. Götz, Zinzendorfs Jugendjahre, Leipzig 1900; O. Steinecke, Zinzendorfs Bildungsreise, Halle 1900; von Natzmer, Die Jugend Zinzendorfs, Eisenach 1894; J. Th. Müller, Zinzendorf als Erneuerer der alten Brüderkirche, Leipzig 1900; Th. Schmidt, Zinzendorfs soziale Stellung, Basel 1900.

2. Zinzendorfs Schriften s. von Lepel, Verzeichnis der Schriften des Grafen von Zinzendorf, Stettin 1824; Spangenberg a. a. O., Register unter „Zinzendorfs Schriften"; Otto, Lexikon der Oberlausitzer Schriftsteller, Görlitz 1803, III, 574 ff. — Neu herausgegeben: Zinzendorfs Tagebuch 1716—1719, herausgeg. von G. Reichel und J. Th. Müller (Zeitschr. f. Brüdergesch. Herrnhut 1907, Heft 2 ff.); A. Knapp, Geistliche Gedichte des Grafen von Zinzendorf, Stuttgart und Tübingen 1845; Daniel, Geistliche Lieder und Dichtungen des Grafen von Zinzendorf, Bielefeld 1851; H. Bauer und G. Burkhardt, Zinzendorfs geistliche Gedichte, Leipzig 1900.

3. Zur Geschichte der Brüdergemeine. D. Cranz, Alte und neue Brüderhistorie, Barby 1772, Forts. (v. Hegner), 3 Tle, Barby 1791, 1804, Gnadau 1816; J. W. Cröger, Gesch. der erneuerten Brüderkirche, 3 Tle, Gnadau 1852—54; J. T. Hamilton, A history of the Moravian Church, Bethlehem 1900; G. Burkhardt, Die Brüdergemeine, 2 Tle, Gnadau 1905; O. Steinecke, Die Diaspora der Brüdergemeine in Deutschland, Halle 1905. — Die Speziallitteratur des 18. Jahrhunderts ist in den Acta hist. ecclesiast. (Weimar) vom 1. Bde an (1734) fortlaufend ziemlich vollständig angegeben. — Ueber die Verfassung: Verlaß der Generalsynode der evang. Brüderunität gehalten in Herrnhut 1899, Gnadau; Kirchenordnung der evang. Brüderunität in Deutschland 1901, Gnadau; Verwaltungsordnung der deutschen Brüderunität 1903; W. L. Kölbing, Die Geschichte der Verfassung der evang. Brüderunität in Deutschland, Leipzig 1906.

4. Zur Geschichte der Büdermission. (F. L. Kölbing) Uebersicht der Missionsgeschichte der evangelischen Brüderkirche in ihrem ersten Jahrh., 3 Tle, Gnadau 1832. 33; J Römer, Das Missionswerk der evang. Brüdergemeine, Gnadau 1881; (E. Reichel) Rückblick auf unsre 150jährige Missionsarbeit 1882; E. A. Senft, Les missions moraves, Neuchatel 1890; G. Burkhardt, Die Mission der Brüdergemeine in Missionsstunden, 5 Hefte, Leipzig 1897; Aug. Schultze, Die Missionsfelder der erneuerten Brüderkirche, Bethlehem 1890; J. T. Hamilton, History of the Missions of the Moravian Church during the 19th Century, Bethlehem 1901; Ad. Schulze, Abriß einer Geschichte der Brüdermission, Herrnhut 1901; Missionsatlas der Brüdergemeine 1907. — Geschichte einzelner Missionsgebiete: Oldendorp, Gesch. der Mission der evang. Brüder auf den Inseln St. Thomas, St. Croix, St. Jan, herausgeg. von J. J. Bossart, 2 Tle, Barby 1777; A. von Dewitz, In Dänisch Westindien I, Niesky 1899; H. Lawaetz, Brødremenighedens Mission i Dansk-Vestindien 1769—1848, København 1902; D. Cranz, Historie von Grönland, 3 Tle, Barby 1770; (F. L. Kölbing) Die Missionen der evang. Brüder in Grönland und Labrador, Gnadau 1831; (J. Römer) Die Missionen der Brüderunität I. Labrador 1871, II. Tabago 1876, III. St. Kitts 1878; J. W. Davey, The Fall of Torngak or the Moravian Mission on the Coast of Labrador, London 1905; H. G. Schneider, Gnadenthal (in Südafrika) I, Stuttgart 1892; G. H. Loskiel, Gesch. der Mission unter den Indianern in Nordamerika, Barby 1789; H. G. Schneider, Moskito, Herrnhut 1899; ders., Missionsarbeit der Brüdergemeine in Australien, Gnadau 1882.

I. Zinzendorfs Jugendgeschichte. Nicolaus Ludwig Graf von Zinzendorf und Pottendorf entstammt einem alten niederösterreichischen Herrengeschlecht, das in seinen meisten Vertretern schon im 16. Jahrhundert dem augsburgischen Bekenntnis beitrat. Infolge der Gegenreformation in Österreich verkaufte Graf Maximilian Erasmus (gest. 1672), der Großvater unsers Zinzendorf, seine österreichischen Besitzungen (1661) und ließ sich in Oberbirg bei Nürnberg nieder. Von den fünf Kindern, die ihn und seine Witwe überlebten, heirateten die drei Töchter, die erste einen Freiherrn von Polheim, die andere einen

Grafen von Ortenburg und die dritte einen Grafen von Castell, während seine beiden
Söhne in kursächsische Dienste traten. Der ältere Graf Otto Christian (gest. 1718 kinder-
los) war sächsischer Generalfeldzeugmeister, der jüngere, Graf Georg Ludwig, sächsischer
Kabinettsminister in Dresden. Er war mit Spener persönlich befreundet. Nach dem Tode
seiner ersten Gemahlin, die ihm zwei Kinder hinterließ, vermählte er sich 1699 mit Char-
lotte Justine von Gersdorff, Tochter des Geh. Rats, Direktors und Landvogts der Ober-
lausitz Nicol von Gersdorff und seiner dritten Gemahlin Henriette Katharine, geb. Freiin
von Friesen. Das einzige Kind dieser Ehe war Graf Nicolaus Ludwig, geb. 26. Mai 1700
zu Dresden. Daß Spener sein Taufpate gewesen sei, ist eine unbegründete Sage, denn
in dem Taufregister der Dresdner Hofkirche wird er unter den Taufzeugen nicht genannt.
Etwa sechs Wochen nach seiner Geburt am 9. Juli 1700 starb sein Vater, und seine
Mutter zog mit ihm, als 1702 auch ihr Vater, der Landvogt, starb, nach Groß-Henners-
dorf bei Zittau, dem Witwensitz ihrer Mutter, der Landvögtin von Gersdorff. Als sie
sich aber 1704 mit dem preußischen Feldmarschall von Natzmer wieder vermählte und ihm
nach Berlin folgte, überließ sie den jungen Zinzendorf der Erziehung seiner Großmutter
und deren jüngster Tochter Henriette (geb. 1686) in Groß-Hennersdorf. Über seine Er-
ziehung, Unterricht und innere Entwickelung bis 1710 giebt es keine gleichzeitigen Nach-
richten, sondern nur spätere Erzählungen Zinzendorfs (von 1723, 30 und 35). Danach
fand das ohne Altersgenossen und Spielkameraden auf sich angewiesene Kind unter dem
Einfluß der mancherlei Frömmigkeitsübungen den Hauptgegenstand seiner geistigen Beschäf-
tigung im „Umgang" mit der Person des „Heilandes", in dem es seinen Bruder erkannte
und liebte. Darin erscheint bereits die bleibende Grundlage des Zinzendorfischen Christen-
tums, die Forderung einer Lebensgemeinschaft mit Christus, die, im Gefühl gehegt, dadurch
einen ethischen Charakter erhält, daß alle Beweggründe und Zwecke des persönlichen Lebens
auf ihn als den Heiland bezogen werden. Dabei handelte es sich aber doch um eine früh-
reife und völlig einseitige religiöse Entwickelung, der die Erkenntnis von Sünde und Schuld
noch fehlte. Frühzeitige schwere Zweifel an dem Dasein Gottes nötigten ihn zur Erhal-
tung seines religiösen Besitzes sich an die Autorität der Person Christi als der auf christ-
lich-religiösem Gebiet allein geltenden anzuklammern. Daher später der bleibende Grund-
satz, daß innerhalb des Christentums die Gottheit nur aus der Person Christi erkannt
werden könne. — Zu weiterer Erziehung und Ausbildung wurde Zinzendorf auf das
Pädagogium in Halle gesandt (1710—16). Seine bisher fast nur von Frauen geleitete
Erziehung, der Mangel an jedem gleichaltrigen Umgang, seine daherrührende Frühreife
und doch wieder Unbeholfenheit und Unerfahrenheit, endlich sein sehr lebhaftes Tempera-
ment erschwerten ihm ungemein das Einpassen in den Mechanismus des Institutslebens
und setzten ihn vielfach rohen Neckereien seiner Kameraden aus. Die unpädagogische, oft
ehrenrührige Erziehungsmethode erweckte den Trotz des Knaben, so daß Freiherr von Can-
stein an ihm eine scheinbar unüberwindliche Bosheit wahrzunehmen glaubte. Dazu kam
die oft unerträgliche Tyrannei seines Hofmeisters Crisenius, dem die Familie seine Beauf-
sichtigung und Leitung anvertraut hatte. Erst im letzten Jahre trat eine wesentliche Besse-
rung seines Verhältnisses zu Francke ein, der ihm seelsorgerisch näher trat. Auch unter
seinen Mitschülern erwarb er sich durch seine Leistungen allmählich eine geachtete Stellung.
Religiöse Erstarkung und Vertiefung im Sinn einer tieferen Sündenerkenntnis und einer
vollständigeren Erfassung der Versöhnung durch Christus erfuhr er im Zusammenhang mit
seiner ersten Abendmahlsfeier (1715). Aber auch die besondere Art des hallischen Pietis-
mus, seine Engherzigkeit und asketischen Bestrebungen erlangten Einfluß auf ihn. Endlich
trat bei ihm hier in Halle bereits das für seine ganze spätere Thätigkeit bezeichnende
Streben hervor, christliche Gemeinschaft zu pflegen, das zuerst zur Stiftung eines religiös
bestimmten Freundschaftsbundes führte. Als er aus Halle austrat, suchte er diesem durch
Stiftung einer „Sozietät der Tugendsklaven" festeren Bestand zu geben, doch ohne viel
Erfolg. Später (um 1730) knüpfte er bei Stiftung des „Senfkornordens" (Büd. Slg. II,
651, 677) wieder an diese Sozietät an. Während seine Neigung auf das Studium der
Theologie gerichtet war, wünschte ihn seine Familie für den Staatsdienst vorzubereiten.
So bezog er zum Studium der Rechtswissenschaft die Universität Wittenberg (1716—19),
wo er sich neben seinem Fachstudium auch eingehender mit der Bibel, den Werken Luthers
und der pietistischen Theologen beschäftigte. Jedoch der Besuch theologischer Vorlesungen
war ihm von seinem Vormund, Graf Otto Christian von Zinzendorf, seinem Oheim, nicht
gestattet worden. Er blieb zwar den pietistischen Grundsätzen auch in der Lebensführung
treu, lernte aber hier auch die Orthodoxen achten, und der persönliche Umgang mit
Prof. Wernsdorf überzeugte ihn von der Möglichkeit einer Verständigung zwischen Witten-

berg und Halle. Schon hatte sich Francke dem Freunde Zinzendorfs Walbaum gegenüber unter gewissen Bedingungen zu einem Besuch in Wittenberg bereit erklärt, als Zinzendorfs Stiefvater ihm alle weiteren Schritte in dieser Richtung verbot. Nach vollendeter Studienzeit trat Zinzendorf eine längere Bildungsreise an (1719, 20), die ihn zunächst nach Holland führte. Der Verkehr mit reformierten und außerhalb der anerkannten Kirche 5 stehenden Männern, bei denen er trotz abweichender theologischer Ansicht denselben Glauben fand, den er vertrat, gab ihm Gelegenheit, sich über das Wesen des Christentums, das ihm persönlich eignete, klar zu werden. Es liegt in der „Herzensreligion", d. h. in der praktischen Glaubensbeziehung zu Christus und durch ihn zu Gott, die unter allen Konfessionen und Sekten im Grunde das Wesen des Christen ausmacht und daher das Band 10 bildet, das die Gläubigen trotz aller dogmatischen Unterschiede thatsächlich als Glieder der einen Gemeinde Christi verbindet. Diese Überzeugung wurde noch mehr in ihm bestärkt durch seinen Verkehr mit einigen dem Kreise der Appellanten angehörigen französischen Prälaten während seines Pariser Aufenthaltes. Namentlich mit dem Erzbischof Kardinal von Noailles wurde er eng befreundet auf Grund der gemeinsamen Christusverehrung. 15 Weder die bestimmte Zurückweisung aller Bekehrungsversuche des Kardinals durch Zinzendorf noch dessen offener Tadel, als der Kardinal durch bedingungslose Annahme der Bulle Unigenitus die Sache der Appellanten preisgab, haben die bis zum Tode des Kardinals währende Freundschaft beider Männer getrübt. Die Rückreise benutzte Zinzendorf zu einem Besuch bei den verwandten Familien von Polheim in Oberbirg und von Castell auf dem 20 gleichnamigen Schloß in Unterfranken. Besonders in Castell blieb er länger, wo seine verwitwete Tante seine Hilfe zur Ordnung der verwirrten Finanzverhältnisse des Besitztums gern in Anspruch nahm. Die älteste seiner Cousinen, die 17jährige Gräfin Theodora machte einen so tiefgehenden Eindruck auf ihn, daß er (im Sommer 1720) um ihre Hand anhielt. Die Tante verhielt sich durchaus entgegenkommend. Theodora konnte sich zwar 25 noch nicht entscheiden, forderte ihn aber beim Abschied auf, wiederzukommen. So reiste er in die Heimat, um die Erlaubnis der Familie zu dem beabsichtigten Verlöbnis einzuholen. Obgleich ihm diese gewährt wurde, scheint Zinzendorf doch im Hinblick auf die Vermählung mit Theodora kein klares und sicheres Urteil gehabt zu haben. Als strenger und aufrichtiger Pietist glaubte er sich gestehen zu müssen, daß seine Liebe zu ihr lediglich „Natur- 30 liebe" sei. Das kam ihm blitzartig zum Bewußtsein, als er auf der Rückreise nach Castell während eines kurzen Aufenthaltes in Ebersdorf (Reuß) erfuhr, daß man hier eine Vermählung seiner Cousine mit seinem Freunde, dem Grafen Heinrich XXIX. Reuß geplant habe und durch seine Absichten in Ratlosigkeit versetzt worden sei. Er wurde sich seiner Unsicherheit bewußt und glaubte nun in jenem Umstand einen göttlichen Wink zu erkennen, 35 der von ihm heische, seiner Neigung zu Gunsten des Freundes zu entsagen. Danach handelte er. Zinzendorf hat einen aufrichtigen Kampf der Selbstüberwindung gekämpft, bei dem ihn keine selbstsüchtigen Beweggründe geleitet haben. Daran ändert die Thatsache nichts, daß seine Voraussetzung, bei seiner Cousine Gegenliebe gefunden zu haben, irrig war, wie aus ihrer Familienkorrespondenz und späteren Aufzeichnungen hervorgeht (vgl. 40 Körner, Eine Episode aus Graf Zinzendorfs Leben, Sächs. Kirchen- und Schulblatt 1877, 1). — Nun trat für ihn der Gedanke der Berufswahl in den Vordergrund, der vielleicht schon bei jener Entsagung mitgewirkt hatte. Sein Ideal war eine Thätigkeit für das Reich Christi, sei es als Nachfolger Cansteins (gest. 1719) im Dienst des hallischen Waisenhauses, wozu Francke ihm Aussicht gemacht hatte, sei es als christlicher Gutsherr in Pflege 45 einer Schloßecclesiola, Gründung eines Waisenhauses u. dgl., wie er es in Ebersdorf kennen gelernt hatte. Dem entgegen stand der bestimmte Wunsch seiner Familie, daß er in den sächsischen Staatsdienst treten sollte. Nach längeren Verhandlungen fügte sich Zinzendorf diesem Wunsch (Anfang Oktober 1721) und trat am 22. Oktober 1721 als Hof- und Justizrat in die Landesregierung in Dresden ein mit dem festen Entschluß, auch 50 mit diesem Amte eine freie Thätigkeit für das Reich Christi zu verbinden. Für sein Erbteil (von seinem Vater und dem kinderlos gestorbenen Oheim), das er in diesem Jahr nach seiner Mündigkeitserklärung angetreten hatte, kaufte er im Mai 1722 von seiner Großmutter das Gut Berthelsdorf in der Oberlausitz. Zum Pastor berief er als Patron den auch als geistlichen Liederdichter bekannt gewordenen Joh. Andr. Rothe. Am 55 7. September 1722 vermählte sich Zinzendorf mit der Gräfin Erdmute Dorothea, der Schwester seines Freundes des Grafen Heinrich XXIX. Reuß-Ebersdorf. Als er diesen Schritt that, folgte er nicht den Neigungen der „Naturliebe", von der er sich bei dem Verlöbnis mit Theodora geleitet glaubte, sondern stellte die Eheschließung vielmehr unter den Gesichtspunkt des sittlichen Berufs, den der Einzelne im Dienst Christi innerhalb der Ge- 60

meinde zu vollziehen hat. Darum sagte er später im Blick auf die Brüdergemeine: „am 7. September 1722 ist die erste Ehe nach Gemeinprincipiis geschlossen worden".

II. Zinzendorf in Dresden und Berthelsdorf 1722—27. Der Antritt des Amtes in Dresden schien noch im letzten Augenblick vereitelt zu werden, da Zinzendorf sich weigerte die Konkordienformel zu beschwören. Beschwören könne er nur Gottes Wort und Luthers Katechismus. Um nicht bei den Seinigen den Verdacht zu erwecken, als wolle er nur auf gute Art von dem Staatsdienst loskommen, war er gleichzeitig in Verhandlungen wegen Übergang in dänische Staatsdienste getreten, zumal er am damaligen dänischen Hof viel mehr Gleichgesinnte zu finden hoffen konnte, als an dem Hof Augusts II. Seine Familie räumte jedoch die Anstöße aus dem Wege: der Eid auf die Konkordienformel wurde ihm erlassen, und im November 1721 war er als Rat in der Landesregierung verpflichtet worden. Von seiner amtlichen Thätigkeit in Dresden ist wenig bekannt, er hatte „Kommissionen zu dirigieren, Frieden zu stiften &c." Sein Hauptinteresse widmete er einer frei gewählten Berufsthätigkeit im Sinne des Spenerschen Ecclesiolismus. Schon vor seiner Verheiratung (September 1722) veranstaltete er in seinem Hause Versammlungen christlicher Freunde als Fortsetzung der von der Baronin Hallart begonnenen. Zugleich rief er auf seinem neu erworbenen Gut Berthelsdorf eine Schloßecclesiola ins Leben, wie er sie von Groß-Hennersdorf und namentlich von Ebersdorf her kannte. Um seinen Bestrebungen festere Grundlage und weitere Ausdehnung zu geben, schloß er mit einigen Gleichgesinnten (seinem Jugendfreund Friedrich von Watteville und den Pastoren Rothe-Berthelsdorf und Melchior Schäffer-Görlitz) den „Bund der vier Brüder". Als Hauptaufgabe stellte man sich die, für den Glauben an die Person Christi im Sinne der „Herzensreligion" zu wirken und zwischen den Vertretern dieses Glaubens christliche Gemeinschaft zu stiften und zu pflegen. Zunächst galt die Arbeit der nächsten Umgebung, doch faßte man bald weitere Kreise ins Auge, ja sogar die Juden- und Heidenwelt. Durch Predigten, Schriften, Reisen und Korrespondenz wollte man wirken. Auch Anstaltengründung im Sinne Halles wünschten besonders Rothe und Schäffer, während Zinzendorf schon damals und später immer entschiedener der Überzeugung war, „daß das nicht der Weg sei, das Reich Christi zu fördern". Im Winter 1723 auf 24 wurde der Bau eines Anstaltshauses beschlossen, das zunächst für eine „adelige Landschule" nach dem Muster des hallischen Pädagogiums bestimmt war. Sie hat nur bis 1727 bestanden, dann trat ein Waisenhaus an ihre Stelle. Während Watteville diese Landschule leitete und Rothe durch seine wirkungsvollen Predigten die Landbewohner in Scharen unter seine Kanzel versammelte, suchte Zinzendorf durch Korrespondenzen sowie litterarisch mit Hilfe einer in Ebersdorf errichteten Druckerei zu wirken. In den Jahren 1723—26 erschienen außer einigen kleinen Traktaten zwei kurze Katechismen für kleine Kinder; Auszug aus Dr. V. E. Löschers nötigen und nützlichen Fragen, wodurch er die Separatisten von dem Wert der kirchlichen Lehre überzeugen wollte; Sammlung geistlicher und lieblicher Lieder, Leipzig, Aug. Martini (das sog. Berthelsdorfer Gesangbuch), durch welche er in eben jenen Kreisen neben den dort beliebten mystischen Gesängen auch die echten evangelischen Kirchenlieder zu verbreiten suchte; die Ebersdorfer Bibel, eine sehr billige Ausgabe des Luthertextes mit einem Anhang verbesserter Übersetzungen von Rothe; endlich eine französische Übersetzung von Arndts Wahrem Christentum, die er dem Kardinal Noailles widmete. Die von der Aufklärung beeinflußten und der Kirche wie dem Christentum überhaupt entfremdeten Kreise suchte er durch eine Wochenschrift zu erreichen, die in Dresden 1725 und 26 erschien unter dem Titel: Le Socrate de Dresde d. i. Bescheidene Gedanken eines christlichen Philosophi. 32 Nummern. So wertvoll ihm einerseits die in Deutschland beginnende Aufklärung für die Ausbildung des verstandesmäßigen Denkens erscheint, so sehr vermißt er in den Kreisen der „Denkenden" ein tieferes Verständnis für Religion und Christentum. In der Weise der Popularphilosophen will er diesem Verständnis dienen. Er will nachweisen, daß die Religion ein notwendiger allgemeiner Besitz des menschlichen Gemütslebens sei, der in Wechselwirkung mit geschichtlichen Thatsachen (Offenbarung) sich bildend, in sich selbst gewiß ist und der Unterstützung durch verstandesmäßige Beweisführung nicht bedarf. Diese gehört in das Gebiet der Philosophie, die in ihren Ergebnissen nicht fest, sondern stets sich entwickelnd in den Bereich der Glaubensgeheimnisse überhaupt nicht einzudringen vermag, aber wohl eine stets sich steigernde Verstandesaufklärung bezüglich des Natur- und Geschichtslebens bieten kann und soll. Glückseligkeit zu schaffen vermag sie nicht; diese gewährt allein der religiöse Glaube, zu dessen Anerkennung Zinzendorf gern die Denkenden unter den Zeitgenossen veranlassen möchte. Indem er die auf das sinnlich bestimmte Leben sich beschränkenden „praktischen Philosophen" anerkennt, setzt er den auf eine Vernunftreligion

gerichteten Bestrebungen die „Historie“ von Christus entgegen, die allein brauchbare Grundlagen für eine gesunde Frömmigkeit bieten kann. Dieses seit 1725 vorhandene und auch später noch (vgl. *Περὶ ἑαυτοῦ*, d. i. Naturelle Reflexionen 1746) hervortretende Bestreben, eine haltbare Synthese zwischen positiver christlicher Frömmigkeit und einem sachgemäß begrenzten philosophischen Denken herzustellen, ist von den kirchlich-gesinnten Zeitgenossen nicht erkannt und gewürdigt worden. Zinzendorf wurde es dadurch möglich auch einem Manne wie Konrad Dippel eine gewisse Anerkennung zu zollen und der neueren philosophischen Entwickelung auf ihrem Gebiete gerecht zu werden.

Der Widerspruch, den die Privatversammlungen seines Freundes des Pastor Schäffer in Görlitz 1725 und seine eigenen in Dresden 1726 fanden, nachdem er sie fünf Jahre lang ungehindert gehalten hatte, veranlaßten Zinzendorf sich in zwei Gutachten grundsätzlich über das aus dem Spenerschen Pietismus entstandene Konventikelwesen auszusprechen (Theolog. Bedenken 1742, S. 28 und 18). Das Recht zu religiösen Privatversammlungen sucht er nicht dogmatisch zu begründen; er geht vielmehr auf die natürliche Berechtigung und Verpflichtung der Menschen zur Vergesellschaftung zurück und beruft sich weiter darauf, daß die Schmalkaldischen Artikel „diese Privatzusammenkünfte nicht nur billigen und authorisieren, sondern unter die Gnadenmittel rechnen“. (Art. Smalc. III, Art. 4, mutuum colloquium et consolatio fratrum.) Später etwa von 1730 an, nachdem er die vielfach kirchenfeindliche und in sittlicher Beziehung fragwürdige Haltung der Konventikel deutlicher erkannt hatte, änderte er seine Ansicht und trat für die Berechtigung der Konventikel nur mit bestimmten Vorbehalten ein (Aufsatz von christlichen Gesprächen. Züllichau 1735). Unter dem Eindruck dessen, was er seit 1727 in Herrnhut erlebt, forderte er dann vielmehr ein Fortschreiten von Privatversammlungen zu freier Vereins- oder Gemeinbildung innerhalb der Kirche. (Spangenberg, Zinzendorf 508.) Die freigewählte Berufsthätigkeit Zinzendorfs bis 1727 besteht also abgesehen von seiner schriftstellerischen Thätigkeit im wesentlichen in den Dresdner Hausversammlungen und der Pflege der Berthelsdorfer Schloßecclesiola. Er selbst hat später diese damaligen Bestrebungen zusammenfassend gekennzeichnet als „Veranstaltungen zur Gemeinschaft“.

III. Der geschichtliche Zusammenhang zwischen der alten und der neuen Brüderunität und die Gründung Herrnhuts. Die alte Brüderunität (s. d. A.: „Brüder, böhmische“ Bd III, 445) hatte sich von Böhmen und Mähren aus durch die 1547 einsetzenden Verfolgungen auch nach Polen verbreitet. Der böhmische Teil war 1609 in eine Union mit der evangelischen Nationalkirche Böhmens eingetreten: das Bekenntnis und das Konsistorium war gemeinsam, während die Brüder ihre eigene Gottesdienst- und Kirchenordnung behielten. Diese bildeten auch fast das einzige Band, das die drei Teile der Unität noch miteinander verknüpfte. Durch die Gegenreformation wurde der kirchliche Bestand des böhmischen und mährischen Zweiges vernichtet, während der polnische davon unberührt blieb und fortbestand. Über das Schicksal der verschiedenen Trümmer der Unität läßt sich folgendes feststellen. 1. Die polnische Unität schloß sich dem reformierten Bekenntnis an und bestand bis zur Auflösung des polnischen Reiches als besondere kirchliche Gemeinschaft, die in ihrer Mitte die altbrüderische Bischofsweihe fortsetzte. Träger derselben war 1735 der reformierte Hofprediger Friedrich Wilhelms I. in Preußen Daniel Ernst Jablonski (geweiht 1699) und Christian Sitkovius in Lissa (geweiht 1734). 2. Der böhmische Teil und die tschechisch redende Mehrheit des mährischen Teils wanderten offiziell aus und zwar die Böhmen unter Leitung des Bischofs Joh. Amos Comenius vorwiegend nach Polen, die tschechisch redenden Mähren vorwiegend nach Ungarn. In Polen bildeten die eingewanderten Böhmen neben der polnischen Unität einen selbstständigen Unitätszweig mit eigenen Synoden und eigenen Senioren (Bischöfen). Als durch den westfälischen Frieden die Hoffnung auf Rückkehr nach Böhmen endgiltig vernichtet und dann 1656 polnisch Lissa zerstört worden war, hört das selbstständige Bestehen dieses Zweiges auf. Die Reste verlieren sich allmählich. Comenius hat die Hoffnung auf Wiederherstellung dieses böhmisch-mährischen Unitätszweiges nie aufgegeben und darum als der letzte Bischof dieses Zweiges die Weihe 1662 auf Peter Figulus (oder Jablonski) übertragen. Derselbe starb aber 1670 wenige Monate vor Comenius, so daß dennoch mit Comenius das Bischoftum des böhmisch-mährischen Unitätszweiges erlosch. Auch die nach Ungarn ausgewanderten Mähren haben dort mehrere selbstständige Gemeinden gegründet und eigene Synoden gehalten. Endlich kommen 3. die zahlreichen einzelnen Mitglieder der Brüderunität in Betracht, die in Böhmen und Mähren zurückgeblieben waren. Comenius nennt sie den „verborgenen Samen“, da in ihnen die Brüdertradition fortlebte. In Böhmen erhielt sich die Tradition hauptsächlich in der Gegend von Landskron und Leitomischl, den ältesten

Brüdersitzen. Die Auswanderung nach dem benachbarten Schlesien und Sachsen ist seit Beginn der Gegenreformation nie völlig zum Stillstand gekommen, aber etwa seit 1717 nahm sie aus verschiedenen Gründen einen größeren Umfang an als je zuvor. Einmal begann Karl VI. eine schärfere Verfolgung der heimlichen Akatholiken als alle seine Vorgänger (1717—26 erschien eine Reihe sehr scharfer Edikte gegen sie), sodann wirkte die neue pietistische Erbauungslitteratur, die dort in großen Mengen heimlich verbreitet wurde, neubelebend auf jene Kreise. Ihrem Einfluß ist es wohl auch zuzuschreiben, daß die Brüdernachkommen unter diesen Emigranten vom national-kirchlichen Zuge frei waren. Auf Umwegen sind sie später zum größten Teil in die erneuerte Brüderkirche aufgegangen, indem sie sich in Berlin, Rixdorf und Niesky ansiedelten (nach 1740). In Mähren kommt als „verborgener Same" hauptsächlich der verhältnismäßig kleine deutsch redende Teil der Brüderunität in Betracht, der seit alten Zeiten in der Gegend von Fulnek sich vorfand, als Nachkommen der deutschen Waldenser, die 1480 aus der Mark geflüchtet sich der Unität angeschlossen und dort angesiedelt hatten. Comenius, der eine Zeit lang ihr Prediger gewesen war, widmete ihnen 1661 einen Katechismus, in dessen Vorwort er ihre Wohnorte andeutet. In einigen dieser Ortschaften (Gegend von Sehlen und Seitendorf) schwächte die Tradition später ab, während sie sich in Zauchtenthal und Kunewalde kräftig erhielt. Auch sie wurde neu belebt durch Einwirkung des deutschen Pietismus. Johann Adam Steinmetz, Oberprediger und Inspektor zu Teschen (1720—29), dessen Predigten die Brüder besuchten, förderte und läuterte ihr religiöses Leben, indem er ihnen ein richtiges Verständnis vom evangelischen Christentum beibrachte. Von noch entscheidenderer Bedeutung war die Einwirkung des Konvertiten Christian David aus Senftleben in Mähren, der durch persönliche Berührung mit dem Pietismus zur evangelischen Erkenntnis gelangt war und gleichzeitig als besonderen Beruf erfaßt hatte, die evangelisch Gesinnten aus Mähren womöglich auszuführen. Diese deutsch-mährische Emigration wurde nicht aus sonderkirchlichem, sondern lediglich aus religiösem Interesse vollzogen. Sie sucht nur „wahres Christentum", sie verzettelt sich nicht, sondern vollzieht sich einheitlich, getragen durch die originale Persönlichkeit Christian Davids, der durch den ihm eigentümlichen Gedanken der unbedingten Hingabe des inneren und äußeren Lebens an den Willen Christi die Zweifelnden zur Klarheit und Entschlossenheit brachte. Diese deutsch-mährischen Emigranten bilden allein den Stoff aus dem die neue Brüderunität sich ursprünglich gestaltete (1722); die tschechisch-böhmischen Brüdernachkommen schließen sich ihr nachträglich an (1741) und die polnische Unität hat durch ihre Bischöfe Jablonski und Sitkovius die altbrüderische Bischofsweihe der neuen Unität übermittelt. Andererseits ist unleugbar eine gewisse innere Verwandtschaft zwischen der alten Brüderunität und dem Pietismus vorhanden. Gemeinsame Züge sind z. B. Betonung der **praxis pietatis** gegenüber einseitiger Betonung der reinen Lehre, Forderung einer selbstständigen Bestätigung der christlichen Gemeinde auf Grund des allgemeinen Priestertums der Gläubigen gegenüber der ausschließlichen Hervorhebung des geistlichen Amtes u. a. m. — Der junge Graf von Zinzendorf wußte nichts von den Schicksalen der alten Unität und von ihrem Zusammenhang mit der Emigrationsbewegung, als ihm der neu angestellte Pastor Rothe den mährischen Zimmermann Christian David vorstellte, der für einige seiner Landsleute, die um des Glaubens willen auswandern wollten, ein Unterkommen suche (Ende Mai 1722). Zinzendorf sicherte vorläufig seine Hilfe zu, im Falle diese Leute wirklich kämen; er wollte sie indessen nicht auf seinem Gute aufnehmen, sondern vielmehr seinem Schwager, dem Grafen Heinrich XXIX. Reuß, die Fürsorge für sie auftragen. Während Zinzendorf sich in Dresden aufhielt, veranlaßte Chr. David den Anfang der Emigration. Auf des Grafen schriftlich gegebene Erlaubnis hin erfolgte die Ansiedelung am Abhang des Hutberges auf Berthelsdorfer Grund und Boden, und am 17. Juni 1722 begann der Bau des ersten Hauses von Herrnhut. Zehn Jahre hindurch dauerte die Einwanderung fort. Die Kolonisten der ersten zwei Jahre (aus der Gegend von Sehlen) wußten nichts von einem Zusammenhang mit der alten Unität. Als dagegen Zinzendorf (12. Mai 1724) den Grundstein zu jener „Landschule" auf der „Herrnshut" legte, kamen fünf junge Männer aus Zauchtenthal an, die das bestimmte Bewußtsein hatten, Nachkommen der alten Unität zu sein. In die Lausitz waren sie daher nur zum Zweck eines Besuchs gewandert; ihr eigentliches Reiseziel war Lissa, der Mittelpunkt der polnischen Unitätsgemeinden. Die mit jener Grundsteinlegung verbundene religiöse Feier bestimmte sie jedoch, in Herrnhut zu bleiben, trotz der abstoßenden Haltung, die Zinzendorf ihnen gegenüber beobachtete. Einer dieser Männer, David Nitschmann, hat in der That später die Wiederaufrichtung des alten Kirchentums der Unität vermittelt, indem auf ihn die Bischofsweihe übertragen wurde. Zinzendorf, mit den Auf-

gaben des Vier-Brüderbundes beschäftigt, wandte der beständig wachsenden Kolonie nur insoweit ein Interesse zu, als er durch seine politische Stellung als Landstand der Oberlausitz dazu genötigt war. Nach dem Exulantenpatent vom 2. August 1652 sollten die Lausitzer Stände nur solche Exulanten aufnehmen, „denen es mit der Religion ein Ernst und die um keiner andern Ursachen willen das Ihre verlassen". Demnach ließ Zinzendorf jeden der ankommenden Emigranten durch seinen Berthelsdorfer Gerichtshalter vernehmen und gestattete nur dann feste Ansiedelung, wenn der Nachweis geliefert werden konnte, daß der Betreffende lediglich aus religiösen Gründen und mit Zurücklassung aller Habe ausgewandert war. Die innere Gestaltung der Kolonie nötigte indes Zinzendorf bald, sich eingehender mit den Kolonisten zu beschäftigen. Unverträglichkeit im bürgerlichen Zusammenleben verband sich mit dem Hervortreten mystischer und separatistischer Bestrebungen, die ihre Spitze sehr bald gegen die Vertreter des offiziellen Kirchentums, den Patron und den Pastor, kehrten (1726). Man wollte aus Babel ausgehen, man wollte, eben erst dem Joch der römischen Kirche entronnen, sich nicht unter ein neues kirchliches Joch begeben, man wollte nur die Freiheit haben, zu solchen Versammlungen nun öffentlich zusammen zu kommen, die man bisher seit Generationen im geheimen hatte abhalten müssen. Rothe hatte bereits im Sommer 1725 versucht, diesen Wünschen der Mähren dadurch entgegenzukommen, daß er die Berthelsdorfer Schloßecclesiola, an der viele von ihnen sich beteiligten, durch Einrichtung von Ämtern (Aufseher, Ermahner, Lehrer u. s. w.) organisierte. Aber das vermochte sie mit seinem kirchlichen Amte nicht auszusöhnen. Zinzendorf sah sich zunächst noch durch seinen Staatsdienst gehindert, sich der Sache kräftig anzunehmen. Als aber im März 1726 seine Großmutter starb, die hauptsächlich auf seinen Eintritt in den Staatsdienst gedrungen hatte, und seine Mutter seinen Neigungen nun nicht mehr hinderlich sein wollte, beschloß er den Austritt aus dem Staatsdienst, den er aus geschäftlichen Gründen erst 1728 äußerlich vollziehen konnte. Anfang 1727 ging er auf längeren Urlaub nach Berthelsdorf-Herrnhut und konzentrierte nun seine Thätigkeit auf Herrnhut, indem er mit Rothes Zustimmung die Seelsorge innerhalb der Kolonie übernahm. Durch aufopferungsvolle Arbeit gelang es ihm, die Emigranten von ihren separatistischen Neigungen abzubringen und Frieden unter ihnen herzustellen. Ihr Verlangen nach Privaterbauung und Gemeindeorganisation wollte er auf dem von Rothe 1725 versuchten Wege befriedigen nur mit dem Unterschied, daß nun nicht wie damals Rothe selbst als Ältester an die Spitze dieser Ecclesiola trat. Zur Ausführung benutzte Zinzendorf die althergebrachten Rechtsformen der Oberlausitz, nach denen ein neugegründetes Dorf das Recht hatte, durch freie Vereinbarung der Einwohner sich selbst unter dem Namen „Willkür" ein Statut zu geben, während die Herrschaft ihre Verordnungen unter dem Namen „Rügen" zusammenfaßte. Am 12. Mai 1727, auf welchen Tag die bisher noch nicht vollzogene Huldigung seiner Berthelsdorfer und Herrnhuter Unterthanen gesetzt worden war, mußten sich zugleich alle durch Handschlag auf die Rügen verpflichten, während die Willkür in den folgenden Wochen von allen den Herrnhuter Kolonisten unterschrieben wurden, die gewillt waren, diesem freien Verein beizutreten. In dieser Willkür oder den „Statuten", wie sie bald genannt wurden, kam Zinzendorfs Idee der ecclesiola oder „Gemeine" zum Ausdruck, wie sie sich über der Arbeit an den Herrnhuter Kolonisten endgiltig gestaltet hatte. Privatversammlungen stellen nur eine Vorstufe dar, von der zur Gemeinbildung fortgeschritten werden muß, d. h. zur Bildung freier aber organisierter Vereine im Sinne der von Luther in der deutschen Messe von 1526 gegebenen Andeutungen. Im Unterschied von der natürlich bedingten Volkskirche, innerhalb deren sie sich bilden, ruhen sie auf rein religiösen Motiven. Ihr Zweck ist, durch das Mittel der Organisation die in der christlichen Gemeinde liegenden Kräfte frei und nutzbar zu machen. Innerhalb der Kirche stehend, sollen sie diese innerlich kräftigen und gegen die Gefahren des Separatismus schützen. Da die Statuten damals von sämtlichen Einwohnern Herrnhuts (und auch von einigen auswärts wohnenden Freunden Zinzendorfs) unterschrieben wurden, fiel zur Zeit diese „Gemeine" im wesentlichen mit der neu entstandenen bürgerlichen Kommune des Ortes Herrnhut in eins zusammen. Herrnhut ist daher „Ortsgemeine". Sie ist nicht etwa als neugebildete mährische Kirchgemeinde aufzufassen, sondern gehört vielmehr kirchenrechtlich der sächsischen Landeskirche, speziell der Parochie Berthelsdorf an, von deren Pastor die Herrnhuter Predigt und Sakramente empfangen. Daneben hat aber diese Ortsgemeine das Recht religiöser Privatversammlungen und Laienbeamtung. Zinzendorf als Ortsherr ist „Vorsteher" derselben. Da an den kirchlichen Gottesdiensten festgehalten wurde und sie nicht etwa durch die Privatversammlungen ersetzt werden sollten, konnten diese sich daneben frei aus dem Gemeinprinzip heraus bilden. Sie haben sich ursprünglich aus zwei Typen entwickelt. Den einen stellt

die tägliche Frühstunde dar, in der im wesentlichen ein Bibelabschnitt erklärt, besprochen oder auch paraenetisch verwertet wurde. Die ganze Gemeine beteiligte sich durch mündlich, später schriftlich gestellte Fragen. Der zweite Typ ist die allabendlich gehaltene „Singstunde", die aus frei gewählten Versen verschiedener Kirchenlieder sich zusammensetzend das festformulierte liturgische Element mit der subjektiven Beweglichkeit des Homiletischen verbindet und der Gesamtgemeinde die Möglichkeit bietet, jedes denkbare religiöse Motiv gemeinsam zum kultischen Ausdruck zu bringen. Anfangs wurde der Gesang mehrfach durch Mitteilung von den Berichten der Sendboten oder von Briefen auswärtiger Freunde unterbrochen. Bald aber mußten sie wegen ihrer großen Zahl aus den Singstunden ausgeschieden und an besonderen „Gemeintagen" der Gemeine mitgeteilt werden. Da es sich nur um Privatversammlungen handelte, erinnerte auch der als Lokal dienende Gesellschaftsaal durch keine Kanzel oder Altar an eine Kirche. Der Liturg fungierte ohne Amtstracht als Bruder unter den Brüdern und derzeitig beauftragter Führer der Gemeinde. Als dann entgegen dem ursprünglichen Plan die Brüdergemeine selbstständige Kirche wurde, ist auch der Predigtgottesdienst und die Sakramentspendung jenen Grundformen entsprechend gestaltet worden. Was ferner die Laienbeamtung betrifft, so wurden in Anlehnung an die Verfassung der Oberlausitzer Dörfer am 12. Mai 1727 Älteste von der Gemeine gewählt, deren Thätigkeit durch zahlreiche Unterbeamte (Helfer, Ermahner, Aufseher, Krankenwärter u. a.) unterstützt wurde. Aus ihrer Zahl wurde sehr bald ein Ausschuß von vier Oberältesten ausgelost. Das Ältestenamt war zunächst, wie in den anderen Dörfern ein Leitungsamt, wurde aber später (1730) dem religiösen Charakter dieser Gemeine entsprechend in ein priesterliches Amt umgewandelt. Die Vertreter desselben sollten durch einen vorbildlichen Wandel auf die Gemeine wirken und sie zugleich im Gebet vor ihrem Haupte vertreten. Aus dem lokal bestimmten Ältestenamt entstand später im Zusammenhang mit der Ausbreitung des Brüdertums das (auf eine Person beschränkte) Generalältestenamt, das auf alle Gebiete der brüderischen Thätigkeit sich bezog. Der Träger desselben, Leonhard Dober (1733 gewählt, seit 1735 aktiv), verband in seiner Stellung beide bisher geltend gemachte Gesichtspunkte der Leitung und der priesterlichen Vertretung und erhielt dadurch eine durch seine hervorragende Persönlichkeit unterstützte Machtstellung. Die mährischen Brüder bezeugten, in diesen Einrichtungen das erhalten zu haben, was ihre Tradition verlangte, die allerdings lediglich durch Laien 100 Jahre hindurch aufrecht erhalten worden war. Es ist natürlich, daß sie in der nun fixierten Laienbeamtung ein unveräußerliches Gut sahen.

Die hier in der Kürze angedeutete Organisation der Gemeine wäre nicht möglich gewesen, wenn dieselbe nicht durch ein außer der menschlichen Berechnung liegendes aber durch die seelsorgerische Arbeit Zinzendorfs vorbereitetes Ereignis bei Gelegenheit einer gemeinsamen Abendmahlsfeier (13. August 1727) innerlich zu christlicher Brudergemeinschaft zusammengeschlossen worden wäre. Die Brüder erkannten in diesem Vorgang die wirkende Hand Gottes, die sie jetzt zu dem thatsächlich machte, was sie anstrebten, zu einer Gemeine. Dieser Vorgang veranlaßte die Kolonisten auch, ihre ecclesiola zu einem großen Gebetsverein zu gestalten, dessen Mitglieder abwechselnd Tag und Nacht thätig (Stundengebet), die Kolonie gegen innere und äußere Feinde in der Form einer dauernden Gebetswacht schützten. Wohl schon hier wirkte der von Zinzendorf in neuer Form wieder aufgenommene Gedanke der militia Christi, des „Streitertums", mit ein, der später namentlich in den Dienst der Missionsarbeit gestellt wurde. Für jeden Tag pflegte von 1729 an eine besondere „Losung", meistens in einem kurzen Bibelspruch bestehend, ausgegeben zu werden (vgl. über die Losung und ihre Geschichte: Brüder-Almanach 1877, Neusalz S. 1 ff.). Eigentümlich gestaltete sich das soziale Leben. Durch die Emigration waren die Familienbande vielfach zerrissen oder gelockert worden. Jeder Tag konnte die Kolonisten vor die Notwendigkeit stellen, sich nochmals den Beschwerden und Gefahren der Emigration auszusetzen. Endlich wurde jedenfalls seit 1727 als Ziel und Zweck des neuen Gemeinwesens nicht ein bürgerliches Berufsleben, sondern der Dienst Christi ins Auge gefaßt, und in diesem Dienst suchte man durch zahlreiche Botschaftsgänge in der Nähe und Ferne Verbindungen mit Gleichgesinnten anzuknüpfen. Das alles hatte zur Folge, daß nicht die Familie Grundlage und Mittelpunkt des sozialen Lebens in Herrnhut bildete, vielmehr trat in den Vordergrund zunächst die junge Mannschaft, auf der thatsächlich der Bestand der Kolonie ruhte. Seit 1728 sondern sich die Jünglinge sowohl als die Jungfrauen von der Familiengemeinschaft, soweit eine solche überhaupt vorhanden war, ab und gesellen sich in besonderer Weise. Das geschah zunächst freiwillig; später (etwa seit 1740) wurde daraus die offizielle Einrichtung der „Chöre". Selbst auf die Kinder wurde die neue Ordnung

angewandt. Sie wurden aus der Familie herausgenommen und nach den Geschlechtern gesondert im sog. Waisenhaus, das an die Stelle der Landschule getreten war, gemeinsam erzogen. Wenn man überhaupt auf die Trennung der Geschlechter besonderen Nachdruck legte, so beruhte das zum Teil auf dem Bestreben, sittlich zweifelhafte Gewohnheiten, die mit dem niederen Bildungsstand der Emigranten zusammenhingen, zu entfernen, hauptsächlich aber war es die Wirkung einer dem Pietismus entstammenden asketischen Lebensauffassung. Die Familie trat erst in einer späteren Zeit in ihre vollen Rechte ein, nachdem durch staatliche Anerkennung und gesicherte Besitzverhältnisse eine Grundlage für das bürgerliche Berufsleben gewonnen worden war. — Die Glaubensweise der neuen Gemeine verrät eine energievolle ethische Bestimmtheit. Im Mittelpunkt steht der Gedanke der unbedingten Dienstverpflichtung Christo gegenüber, des Streitertums für die Zwecke des Herrn, mit dem sich der andere des genießenden Ruhens in seiner Gnade, das zur Berufsübung stärkt, verbindet. Durch mannigfache Berührungen mit den hallisch-pietistischen und mystischen Anschauungen hindurch streben die Brüder eine feste Begründung ihrer religiösen Überzeugung an, die sie allmählich durch das zunehmende Verständnis der Person Christi und ihrer Heilsbedeutung erreichen. — Das Urteil der benachbarten pietistisch gesinnten Pastoren (besonders in Schlesien) über diese neue Ortsgemeine gestaltete sich nicht günstig; man glaubte eine Separatkirchenbildung vor Augen zu haben, deren Mitglieder Zinzendorf, der Sektenstifter, durch Anlockung fremder Unterthanen zu vermehren suche. Man stieß sich an dem mährischen Namen der Gemeine; man behauptete, die Statuten („Willkür"), die von den Mitgliedern der Gemeine unterschrieben werden mußten, seien eine neue Konfession. Obgleich die Herrnhuter um des Friedens willen bereit waren, auf den mährischen Namen zu verzichten, erklärte sich Zinzendorf entschieden dagegen und drang mit seiner Meinung durch. Dagegen wurden die Statuten außer Gebrauch gesetzt und statt dessen alle Einwohner Herrnhuts aufs neue auf die herrschaftlichen „Rügen" (Gebote und Verbote) verpflichtet, in die jetzt einige Paragraphen der Statuten Aufnahme gefunden hatten. Zugleich wurde darin nochmals ausdrücklich bezeugt, daß im Unterschied von dieser Kommunalordnung zu der „brüderlichen Vereinigung" kein Einwohner Herrnhuts genötigt werden solle (Büd. Samml. II, 8ff.). Ferner ließ Zinzendorf in einem „Notariatsinstrument" (d. d. 12. August 1729, Büd. Samml. I, 3ff.) rechtsgiltig feststellen, daß Herrnhut lediglich ein Teil der Parochie Berthelsdorf sei. Die alte Unität sei ehemals von seiten der evangelischen Kirche als in ihr zu Recht bestehend anerkannt worden, daher könne und müsse man auch ihren Nachkommen, die bereit wären sich der lutherischen Kirche anzuschließen, das Recht besonderer religiöser Versammlungen und der dazu erforderlichen Laienbeamtung lassen. Diese Auffassung Zinzendorfs von der kirchenrechtlichen Stellung der alten Unität ist ja geschichtlich nicht richtig, einen gewissen Anhalt hat sie nur an der Union, die 1609 von dem böhmischen Teil der Unität mit der evangelischen Nationalkirche Böhmens geschlossen wurde (s. Niemeyer, Collectio confessionum pag. 847 Paragraphus de Unione [übrigens unvollständig]). Noch einmal wurde Zinzendorf hauptsächlich durch die Angriffe der Pietisten unsicher, so daß er 1731 die Auflösung der neuen Organisation zu Gunsten eines einfachen Aufgehens der Mitglieder in die Landeskirche forderte. Diesmal widersetzte sich ihm die Gemeine und verlangte eine Losentscheidung, die gegen Zinzendorf ausfiel. Seitdem legte er dem vollständigen Ausbau des Gemeinlebens kein Hindernis mehr in den Weg. Seine feststehende Meinung ist die: Innerhalb der großen Rechtsgemeinschaft der Landeskirche muß der einzelnen Gemeinde oder einem Filial desselben unter der Bedingung, daß sie durch die pastorale Predigt und Sakramentspendung mit dem Ganzen zusammenhängen, die Freiheit einer ihren örtlichen Bedürfnissen entsprechenden selbstständigen Organisation in sozialer und kultischer Beziehung gewährt werden. In diesem Sinne sollte Herrnhut nach Zinzendorfs stets sich gleichbleibenden Wunsch eine ecclesiola in ecclesia sein. In dieser Form hielt er auch eine Wiederherstellung der böhmischen Brüderunität für möglich, ohne dadurch ihren geschichtlichen Charakter, wie er ihn auffaßte, zu ändern und ohne andererseits in Widerspruch mit den Bestimmungen des westfälischen Friedens zu geraten. So glaubte er auch am besten allen separatistischen Gedanken vorbeugen zu können, die ihm selbst völlig fern lagen. Es könnte auffallen, daß die kirchliche Oberbehörde nicht sofort Stellung zu dieser Gemeinschaftsbildung innerhalb der Landeskirche nahm, sie anerkannte oder verwarf. Aber die Berücksichtigung der eigentümlichen kirchlichen Verhältnisse der Oberlausitz läßt das weniger auffallend erscheinen. Denn es gab kein Konsistorium für die Oberlausitz, sie stand auch nicht unmittelbar unter dem Oberkonsistorium in Dresden, sondern abgesehen von der großen Macht, die auch auf kirchlichem Gebiet die Herrschaft als Patron hatte, war „das Ober-

amt zu Bautzen die den Evangelischen der Oberlausitz zunächst vorgesetzte Behörde, von der aus direkt an das geheime Konsilium zu appellieren war". (Katzer, Das evangel. luth. Kirchenwesen der sächsischen Oberlausitz, Leipzig 1906, S. 140). Nur „wenn das geheime Konsilium selbst das Oberkonsistorium requirierte und ihm vi commissionis Auftrag er- 5 teilte, so konnten auch Oberlausitzer geistliche Angelegenheiten vor dasselbe gezogen werden" (ebd. S. 189).

IV. Zinzendorfs Auseinandersetzung mit dem hallischen Pietismus und mit Konrad Dippel. — Zinzendorf und Herrnhut 1727—1736. Zinzendorf hatte 1725 einen gewissen Abschluß seiner eigentümlichen Christuserkenntnis 10 erreicht (der Dresdner Sokrates), aber innere Schwankungen und Unklarheiten waren noch unleugbar vorhanden. Er ist noch entschiedener Anhänger Halles, wenn er auch an den pietistischen Streitfragen kein persönliches Interesse mehr hat und hinsichtlich der Lehrfassung die orthodoxe Richtung bevorzugt („hallische Praxis mit Wittenberger Theorie"). Schon in Dresden wurde sein Urteil über die „Welt" positiver, er lernte sie in mancher Be- 15 ziehung achten und Berechtigtes in ihr anerkennen. Auf der anderen Seite beginnt der Pietismus, namentlich nach A. H. Franckes Tode immer mehr Partei zu werden und in demselben Maße wird Zinzendorfs Stellung zu ihm kühler. Aber noch sind ihm die Hallenser im Geistlichen Autorität. Darum machte es Eindruck auf ihn, als ihm von dieser Seite (1727) vorgeworfen wurde, er sei noch nicht bekehrt, da er noch keinen Bußkampf 20 erlebt habe. Das veranlaßt ihn zu längerer Selbstprüfung. Er ist sich zwar bewußt, schon seit Jahren sein Leben in den Dienst Christi bezw. Gottes gestellt zu haben, gleichwohl muß er zugeben, daß er sich nicht in der Stellung des Kindes zu Gott weiß. Darum sei all dieser Dienst als ein knechtisches Thun zu beurteilen. Nach langen inneren Kämpfen glaubte er am 19. Juni 1729 zu einer Ergreifung jenes Kindesrechtes gelangt 25 zu sein und damit den Bußkampf erlebt zu haben, so daß er auch das Datum seines „Durchbruchs" angeben konnte. In der That ist diese Erfahrung aber etwas ganz anderes als der pietistische Bußkampf und Durchbruch, durch den etwas, was noch nicht dagewesen war, ins Dasein treten sollte, indem durch die contritio cordis hindurch der transitus e statu corruptionis ad statum gratiae vollzogen wurde. Bei Zinzendorf dagegen 30 war der Gnadenstand längst vorhanden, er trachtete vielmehr danach, das vorhandene Bewußtsein um die Gotteskindschaft den Schwankungen, denen es unterlag, zu entreißen, aber da ihm dies auf diesem Wege doch nur für gewisse Zeitmomente nicht aber dauernd gelang, war durch diese Bußkampferfahrung nicht das erreicht, was erreicht werden sollte. Sie ist ihm darum später eine „unnötige Führung", ja eine „systematische Umführung". Jene 35 gesuchte Gewißheit könne nur erlangt werden durch den Glauben an den Opfertod Christi. Christus habe zu Gunsten der Gemeinde einen „meritorischen Bußkampf" in Gethsemane und am Kreuz durchgekämpft, indem er die Strafmacht Gottes innerlich erfuhr. Wenn also diese Bußkampferfahrung dazu diente, daß Zinzendorf sich von der hallischen Auffassung des ordo salutis lossagte, so war andererseits ihr positiver Ertrag für seine 40 theologische Weltanschauung die dabei gewonnene Überzeugung, daß die Grundbedingung für das Kindschaftsbewußtsein der vollständige Verzicht auf den Wert des natürlichen Lebensbestandes als solchen vor Gott sei. — Zu der inneren Trennung von Halle gesellten sich auch äußerliche Anlässe. In Halle glaubte man, daß mit der Kolonie Herrnhut ein Konkurrenzunternehmen beabsichtigt sei und noch verschärft wurden die Gegensätze durch 45 die Erlebnisse Spangenbergs in Halle und seinen Anschluß an Herrnhut (vgl. Art. Spangenberg).

In den Jahren 1729—34 fand Zinzendorf auch Veranlassung, sich mit Konrad Dippels Versöhnungslehre auseinanderzusetzen. Dadurch gewann er das volle Verständnis für das Todesleiden Christi (Becker, Zinzendorf 263 ff.) Dippels Schrift: Vera demon- 50 stratio evangelica 1729 bewog Zinzendorf, in brieflichen Verkehr mit ihm zu treten. Ein Versuch Zinzendorfs 1730 die untereinander uneinigen Separatisten in Berleburg, wo sich Dippel damals aufhielt, nach dem Beispiel Herrnhuts zu einer organisierten Gemeine zusammenzuschließen, schlug zwar vollständig fehl, aber bei der Gelegenheit kam er in persönliche Berührung mit Dippel. Er erscheint ihm als ein Vertreter der Richtung, die 55 zu Christus sich positiv verhaltend, auf dem Weg der bloßen philosophischen Reflexion und Demonstration die christlich-religiöse Wahrheit ergründen will. Darum ist er Gegner der Straffstellvertretungslehre. Zinzendorf ist mit ihm darin einig, daß er das Heilswerk ausschließlich von der Liebe Gottes herleitet und die Notwendigkeit eines Ausgesöhntwerdens Gottes mit sich selbst durch Wegschaffung seines Zornes leugnet. Trotz dessen vermag er 60 die kirchliche Straffstellvertretungslehre gegen Dippel durch folgenden Gedankenzusammen-

hang zu verteidigen. Die Menschen als Sünder müssen, wenn sie das in Christo dargebotene Heil ergreifen, durch die innere Erfahrung des Schuldbewußtseins hindurchgehen, unter dessen Wirkung sie das Verhalten Gottes gegen sie als ein zürnendes und strafendes subjektiv empfinden. Indem sie sodann lediglich durch das Vertrauen auf Leben und Tod Christi die Erkenntnis gewinnen, daß Gott sie trotz ihrer Sünde aus Gnade als Gerechte beurteilt, sehen sie in Christus denjenigen, der zu ihren Gunsten den Zorn bezw. die Strafe Gottes weggeschafft hat (Bild des begnadigten „armen Sünders"). Von hier aus stellt nun Zinzendorf seine Fassung der Heilslehre (von 1732 an) fest von der Person Christi und ihrem Selbstzeugnis ausgehend. Die Rechtfertigung besteht objektiv in dem von Ewigkeit her vorhandenen Gnadenratschluß Gottes, durch den er die Gemeinde in Christo aus der Welt erwählt hat. Sie wird geschichtlich offenbar in dem Todesleiden Christi, das den Wert eines Loskaufungsaktes hat (λύτρον Mt 20, 28). Dadurch ist nun eine im Urteil Gottes gerechte Gemeinde („Gemeine Jesu") in der Geschichte thatsächlich vorhanden. Als eine Gemeinschaft begnadigter Sünder erblickt sie in Christus, ihrem Haupte, zugleich ihren „Heiland", durch den sie zu Gott nicht mehr im Verhältnis eines Verbrechers oder Feindes steht, der Zorn und Strafe des Richters zu fürchten hat, sondern im Verhältnis des Kindes, dem die Liebe des Vaters gilt. Christus hat durch seine Befreiungsthat die Strafe weggeschafft, indem er sie zugleich innerlich in dem mit ihr verbundenen „Bußkampf" erlebte. In dieser Weise eignete sich Zinzendorf, obwohl nicht immer konsequent, die kirchliche Genugthuungslehre an. Die einzelnen Glieder der Gemeinde machen sich diese objektive Rechtfertigung zu eigen durch die Anschauung des gekreuzigten Christus, wie das Evangelium ihn darbietet. Dabei erkennt der Einzelne die Nichtigkeit seines gesamten natürlichen Lebensbestandes („Buße") und überzeugt sich zugleich davon, daß das durch Christus erhaltene Kindschaftsrecht lediglich auf der freien Gnade Gottes beruht. Zugleich mit der Rechtfertigung vor Gott gelangt er in den Besitz der Heiligung, die darin besteht, daß er dieses Vorrecht, das ihm als Glied der Gemeinde zukommt, von Sünde, Schuld und Strafe frei zu sein, in seinem nur auf die Gnade Gottes gegründeten Lebensbestand und dessen Ausgestaltung verwirklicht, indem er die gewonnenen Erfolge auf jene Berechtigung von Gottes Gnade her zurückführt. Je energischer er die Befreiungsthat Christi unter Intuition derselben ihrem Wesen nach erfaßt, um so entschiedener wird er sich das ihm durch dieselbe verliehene „Privileg" aneignen. Im Zusammenhang mit dieser Auffassung des gekreuzigten Christus gelangte Zinzendorf selbst zu dem erstrebten Gut der unbedingten religiösen Gewißheit. Sie beruht auf der Erfassung der im Tode Christi offenbaren göttlichen Gnadenwahl. Die hier angedeutete Christusauffassung steht von nun an im Vordergrund der Zinzendorfschen Lehrweise. Er glaubt mit derselben auf deutsch-reformatorischem Boden zu ruhen und „ore Lutheri" zu reden. Auf dem Gebiet der Schultheologie fühlt er sich von nun an durch die genuin orthodoxen Theologen mehr angezogen als durch die Pietisten und (später) die Wolffianer. Zinzendorfs Stellung zur Mystik (Vergottungslehre) und zum Separatismus wurde nun eine durchaus abweisende. Die wahrhaft Frommen in diesen Kreisen sucht er durch seine Evangeliumsverkündigung und durch das Mittel der Gemeinbildung für die Kirche wiederzugewinnen. Sein Verhältnis zu den Pietisten, die ihn auf Grund der relativen Anerkennung Dippels mit noch größerem Verdacht beobachteten, nahm einen äußerst unbefriedigenden Charakter an. Die Korrespondenz mit diesem Kreis (bestehend aus dem Grafen Christian Ernst zu Stolberg-Wernigerode, dem jüngeren Francke, Urlsberger, Joh. Peter Siegmund Winkler, Hofprediger in Ebersdorf, später in Wernigerode, Johann Adam Steinmetz u. a.) zeigt Zinzendorf als einen reizbaren Mann, der geneigt ist, jedes kritische Urteil sofort als Verfolgung zu deuten. Von diesen seinen Gegnern wird aber auch nichts an seinen Unternehmungen anerkannt. Durch gegenseitige Mitteilung der Briefe bildet man förmlich Partei, wirkt als solche jedenfalls in Dänemark gegen den Grafen und weist seine wiederholten Bitten um mündliche Verhandlung ab, auch nachdem er (1740) eine Abbittegesandtschaft nach Halle abgeordnet hatte. Die edle Persönlichkeit Steinmetzens hebt sich vorteilhaft von dem Kreis der Streitenden ab (vgl. Winkler, Des Herrn Gr. L. von Zinzendorf Unternehmungen in Religionssachen, Leipzig 1740. L. v. Zinzendorfs Anstalten und Lehrsätze, Leipzig 1740. Joh. Chr. Schinmeier, Praeservatio wider die geistliche Kinderpest 1740. Steinmetz: Büd. Slg. I, 513, vgl. Acta h. e. IV, 229, 785, X, 944). Dagegen ist Zinzendorf ernstlich bemüht, die Anerkennung der orthodoxen Kirche für sich und seine Sache zu gewinnen. —

Während sich so Zinzendorfs Stellung innerlich klärte, wuchs er in diesen Jahren (1727—36) mit der Herrnhuter Gemeine durch gemeinsame Thätigkeit fest zusammen. Die

Gemeine folgte ihm in seiner Auffassung Christi und ergriff damit den Gedanken, der sie nicht nur trotz aller späteren Differenzen bei dem Manne festhielt, sondern auch ihrer Wirksamkeit den eigentlich durchschlagenden Erfolg unter Christen und Nichtchristen verschaffte. Sie ging mit Begeisterung auf seine Bestrebungen für christliche Freundschaftspflege und freie Vereinsbildung ein. Botschaften ergehen z. B. an Buddeus in Jena (über die Verbindung dortiger Studenten mit Herrnhut s. A. Spangenberg Bd XVIII, S. 558, 40) und den Prinzen Karl von Dänemark. Die Verbindung mit diesem Lande wird bedeutsam für die Missionsunternehmungen in Westindien (1732) und Grönland (1733). Namentlich in Westindien entfaltete sich eine fruchtreiche Gemeindebildung (s. v. Dewitz, In Dänisch-Westindien. Herrnhut, Missionsbuchhandlung). So gewann die zur Berthelsdorfer Parochie gehörende Ortsgemeine ihrerseits Filiale in den überseeischen Weltteilen. — Die erste Veranlassung, daß die sächsische Regierung von Herrnhut amtlich Notiz nahm, gab eine von Karl VI. erhobene Beschwerde, in der Zinzendorf der Auslockung kaiserlicher Unterthanen beschuldigt wurde. Der mit der Untersuchung beauftragte Görlitzer Amtshauptmann fand zwar jene Beschwerde unbegründet, beanstandete aber die in Herrnhut von Laien gehaltenen Privatversammlungen und empfahl die Anstellung eines besonderen Katecheten oder Adjunkten des Berthelsdorfer Pastors für Herrnhut. Die Herrnhuter dagegen beantragten eine Teilung der Parochie und die Berufung eines eigenen Pastors in Gestalt des Tübinger Mag. Steinhofer (September 1732). Er war auch geneigt die Vokation anzunehmen, wünschte aber zuvor ein „Bedenken" der Tübinger theologischen Fakultät über die Frage: „ob die Mährische Brüdergemeine in Herrnhut supposito in doctrinam evangelicam consensu bei ihren seit 300 Jahren her gehabten Einrichtungen und bekannter Disciplina ecclesiastica verbleiben und dennoch ihre Konnexion mit den Evangelischen Kirchen behaupten könne und solle". Die Antwort der Fakultät lautete zwar durchaus bejahend, dennoch wurde nichts aus dem Pastorat Steinhofers in Herrnhut, weil die sächsische Regierung rechtliche Bedenken trug, „einem Dominium (Berthelsdorf) zwei jura patronatus (Berthelsdorf und Herrnhuts)" zu verleihen. Ebenso wenig wurde dem Berthelsdorfer Pastor ein Adjunkt für Herrnhut beigegeben, da er erklärte, eines solchen nicht zu bedürfen. Daß es aber Zinzendorf mit der Eingliederung Herrnhuts in die lutherische Landeskirche nach wie vor voller Ernst war, suchte er dadurch zu beweisen, daß er selbst als der „Vorsteher" dieser Gemeine, nachdem eine Rechtgläubigkeitsprüfung in Stralsund (März 1734) zu seinen Gunsten ausgefallen war (Acta h. e. VIII, 1084 und Büd. Slg. III, 670), in Tübingen öffentlich in den geistlichen Stand der lutherischen Kirche eintrat, um fortan als lutherischer Theolog für seine Pläne zu wirken. Ehe noch der Entscheid der sächsischen Regierung auf den Bericht des Görlitzer Amtshauptmanns eintraf, erschien (Oktober 1732) völlig unbegründet ein Befehl des Kurfürsten: Zinzendorf solle seine Güter verkaufen und die sächsischen Lande verlassen. Zwar wurde auf Zinzendorfs Gegenvorstellung und infolge des Regierungswechsels in Sachsen (Februar 1733) die Ausweisung zurückgenommen und Zinzendorf gestattet, seine Güter an seine Gemahlin zu verkaufen, aber er konnte sich doch die Unsicherheit seiner Lage nicht verhehlen. Auch der Entscheid der Regierung in Bezug auf Herrnhut (1. April 1733) befriedigte ihn wenig. Er hatte gehofft, die Regierung würde Stellung zu der Frage nehmen, die Steinhofer der Tübinger Fakultät vorgelegt hatte, ob grundsätzlich die Organisation einer derartigen Gemeinschaft innerhalb der Landeskirche mit eigenen Privatgottesdiensten und eigenen Ordnungen statthaft sei oder nicht. Statt dessen erklärte die Regierung, die Mähren dulden zu wollen, so lange sie sich ruhig verhielten. Sie wich also der Beantwortung jener grundsätzlichen Frage aus und räumte den Mähren mittelbar eine Sonderstellung ein, die aber im Blick auf die Zukunft keineswegs gesichert schien. So begann man in Herrnhut wieder an Weiterwanderung zu denken. Die blühenden Missionsunternehmungen und Anerbietungen von den Trustees der englischen Kolonie Georgia in Nordamerika wiesen den Weg. 1735 ging die erste Kolonistenkolonne von Herrnhut nach Georgia ab. Im Zusammenhang damit trat das Bedürfnis nach einem eigenen kirchlichen Amt hervor, um auf Missionen und Kolonien kirchliche Amtshandlungen giltig vollziehen zu können. Mit Freuden gingen die Brüder auf den Vorschlag D. E. Jablonskis (1734) ein, die brüderische Bischofsweihe auf einen der Ihrigen zu übertragen. Nach einem Brief Jablonskis (Zeitschr. f. Brüdergeschichte II, 52) wollte Zinzendorf selbst zum Bischof geweiht werden. Jablonski aber lehnte das ab, um Aufsehen zu vermeiden, war aber willig, den in Westindien thätigen Missionar David Nitschmann zum Bischof zu weihen (1735, s. Ordinationsschein Büd. Slg. I, 697). Dieses Bischofsamt hatte zunächst keine Beziehung zu Herrnhut, ist auch von Anfang an nicht als ein Leitungsamt aufgefaßt worden; es enthielt lediglich die

Weihebefugnis für die Kolonien und Missionen der Brüder im Ausland. — Inzwischen hatten die persönlichen Gegner Zinzendorfs unermüdlich weiter gearbeitet. Es war ihnen gelungen, den bisher befreundeten dänischen Hof völlig gegen ihn einzunehmen (1735). Nun veranlaßten sie das Oberkonsistorium, sich beim geh. Konsilium über „des Grafen Zinzendorf Religionsneuerungen, Konventikel, falsche Lehre ꝛc." zu beschweren. Die Folge 5 war ein unterm 20. März 1736 ausgefertigtes Reskript, das ihn endgiltig aus den kursächsischen Landen verbannte und zugleich eine Kommission ernannte, der „die Untersuchung und Abstellung der vorgefallenen Unordnungen in Herrnhut" aufgetragen wurde. Die Kommission führte die Untersuchung mit voller Unparteilichkeit, und fand, abgesehen von manchen Ausstellungen im einzelnen, die Zustände in Herrnhut im allgemeinen befriedigend, auch über- 10 zeugte sie sich davon, daß man die Augustana thatsächlich anerkenne. Infolge davon erschien ein königliches Konservatorium (d. d. 7. August 1737), das zwar die Duldung der gegenwärtig in Herrnhut vorhandenen Brüder ausspricht unter der Bedingung, daß sie fortdauernd die Augustana anerkennen, zugleich aber eine Aufnahme neuer Mitglieder verbietet (vgl. D. Körner, Die kursächsische Staatsregierung dem Grafen Zinzendorf und 15 Herrnhut bis 1760 gegenüber, Leipzig 1878. Hark, Der Konflikt der kursächsischen Regierung mit Herrnhut und Zinzendorf 1733—38 in Neues Archiv für sächsische Geschichte III, 1; Jos. Th. Müller, Zinzendorf als Erneuerer der alten Brüderkirche, Leipzig 1900).

V. Die Entstehung einer „Brüdergemeine" oder „Brüderunität" 20 in Deutschland, England, Rußland und auf überseeischen Gebieten 1736—1750. Zinzendorf begab sich zunächst nach Westdeutschland, um hier unter den Vertretern des reformierten Pietismus im Sinne der Gemeinbildung zu wirken. Das Hauptgebiet seiner Thätigkeit wurde die Wetterau, ein Landstrich zwischen dem Taunus und Vogelsberge gelegen. Um einen Wohnort zu gewinnen, pachtete er dem Grafen 25 Isenburg-Wächtersbach ein halbverfallenes Bergschloß, die Ronneburg, ab, wo er unter 56 Proletarierfamilien für sich und die Seinen ein Arbeitsfeld fand (Juni 1736). Auch Zinzendorf unterliegt von nun an dem Geschick der Heimatlosigkeit. Er kommt dadurch in Gefahr, die Verhältnisse des gewöhnlichen bürgerlichen Lebens nicht genügend zu schätzen und gleichsam im Außerordentlichen seine geistige Heimat zu suchen. Andererseits weiß er 30 aber dieses ihm aufgenötigte Wanderleben sofort für höhere Zwecke fruchtbar zu machen. Die Genossen organisiert er als „Pilgergemeine", d. h. als eine neben der „Ortsgemeine" Herrnhut bestehende örtlich nicht gebundene Gemeine, deren Aufgabe es ist, wandernd für die Pläne derselben zu arbeiten. Sie kennt nur wechselnde Standquartiere. Da sie die Hauptträgerin der weiteren Thätigkeit wurde, gestaltete sie sich unter Zinzendorfs Führung 35 allmählich zum leitenden Organ des ganzen Komplexes, der einschließlich Herrnhuts und der Mission auf Grund von Zinzendorfs Thätigkeit sich bildet. Er ist zunächst noch ohne jede feste Grenze und allgemein gültige Verfassungsform, so daß von einem Ganzen überhaupt noch nicht die Rede sein kann. Während die Pilgergemeine zunächst unter dem Proletariat der Ronneburg arbeitete, eilte Zinzendorf einer erhaltenen Aufforderung Folge 40 leistend in die Ostseeprovinzen, wo er mit Hilfe seiner Adelsverbindungen auf die Verchristlichung des niederen Volkes durch Bibelübersetzung und Schulgründung einzuwirken suchte. Aus dieser Thätigkeit entstand im Laufe der Zeit das „Diasporawerk der Brüdergemeine in den Ostseeprovinzen". (H. Plitt, Die Brüdergemeine und die luther. Kirche in Livland. Gotha 1861 gegen Th. Harnack, Die luther. Kirche Livlands und die herrn- 45 hutische Brüdergemeine, Erlangen 1860; Quarnstubbe, Auch ein Wort in Sachen Herrnhuts in Livland, Leipzig 1861; Ullmann, Das gegenwärtige Verhältnis der evangelischen Brüdergem. zur evang.-luth. Kirche in Liv- und Esthland, Berlin 1862; Bourquin, Der Agitator Ballohd, Niesky 1870, Herrnhut und Livland, Leipzig 1870; Windekilde, Ein Blatt aus Livlands Kirchengeschichte, Neuwied.) Auf seiner Rückreise trat Zinzendorf 50 während eines kurzen Aufenthaltes in Berlin in ein nahes persönliches Verhältnis zu König Friedrich Wilhelm I. von Preußen (König Friedrich Wilhelm I. und der Graf Zinzendorf, Berlin 1847). Da dieser für den schon lange gehegten Plan Zinzendorfs, sich durch Jablonski die brüderische Bischofsweihe erteilen zu lassen, gewonnen wurde, hatte auch Jablonski kein Bedenken mehr, auf den Befehl des Königs das zu thun, zumal auch 55 der Erzbischof von Canterbury, John Potter, mit dem Zinzendorf im Frühjahr 1737 persönlich verhandelte, diesen Plan lebhaft befürwortete. Nachdem durch eine Prüfung von seiten der Berliner Pröpste Reinbeck und Roloff Zinzendorfs Rechtgläubigkeit festgestellt worden war, wurde ihm im Auftrag des Königs am 20. Mai 1737 die Bischofsweihe durch Dan. Ernst Jablonski erteilt. Die eigentümliche Verbindung einer Rechtgläubigkeits- 60

prüfung durch lutherische Pröpste mit der Ordination zum Brüderbischof zeigt, daß er nach wie vor an der Auffassung festhielt, die der Brüderunität eigentümliche Existenzform sei die einer Gemeinschaft innerhalb der Landeskirche. Aber die Thatsachen drängten immer mehr dazu, die kirchliche Selbstständigkeit der Brüderunität zu betonen. „Die angedrohte Aufhebung Herrnhuts nötigte dazu, dem mährischen Tropus seine eigene Hierarchie i. e. seine von Menschen unabhängige Existenz zu restituieren.“ In der Wetterau aber sollte wohl nach Zinzendorfs ursprünglicher Absicht der dort entstehende Gemeinort Herrnhag eine solche ecclesiola innerhalb der reformierten Kirche werden, wie Herrnhut innerhalb der lutherischen. Jedoch war die reformierte Kirche hier in völliger Auflösung, und um die zahlreichen Separatisten und Sektierer für die „Heilandsreligion“ der Brüder zu gewinnen, mußten sie als eine selbstständig organisierte Gemeinschaft auftreten. Wie ihnen denn hier von den Büdingischen Grafen volle Gewissens- und Kultusfreiheit zugestanden wurde. Den Mähren, die nicht in der lutherischen Kirche geboren waren und kein Pietätsverhältnis zu ihr hatten, erschien diese Wiedererstehung ihrer alten Brüderkirche sehr erwünscht. Zinzendorf aber wollte um keinen Preis, daß der großartige Strom seiner universalen christlichen Bestrebungen in die engen Cisternen einer kleinen Sonderkirche gefaßt würde. Darum suchte er die beiden Richtungen scharf voneinander getrennt zu halten, deren eine (Zinzendorfs ursprüngliche) nur innerkirchliche Gemeinbildung bezweckt, während die andere auf Herstellung einer selbstständigen Sonderkirche hinstrebt. Weil aber nicht nur Zinzendorf selbst, sondern auch die von ihm geleitete Gemeine gleichzeitig in beiden Richtungen thätig ist, so bleibt jene Trennung vorwiegend theoretischer Art. So entstand in der Zeit von 1736—1750 die erneuerte Brüderunität oder die Brüdergemeine, die als selbstständige Kirchengemeinschaft innerhalb der kontinentalen Landeskirchen zu deren Gunsten christliche Gemeinschaftspflege treibt, während sie im Ausland und auf Missionsgebieten als Kirche neben den andern Kirchen und Gemeinschaften stehend die brüderische Christentumsauffassung vertritt.

Der Anfang dieser Entwickelung ist in das Jahr 1738 zu setzen, als Zinzendorf endgiltig aus Sachsen ausgewiesen wurde. Das geschah, weil er einen ihn entwürdigenden Revers nicht unterzeichnen wollte, nachdem ihm 1737 die Rückkehr auf Fürsprache seines Stiefvaters Natzmer gestattet worden war. Nach einem kurzen Aufenthalt in Berlin, wo er stark besuchte Versammlungen hielt (s. „Inhalt einiger öffentl. Reden, welche im Jahre 1738 in Berlin gehalten worden“, 2 Tle), ging er wieder nach der Wetterau, die jetzt der örtliche Mittelpunkt der Brüderbewegung wurde. Von hier aus unternahm er eine Reise nach St. Thomas in Dänisch-Westindien (Dezember 1738 bis Juni 1739. Sein „Eventual-Testament“ für den Fall seines Todes s. Büd. Slg. II, 252 ff.), um die dortige Missionsthätigkeit der Brüder aus eigener Anschauung kennen zu lernen. Zugleich überzeugte er sich davon, daß für diese Wirksamkeit die kirchliche Selbstständigkeit der Brüder unbedingt notwendig sei, und er erlangte auch nach seiner Rückkehr die Bestätigung derselben von seiten der dänischen Regierung. Diese mit seiner eigenen Beihilfe sich Schritt für Schritt vollziehende Erneuerung der alten Brüderkirche suchte Zinzendorf mit seinen eigentlichen überkirchlichen Bestrebungen durch folgende Ausführungen auf den Synoden zu Ebersdorf (Juni 1739) und zu Gotha (Juni 1740) in Einklang zu bringen. Die wahre Kirche ist die Gemeinschaft aller derer, die an Christus glauben und zu ihm im Verhältnis des Leibes zum Haupte stehen. Dies ist die „Gemeine Jesu“, sie ist eine einheitliche, allenthalben in der Geschichte vorhandene Größe. Die wirkliche Kirche ist nicht einheitlich, sondern in Teilkirchen oder „Religionen“ (nach dem damaligen Sprachgebrauch) gespalten, so daß man innerhalb des evangelischen Christentums die lutherische, reformierte und mährische Religion zu unterscheiden hat. Dazu kommen die zahlreichen Sekten. Die „Gemeine Jesu“ befindet sich innerhalb all dieser geschichtlich gewordenen kirchlichen Genossenschaften. Ihre Mitglieder, die dem „Testament“ (Jo 17) des Heilands zufolge „eines“ sein sollen, stehen einander thatsächlich fern. Darauf beruht die Schwäche der empirischen Kirchen. Das „Brüdertum“ ist diejenige Richtung, die durch christliche Freundschaftspflege und Vereins- oder Gemeinbildung die Gläubigen zum freien Zusammenschluß untereinander anregen will. Die Gesamtzahl derer, die diesem Plane sich anschließen, indem sie ihn selbst verwirklichen oder an sich verwirklichen lassen, ist die „Brüdergemeine“ innerhalb der „Religionen“, die selbst nicht „Religion“ ist, sondern vielmehr eine große internationale und interkonfessionelle Gemeinschaft christlicher Freunde. Diese erkennen es als ihre Aufgabe, unter alleiniger Anerkennung der Autorität Christi auf religiösem Gebiet durch das Mittel der Verkündigung seines Todes die Brudergemeinschaft zu verwirklichen und dadurch die Einheit der Gemeinde Christi zum Ausdruck zu bringen. Die Form, in

der das geschieht, richtet sich nach den persönlichen und örtlichen Verhältnissen und soll darum im Unterschied von den kirchlichen Formen dem steten Wechsel unterworfen sein. Diese „Brüdergemeine“ ist mit der „Gemeine Jesu“ nicht identisch, aber sie ist der sichtbare Beweis davon, daß die „Gemeine Jesu“ thatsächlich in allen Religionen vorhanden ist. Die mährische Kirche fällt ebenso wenig mit der Gemeine Jesu zusammen, aber auch nicht mit der Brüdergemeine. Sie ist das „πρόσωπον“, die Maske, die kirchenrechtliche Form, unter der sich gegenwärtig diese brüderische Bewegung vollzieht. Über kurz oder lang kann diese Bewegung eine andere kirchenrechtliche Form annehmen. Die „Brüdergemeine“ dient also der Gemeine Jesu unter derzeitiger Anwendung des kirchenrechtlichen Hilfsmittels, das ihr im mährischen Kirchentum dargeboten wird. Diese vorwiegend theoretische Unterscheidung zwischen Brüdergemeine und mährische Kirche soll in den Ämtern der Gemeinschaft zum Ausdruck kommen. Denn das Ältestenamt und namentlich das des Generalältesten soll das Interesse der Gemeine Jesu vertreten; das Bischoftum dagegen bezieht sich lediglich auf die mährische Kirche. Darum sucht Zinzendorf das Ältestenamt möglichst zu stärken und bezeichnet die allgemeine Ausgabe dahin, man habe nicht „mährische“, sondern „apostolische“ Gemeinen zu gründen unter Vermeidung jeglicher Propaganda. Die Mitarbeiter Zinzendorfs sind nur teilweise auf diese Anschauungen eingegangen. Ihnen lag der einfache Gedanke, ein selbstständiges Teilkirchentum durch die Wiederaufrichtung der mährischen Kirche herzustellen, näher, als die Rücksichtnahme auf jenen umfassenden Brüderbund, dessen Grenzen der Natur der Sache nach stets flüssig bleiben mußten. Auch die geschichtliche Entwickelung drängte in jene Richtung: Die oberste Behörde der sächsischen Landeskirche hatte Herrnhut nicht als innerkirchliche ecclesiola anerkannt, sondern ihm nur als einer eigenartigen Emigrantengemeinde eine bedingte Existenzberechtigung zugestanden. Die maßgebenden kirchlichen Theologen verhielten sich ähnlich zu Zinzendorfs Plänen und das diesen günstige Tübinger Bedenken blieb wirkungslos. Andererseits boten die Büdinger Grafen den Brüdern kirchliche Selbstständigkeit an, und die Missionsthätigkeit der Brüder nötigte dazu, diese wenigstens für das Ausland zu erringen. Endlich hatte das Generalältestenamt, das für Zinzendorf als Gegengewicht gegen das Bischoftum von besonderem Wert war, eine solche Entwickelung genommen, daß es ein Papsttum schlimmster Art zu werden drohte, weshalb sein damaliger Vertreter Leonhard Dober es niederzulegen wünschte (Dezember 1740). Unter diesen Verhältnissen neigte Zinzendorf der Ansicht zu, daß die mährischen Brüder „zwischeneingekommen“ seien und seinen ursprünglichen Plan gestört hätten. Seine Blicke richteten sich auf Amerika. Hier, wo es noch keine „Religionen“ gab, glaubte er ungehinderter seine Pläne verwirklichen zu können. Darum legte er (Sommer 1741) sein Bischofsamt als für Amerika zwecklos und hinderlich nieder; er wollte dort nur als „Bruder Ludwig“ wirken. Sodann veranstaltete er (September 1741) eine Synodalkonferenz in London, auf der beraten werden sollte, in welcher Form die sich bildende Brüdergemeine während Zinzendorfs Abwesenheit in Amerika geleitet werden solle. Der Generalälteste L. Dober wurde auf seinen Wunsch seines Amtes enthoben, ja man fand, daß niemand im stande sei, dieses Amt, so wie es geworden war, wieder zu übernehmen. Andererseits schien es unmöglich, auf dieses Amt, das doch das Hauptinteresse der Brüdergemeine als eines freien allgemeinen Brüderbundes zu vertreten hatte, zu verzichten. So kam man zu dem Entschluß, „dem Heiland das Aeltestenamt zu übertragen“. Wie die Vorgeschichte dieses Entschlusses zeigt, bedeutet er die Zufluchtnahme zu Christus als Haupt der Kirche angesichts der inneren Schwierigkeiten, die man mit keinen menschlichen Ämtern und Organisationen mehr zu lösen wußte. Die Zukunft der noch im Werden begriffenen Gemeinschaft, ob Kirche, ob freier Verein, sowie die Mittel und Wege zur Verwirklichung dieser Zukunft werden nicht von der Kirchenpolitik menschlicher Führer, sondern ausschließlich von der Leitung Christi im Glauben erwartet. Insofern hat dieses Erlebnis für die Brüderkirche die Bedeutung, daß sie damals über der Not ihrer Lage sich mit Bewußtsein und grundsätzlich als Freikirche erfaßt hat. Der Gedanke an andere Kirchen, als wollten die Brüder mit der Übertragung ihres Ältestenamtes auf Christus jenen gegenüber eine bevorzugte Sonderstellung für sich in Anspruch nehmen, lag ihnen damals völlig fern. Sie waren viel zu sehr mit ihren eigenen inneren Nöten und Schwierigkeiten beschäftigt. Wenn aber Spangenberg 32 Jahre später (Leben Zinzendorfs 1773, S. 1352 ff.) schreibt: Der Brüder „Sinn und Herzensanliegen war, daß der Heiland einen Spezialbund mit seinem armen Brüdervolk machen möchte“, so mag dieser Ausdruck, für sich genommen, mißverständlich sein, aber andere Äußerungen Spangenbergs über denselben Gegenstand zeigen, daß er damit nur das religiöse Erlebnis der Wahrheit, daß Christus der alleinige Herr seiner Kirche sei, seitens der Brüder be-

zeichnen wollte (J. Th. Müller, Das Ältestenamt Christi in der erneuerten Brüderkirche, Zeitschr. f. Brüdergesch. 1907, 1; ders., Zinzendorf als Erneuerer der alten Brüderkirche 1900, S. 72). Da auch Zinzendorf sein Vorsteheramt niederlegte, wurden zwölf neue Ämter geschaffen, deren Träger die „Generalkonferenz" bildeten, die vollkommen kollegialisch die 5 Angelegenheiten der Brüdergemeine leiten sollte. Zinzendorf gehörte dieser Körperschaft nicht an, aber es wurde ihm eine regulierende und kontrollierende Befugnis („Scharnier") zuerkannt, so daß er nach wie vor der Führer blieb.

Während Zinzendorf 1741 und 42 in Amerika für die „Gemeine Gottes im Geist" ohne bleibenden Erfolg arbeitete, nur daß er den Grund zur Missionsarbeit der Brüder 10 unter den Indianern legte, und während Spangenberg gleichzeitig in England thätig war, begann in Deutschland die Generalkonferenz, die ihren Sitz in Marienborn aufschlug, ihre Wirksamkeit. Pläne, die Zinzendorf zum Teil schon entworfen hatte, wurden weiter verfolgt und ausgeführt allerdings in einem Sinn, der mit Zinzendorfs Grundsätzen nicht übereinstimmte. Immer deutlicher trat die Richtung auf Herstellung einer selbstständigen 15 mährischen Kirche zu Tage. In der Oberlausitz wurde Niesky als Sammelort für die Reste der böhmischen Brüderemigration gegründet (1742), ebenso wie Herrnhut als Teil der sächsischen Landeskirche. In Preußen aber erlangte man 1742 eine Generalkonzession, durch welche die Brüdergemeine zum erstenmal als eine selbstständige Kirche mit bischöflicher Verfassung anerkannt wurde. Dasselbe thaten die Büdinger Grafen. In Gotha, 20 Holland, Dänemark und Rußland wurden Verhandlungen zu demselben Zweck geführt. Zinzendorf hatte kaum den Boden Europas wieder betreten, so schlug er alle noch schwebenden Verhandlungen sofort nieder; die in Schlesien und in der Wetterau getroffenen Bestimmungen mußte er allerdings, wenn auch widerwillig, anerkennen. Auf einer in Hirschberg in Vogtland (1743) abgehaltenen Synode hob er die Generalkonferenz auf, ohne 25 ein anderes Direktorium an ihre Stelle zu setzen, und ließ sich (1744) das Amt des „vollmächtigen Dieners" übertragen, das ihm eine völlig diktatorische Stellung innerhalb der Brüdergemeine anwies. Er war entschlossen, seinen Gemeinplan um jeden Preis durchzusetzen um so mehr, als auch seine kirchlichen Gegner das Streben seiner Mitarbeiter nach selbstständigem Kirchentum unterstützten. Siegmund Jakob Baumgarten in Halle erklärte 30 (1741), die Brüdergemeine sei auf Grund der bischöflichen Weihe und des eigenen Kultus als selbstständige Kirche anzusehen. Man lasse sie ungestört für sich bestehen, so lange sie sich mit der Arbeit auf den Missionen und unter den Sekten begnügt; aber jeder Versuch derselben sich unter dem Titel der Gemeinschaftsbildung innerhalb der lutherischen Kirche auszubreiten, sei als kirchenstörend zu verwerfen (vgl. Baumgarten, Theol. Bedenken, Stutt- 35 gart I. 123 ff., II. Vorr. IV. 87, V. 363, VI. Vorr. und S. 665 ff. Dagegen: Zinzendorf, Siegfrieds bescheidene Beleuchtung 1744. — Die gegenwärtige Gestalt des Kreuzreichs 1745). Dem gegenüber sah sich Zinzendorf genötigt, nach einem neuen Unterbau seiner Thätigkeit zu suchen. Auf einer Synode zu Marienborn (1745) entwickelte er zuerst seine „Tropenidee", die er von nun an konsequent vertreten hat. Ihr wesentlicher Inhalt 40 ist folgender: Die verschiedenen christlichen Kirchen sind nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Lehre, sondern auch unter dem der religiösen Stimmung und der rechtlichen Verfassung als ebenso viele *τρόποι παιδείας* (Erziehungsmethoden) zu betrachten, durch die Gott die Menschheit für sein Reich heranbildet. Praktisch kommen für Zinzendorf nur der lutherische, reformierte und mährische Tropus in Betracht, von denen nur der mährische bis 45 jetzt nicht in der Form einer Sonderkirche besteht. Denn die Brüdergemeine oder Brüderkirche, da sie jetzt thatsächlich im Ausland und Inland (Preußen, Wetterau) als besondere Kirche auftritt, ist nicht etwa mährische Kirche, sondern sie faßt jene drei Tropen in der Weise in sich, daß lutherisch, reformiert und mährisch (episkopal) gerichtete Brüder nebeneinander existieren, ohne ihre besondere kirchliche Denkweise aufzugeben. Sie können daher 50 jederzeit in ihre angestammte Kirche auch äußerlich wieder zurücktreten, da sie dieselbe innerlich nie verlassen haben. Für die Aufrechterhaltung dieses Verhältnisses sorgen bestimmte, nicht der Brüdergemeine angehörige Administratoren der einzelnen Tropen (kirchliche Theologen), die für ein gesondertes Fortbestehen jener verschiedenen Gruppen zu wirken haben. Was diesen Vertretern der verschiedenen Tropen gemeinsam ist und sie in der Brüderkirche 55 vereinigt, ist die „Herzensreligion" und ihre Bethätigung in christlicher Gemeinschaft. Beispielsweise bei dem lutherischen Tropus innerhalb der Brüderkirche handelt es sich nach Zinzendorf lediglich um eine zeitweilig vorhandene Fraktion von Brüderlutheranern, die keine besondere Kirche bildend, mehr oder weniger bestimmte Anlehnung an die Brüderkirche sucht, um über kurz oder lang wieder ganz in die Landeskirche zurückzutreten. Wenn 60 auch dieser Kompromiß zwischen Zinzendorfs Gemeinidee und der Aufrichtung eines selbst-

ständigen Kirchentums, wohin seine Mitarbeiter und die Gegner der Brüder gleicherweise drängten, in sich selbst nicht ganz klar und den thatsächlichen Verhältnissen nicht ganz entsprechend war, so bot er doch Zinzendorf und seinen Mitarbeitern die Möglichkeit gemeinsamer Weiterarbeit. Zu Gunsten des mährischen Kirchentums wurden auf Grund der früher erhaltenen Bischofsweihe der Presbyterat, Diakonat und Akoluthat der alten Unität wieder hergestellt (1745). — Inzwischen hatte bei den maßgebenden Männern Sachsens (Brühl und Hennicke) eine günstigere Gesinnung gegen Zinzendorf Platz gegriffen zum Teil aus der Hoffnung heraus, durch seine Vermittelung materielle Vorteile für Sachsen zu erlangen. Infolge dessen erhielt er (Oktober 1747) die Erlaubnis zur Rückkehr in sein Heimatland und pachtete zur Anlegung einer neuen Kolonie die Grafschaft Barby. Nachdem auf Befehl des Königs eine Kommission nach Groß-Hennersdorf gesandt worden war, um die von Zinzendorfs Gegnern gegen ihn erhobenen Anschuldigungen zu untersuchen (1748), erwirkte er auf Grund ihrer Ergebnisse die Anerkennung der Brüder, nicht als eigene Kirche, sondern als augsburgische Glaubensverwandte innerhalb der Landeskirche, die mit vollständig freiem „Religionsexercitium" ausgestattet wurden (vgl. das Versicherungsdekret 20. September 1749. Acta h. e. XIII, 1069 und Körner a. a. O. S. 72ff.; Hack, Des Grafen v. Z. Rückkehr nach Sachsen. Neues Archiv f. sächs. Gesch. Bd VI, H. 3, 4). Im Zusammenhang mit diesen Verhandlungen steht die Annahme der Augustana inv. von seiten der ganzen Brüdergemeine (1748). Zinzendorf sieht in ihr nicht ein spezifisch lutherisches Symbol, sondern eine Apologie, durch die von seiten der Reformatoren das evangelische Christentum gegen alle unevangelischen Bewegungen abgegrenzt werden sollte. In diesem Sinn bedeutete der Beitritt zur Augustana den offiziellen Anschluß an das rein evangelische Christentum im Unterschied von allen sektiererischen Richtungen. Deshalb bekennt die ganze Brüdergemeine auch in den reformierten Ländern und auf dem Missionsgebiete sich zu diesem allgemein christlich-evangelischen Glaubensbekenntnis (Verlaß der Generalsynode 1899, § 4). Ganz anders als in Sachsen ging Zinzendorf in England vor. London sollte seiner Ansicht nach der Mittelpunkt der mährischen Kirche werden, deren Ausbreitung auf den Missionen und in Amerika zu erwarten war. Hier erwirkte er daher, daß dieselbe als mährische Episkopalkirche unter dem Titel „Unitas fratrum" durch eine Parlamentsakte vom 12. Mai 1749 anerkannt wurde (Acta fratrum in Anglia 1749).

Gleichzeitig mit diesen kirchenpolitischen Erfolgen gelangte auch die Lehrbildung Zinzendorfs zu weiterer Ausgestaltung. Auf Grund seiner Heilslehre, die er angeregt durch die Auseinandersetzung mit Dippel (von 1732 an) gewonnen hatte, stellt er der Schultheologie eine „Herzenstheologie" gegenüber, deren Inhalt die „Heilandsreligion" ist, in dem Sinn, daß die Christusgemeinschaft nicht nur das unentbehrliche Mittel für das Erleben der Gottesgemeinschaft, sondern vielmehr diese selbst sei. Darum ist auch der Heiland der Schöpfer und nicht der Vater, sonst wären die Menschen als seine Kreaturen an ihn und nicht an den Sohn als ihren Gott gewiesen. Sie treten zu dem Vater nur insofern in Beziehung, als er der Vater Jesu Christi ist, während der Geist als Mutter durch seine mütterliche Pflege die Seelen für das Himmelreich erzieht, die Gemeine Jesu als seine Braut für ihren Bräutigam zubereitet. (Die Bezeichnung Mutter für den hl. Geist ist gebildet aus einer Kombination von Jo 14, 16ff. mit Jes 66, 13.) So sucht er die kirchliche Trinitätslehre, an der er festhält, in die rein praktisch bestimmte „Herzenstheologie" einzugliedern, während er die inneren Verhältnisse der göttlichen Trinität als ein dem Menschen unzugängliches Geheimnis bezeichnet. Wenn auch die Bedürfnisse des Heidenkatechumenats die erste Darstellung dieser neuen Lehrfassung veranlaßten (Heidenkatechismus 1740, Büd. Slg. III, 402ff. auch II, 632), so ist sie doch ganz folgerichtig aus den persönlichen Bedürfnissen Zinzendorfs hervorgegangen. Dasselbe gilt weiter von seiner Blut- und Wundenlehre. Die Christusgemeinschaft, die das Ziel und den Inhalt seiner Religiosität bildet, findet für ihn ihren Höhepunkt im Abendmahl. Während er schon von Jugend auf das Todesleiden Christi, sein Blutvergießen und seine Wunder dichterisch verherrlicht hatte als die geschichtlichen Merkmale, an denen der Gläubige die Wirklichkeit der Versöhnung erkennt („laß uns in deiner Nägel Mal erblicken unsre Gnadenwahl"), so kommt nun noch ein neues Moment hinzu. Das Blut, als göttliche Sache noch vorhanden, wird im Abendmahl der Gemeine mitgeteilt, die dadurch in eine substantielle Verbindung mit Christus kommt. Aber sie stammt auch schon aus Christus, denn sie, die Kyria, wurde aus Jesu Seite geboren, als der Kriegsknecht sie mit der Lanze öffnete (Vergleich mit der Schöpfung des Weibes aus Adams Seite). So sind die Wunden und namentlich die Seitenwunde Entstehungsort und Nahrungsquelle der Gemeine. Die Seitenwunde erscheint fast los-

gelöst von der Person des leidenden Christus als Gegenstand der Anschauung und Verehrung (Jes 51, 1 wird auf sie angewandt). Der Christuskultus schlägt in „Pleurakultus“ um. Zu der Christusgemeinschaft setzt Zinzendorf nun auch die menschliche Ehe in Beziehung, um einerseits ihre Berechtigung den Gichtelianern und ähnlich gesinnten pietistischen
5 Kreisen gegenüber zu wahren und sie andererseits vor dem ungezügelten Naturalismus sicher zu stellen, den die damalige Gesellschaft unter dem Einfluß der französischen Litteratur und der Schöpfungen der zweiten schlesischen Dichterschule vielfach vertrat. Er stellt sie der Abendmahlsfeier parallel. Die physische Selbstmitteilung Christi im Abendmahl gleicht der ehelichen Gemeinschaft von Mann und Weib (Eph 5, 25. 31. 32). Dem ent-
10 sprechend wird die Ehe innerhalb der Gemeine zum religiösen Akt und dadurch des natürlichen Momentes, soweit es sündlich ist, entkleidet. Während Zinzendorf so bestrebt ist, alle Lebensäußerungen mit der sehr realistisch gefaßten Christusgemeinschaft in Verbindung zu bringen, droht die Gefahr, daß diese aus der Sphäre des Religiös-Sittlichen in die des Naturhaften rückt um so mehr, als alle jene eben skizzierten Vorstellungen und Anschauungen
15 in einem sehr ausgebildeten Kultus zum Ausdruck kamen. Mit allen zu Gebote stehenden Mitteln, der Musik, bildnerischem Schmuck, Illuminationen u. a. wurden die ungemein häufigen kultischen Handlungen so ausgestattet, daß das religiöse Gefühl auf das höchste erregt wurde. In geradezu leidenschaftlicher Weise suchte man die Seligkeit der Christusgemeinschaft in thatsächlicher Wirklichkeit zu erleben. Noch etwas anderes kam hinzu, was
20 noch mehr geeignet war, die Nüchternheit des Wetterauer Gemeinlebens zu gefährden. Als Zinzendorf von Amerika nach Europa zurückkehrte, empfand er den Gegensatz der überfeinerten Kultur Europas zu den ursprünglichen Verhältnissen, unter denen er bei den dortigen Kolonisten und in den Urwäldern und Prairien des Indianergebietes gelebt hatte, in voller Schärfe. Überall sah er nun Steifheit, Pedanterie, Diplomatie, Unnatürlichkeit.
25 Dem stellte er die Forderung einer zu religiöser Kindlichkeit verklärten Natürlichkeit entgegen. Als νήπιοι (Mt 11, 25) sollten die Brüder, unbefangen den Weltverhältnissen gegenüberstehend, lediglich dem Drang des frommen Gemüts folgen und wie spielende Kinder harmlos und unmittelbar sich ausleben. Durch dieses Streben nach Kindlichkeit verbunden mit dem Streben die Seligkeit der Christusgemeinschaft zu erleben trat man
30 zugleich in bewußten Gegensatz zu pietistischer Ängstlichkeit und Kopfhängerei. Die Betonung dieses Gegensatzes sowie die Intensität der Gefühlserlebnisse führte in Liedern und Reden zu einer religiösen Sprache, die allem guten Geschmack Hohn sprach und vor naturalistischen Rücksichtslosigkeiten und direkten Albernheiten nicht zurückschreckte. Diese Zeit der Schwärmerei, deren Anfänge 1743 zu beobachten sind und die 1747—49 ihren
35 Höhepunkt erreichte, ist später von den Brüdern selbst mit dem Namen „Sichtungszeit“ (nach Lc 22, 31) bezeichnet worden. Aus der Brüdergemeine in der Wetterau selbst machte sich eine Reaktion dagegen geltend, durch die Zinzendorf zu energischem Einschreiten bewogen wurde (1749), wodurch er die Schwärmerei rasch überwand. Aber der Einfluß der wertvollen Gedanken Zinzendorfs auf weitere Kreise wurde dadurch schwer geschädigt. Durch
40 das wertlose Beiwerk und die abstruse Form wurde es den kirchlichen Theologen fast unmöglich gemacht, sie zu verstehen und zu würdigen. Seine Behauptung, daß es sich um Dichtung und zwar um bloße Privatdichtung handele, wurde nicht anerkannt, zumal die betreffenden Lieder als Anhang zum Gesangbuch erschienen waren. Zahlreiche polemische Schriften breiteten den abenteuerlichen Inhalt derselben vor aller Welt aus. Männer wie
45 Joh. Georg Walch (Theolog. Bedenken 1747), der bisher immer noch mild urteilende Steinmetz (Acta h. e. X, 944 ff.; XIII, 1034 ff.) Karl Gottlob Hofmann in Wittenberg (Gegründete Anzeige der herrnh. Grundirrtümer 1749—51) und Joh. Albr. Bengel (Abriß der sog. Brüdergemeine 1751) traten offen als Gegner hervor. Einige ehemalige Mitglieder der Gemeine, die im Unfrieden von ihr geschieden waren, nahmen billige Rache,
50 indem sie ihre Wahrnehmungen zu skandalöser Unterhaltungslektüre verarbeiteten, in welcher Wahrheit und Dichtung nicht mehr geschieden werden können (Volck [Stadtschreiber in Büdingen], Das entdeckte Geheimnis der Bosheit der herrnhut. Sekte, Frankf. 1749—51; Bothe [Schneider in Berlin], Zuverlässige Beschreibung des herrnhut. Ehegeheimnisses, Berlin 1751. 52). Der ganzen Brüderbewegung in Deutschland wurde unter dem Titel
55 der „Herrnhuter“ der Stempel einer verächtlichen Sekte aufgeprägt, und im Kreise der Brüder selbst wurde mit dem Schlechten vielfach auch das Wertvolle abgestoßen, das Zinzendorf in seiner Lehrbildung geboten hatte. Der später von dem lutherischen Pastor Wilh. Friedr. Jung gemachte Versuch, den Zusammenhang der zinzendorfischen Theologie mit derjenigen Luthers nachzuweisen (Der in dem Grafen Zinzendorf noch lebende Luther,
60 Frankfurt und Leipzig 1752) fand keine Beachtung. Ihren äußeren Abschluß fand diese

Periode durch die Auflösung der Wetterauer Gemeinen. Bei Gelegenheit eines Regierungswechsels in Büdingen verlangte der neue Graf Gustav Friedrich (1750) trotz der 1743 verliehenen völligen Kirchenfreiheit, daß die Einwohner Herrnhags auf jede Verbindung mit Zinzendorf zu verzichten hätten. Da sie sich weigerten, auf diese Forderung einzugehen, wurden sie zur Emigration gezwungen. Obgleich das auf Grund eines klagbaren Kontraktbruches geschah, hat man dennoch die Auswanderung ohne Widerrede noch in demselben Jahr 1750 vollzogen. Sie half nicht am wenigsten dazu, die verhängnisvollen Traditionen der letzten Jahre zu durchschneiden.

VI. Die letzten Lebensjahre Zinzendorfs und die nachzinzendorfische Unität. — Von Neujahr 1749 bis Frühjahr 1755 (ausgenommen die Zeit von Juli 1750 bis Juli 1751) hielt sich Zinzendorf in England auf. Die seine Umgebung bildenden Mitarbeiter, früher die „Pilgergemeine", pflegte man damals das „Jüngerhaus", ihn selbst den „Jünger" zu nennen. Auf einer 1750 in England gehaltenen Synode, mehr noch in seinen später gehaltenen Reden (London und Barby 1756, 2 Bde) läßt er das Bestreben erkennen, die phantastischen Elemente aus seiner Lehrbildung zu entfernen. Hauptsächlich aber war er genötigt, sich in dieser Zeit mit der finanziellen Lage der Brüderunität zu beschäftigen. Die Unität, aus der Emigrantenkolonie zu Herrnhut entstanden, war ursprünglich vermögenslos. Zinzendorf verwandte die Einkünfte aus seinen Gütern völlig in ihrem Interesse. Ähnlich handelten manche Mitglieder der Brüdergemeine, wobei jedoch die Freiwilligkeit völlig gewahrt blieb und von Gütergemeinschaft, wie die Gegner fabelten („Heilandskasse"), niemals die Rede gewesen ist. Da nach Zinzendorfs Ausweisung aus Sachsen (1736) die Unternehmungen der Brüder an Umfang zunahmen, war er genötigt in Holland und England bei Freunden und Mitgliedern der Brüdergemeine Anleihen zu machen und zwar stets auf seinen Namen. Verschiedene Umstände, darunter auch die kürzlich in der Wetterau erlittenen Verluste hatten zur Folge, daß Zinzendorf nun dem Bankerott nahe war. Seiner persönlichen Autorität gelang es zunächst noch, die Gefahr abzuwenden. Aber dauernde Rettung schien nur dann möglich, wenn die Unität sich in finanzieller Beziehung zusammenschloß und die Schuld Zinzendorfs in eine Unitätsschuld umwandelte. Dann mußte eine einheitliche, durch eine bestimmte Behörde ausgeübte Finanzverwaltung geschaffen werden. In der Richtung dieser von Zinzendorf selbst angeregten Gedanken arbeitete der Jurist Joh. Friedr. Köber (geb. 1717), der, früher als Sekretär des Oberamtshauptmanns Friedr. Casp. von Gersdorff in Bautzen thätig, sich gerade in jener Zeit des einseitigen Gefühlskultus (1747) der Unität angeschlossen hatte. Er wirkte dahin, daß der Privatbesitz der Zinzendorfschen Familie von dem sich allmählich durch Schenkungen bildenden Unitätsbesitz getrennt wurde. Die Verwaltung der letzteren wurde einem „Direktorialkollegium" übertragen, dem zugleich die Regelung der Kommunalangelegenheiten innerhalb der Unität aufgegeben wurde. Auf dem Wege einer Unitätssteuer suchte man die regelmäßige Zinsdeckung und allmähliche Abzahlung der Kapitalien zu ermöglichen. Die Notwendigkeit der Finanzregulierung führte dazu, daß die als religiöse Verbindung entstandene Unität zu einem Kreditverein mit gemeinsamen Activis und Passivis wurde. Nicht ohne heftigen Widerstand hat Zinzendorf sich diese Wandelung gefallen lassen; wertvoll dagegen erschien ihm die kollegiale Bestimmtheit der leitenden Behörde. Diesen Gedanken ergänzte er durch den andern, daß die steuerpflichtigen Gemeinen künftig durch gewählte Abgeordnete auf den Synoden der Unität vertreten sein müßten. Damit waren die Grundlagen der sich bildenden Unitätsverfassung: synodale Legislative und kollegiale oder presbyteriale Exekutive gewonnen. Zinzendorf selbst war in seinen letzten Lebensjahren weniger um den Aufbau der Verfassung, als um eingehende seelsorgerische Arbeit bemüht, durch welche er das innere Leben der Unität kräftigen und leiten wollte. Sein Einfluß verlor indessen allmählich an Umfang und seine Lebenskraft nahm ab. Er verwaiste im Kreis der Genossen. Während er (1746) durch die Vermählung seiner ältesten Tochter Benigna mit Joh. von Watteville (s. Ritter, Leben des Freiherrn Joh. von Watteville, Altona 1800) einen Schwiegersohn gewonnen hatte, der seine Ideen, soweit er sie überhaupt gefaßt hatte, mit Treue vertrat, verlor er durch einen frühen Tod seinen Sohn Christian Renatus (geb. 1727, gest. 28. Mai 1752). Der Jüngling, in dem der Vater ursprünglich seinen Nachfolger gesehen hatte, war gemäß seiner vorwiegenden Gefühls- und Phantasiebegabung ganz auf die Vorstellungen jener schwärmerischen „Sichtungszeit" eingegangen. Die zweifelhafte religiöse Sprache jener Zeit war ihm zur Natur geworden, ohne daß er je über ihre Entstehung reflektiert hätte. Als ihm das sittlich Gefährliche dieser Schwärmerei klar wurde, vermochte er in ernster Bußstimmung den Weg zu einer relativ gesunden Christuserkenntnis

wieder zu finden, die er in seinen Dichtungen (1750. 51 gesammelt herausgegeben unter dem Titel: Anhang der übrigen Brüderlieder seit 1749, 1. Teil) ausgesprochen hat. Der schwache Körper erlag den inneren Kämpfen. Damit war der Gedanke der Familien-succession gegenstandslos geworden. — Nachdem Zinzendorf im Sommer 1755 mit dem Jüngerhaus von London nach Berthelsdorf und Herrnhut zurückgekehrt war, verlor er bald darauf seine Gemahlin, die Gräfin Erdmuth, durch den Tod (19. Juni 1756). Diese durch ein edles Gleichmaß des geistigen Lebens ausgezeichnete Frau hatte ein feines Verständnis für die Lebensaufgabe ihres Gemahls, besaß aber in höherem Grade, als er selbst, die Fähigkeit, mit der Sorge um die öffentlichen Angelegenheiten die unausgesetzte Erfüllung der Familienpflichten zu verbinden (vgl. über sie Spangenberg, Zinzendorf 2058 ff.; Schrautenbach, Zinzendorf 2. Aufl. 397 ff.; Merz, Christliche Frauenbilder, Stuttgart 1861, II, 994; Brüderbote 1884, 195 ff.; Ledderhose, Leben und Lieder der Gräfin, Gütersloh 1887). Ihr Gemahl vermochte es, unter rein amtlichem Gesichtspunkt noch eine zweite Ehe mit der Ältestin Anna Nitschmann einzugehen (Juni 1757). Im Frühjahr 1760 erkrankte Zinzendorf mitten in rastloser seelsorgerischer Arbeit an einem heftigen Fieber. Er entschlief am 9. Mai 1760 in einem Alter von 60 Jahren. Durch mannigfache Schwankungen hindurch, die teils durch eigene Fehlgriffe, teils durch die Energie der Gegnerschaft hervorgerufen wurde, hat er sich doch immer wieder zur Höhe eines unbedingt vertrauenden thätigen Glaubens erhoben, der ihm schließlich mit den Worten aus dem Leben scheiden ließ: „Ich bin in den Willen meines Herrn ganz ergeben und Er ist zufrieden mit mir". — (Zur Charakteristik des Mannes vgl. die oben angeführte biographische Litteratur, besonders Spangenberg a. a. O. 2248; Schrautenbach a. a. O. 46 ff.)

Zinzendorfs Leben, Wirken und Denken wird bestimmt durch das Streben, das ihn von Kindheit an beseelte, die Gemeinschaft mit Gott zu erleben, die ihm mit Christusgemeinschaft gleichbedeutend war. Schon das Kind war von den Seinen an den „Heiland" gewiesen worden, und im freundschaftlichen Umgang mit ihm vollzog sich sein religiöses Leben. Später kam der Jüngling und Mann durch schwere innere Kämpfe zu derselben Überzeugung, daß Gott nur als der in Christus offenbare von dem Menschen erkannt und geliebt werden könne („Heilandsreligion"). Da diese Christusgemeinschaft eine Gemeinschaft der Liebe und erst durch Vermittelung der Liebe eine Gemeinschaft des Willens ist, gewann und vertrat Zinzendorf jederzeit die Anschauung, daß nur das Herz der Ort der Religion im menschlichen Innern sei, und die Religion, um die es sich für ihn und andere handelt, ist „Herzensreligion". Die richtige Erkenntnis von dem Wesen der Religion und die ausschließliche Orientierung der christlichen Religion an der Person und dem Werk des geschichtlichen Christus führten ihn zu wertvollen, von der damaligen Schultheologie vielfach abweichenden Gedanken. Aber ihre Formulierung fast ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Erbauung (in Homilien und Dichtungen), oft auch in paradoxen und übermäßig konkreten Ausdrücken, hat ihrer Anerkennung hindernd im Wege gestanden. Sein eigentliches Streben galt auch nicht dem theoretischen, sondern dem praktischen Gebiet und war darauf gerichtet, sich mit solchen Gleichgesinnten zusammenzuschließen, die wie er die Glückseligkeit in der Herzensreligion erkannt haben, deren Gegenstand der im Heiland geoffenbarte Gott ist. „Ich statuiere kein Christentum ohne Gemeinschaft". Der Zweck dieser Gemeinschaftsbildung ist aber nicht nur, die in Christus dargebotene Seligkeit gemeinsam zu erleben, sondern mehr noch die gemeinsame Thätigkeit fürs Reich Gottes (s. sein Hochzeitslied: „Kron und Lohn beherzter Ringer"). Je mehr solche Gemeinen sich bilden, um so eher kann die Gemeine Christi zur geschichtlichen Darstellung ihrer Einheit gelangen. Weil aber diese rein religiös bestimmte Gemeinschaftsbildung als solche eine kirchliche Organisation nicht verträgt, hat Zinzendorf nie an Separation und eigne Kirchenbildung gedacht. Vielmehr scheint ihm sein Ideal nur innerhalb einer der geschichtlich vorhandenen Kirchen verwirklicht werden zu können und zwar zunächst innerhalb der lutherischen Kirche, der er angehörte. Gewiß ist er aufrichtig davon überzeugt, daß solche Gemeinen für die Kirche, in der sie sich befinden, nicht zerstörend, sondern segensreich wirken werden, aber diese Wirkung auf die Kirche ist nicht der ihn bestimmende Gesichtspunkt, sondern die Notwendigkeit christlicher Gemeinschaft. Neben dieser seiner ursprünglichen Thätigkeit trat durch die mährischen Emigranten, die er nur aus Mitleid vorläufig auf sein Gut aufgenommen hatte, ungewollt die Aufgabe an ihn heran, die böhmische Brüderkirche wieder herzustellen. Er glaubte sich ihr nicht entziehen zu dürfen. Anfangs meinte er, beide Aufgaben miteinander verbinden zu können: Wiederherstellung der Brüderkirche in Form einer innerkirchlichen Gemeinschaft innerhalb der lutherischen Landeskirche mit eigenen Gemeinämtern und noch neben den kirchlichen Gottesdiensten stattfindenden Privatversammlungen. Die

Thätigkeit der Brüder im Auslande (Kolonien, Missionen), ihr Hinausgedrängtwerden aus der lutherischen Kirche u. a. m. nötigte indes zu kirchlicher Verselbstständigung der Brüderkirche. Gleichwohl bemühte sich Zinzendorf unablässig, jene beiden Aufgaben unverworren und getrennt voneinander zu halten. Es gelingt mehr nur in der Theorie. Die Entwickelung, die schon zu Zinzendorfs Lebzeiten beginnt, führt nach seinem Tode dazu, daß die Brüderunität (Brüdergemeine, Brüderkirche) als eine Kirche mit eigner Verfassung und eignem Kultus erscheint, die von mehreren Staatsregierungen als selbstständig und zu den augsburgischen Konfessionsverwandten gehörig anerkannt wird. Sie treibt als Kirche Heidenmission, innere Mission und Jugenderziehung in (besonderen Instituten). Außerdem arbeitet sie in Deutschland in Fortsetzung der ursprünglichen Bestrebungen Zinzendorfs innerhalb der evangelischen Landeskirchen für mehr oder weniger organisierte christliche Gemeinschaft, indem sie durch Reiseprediger („Diasporaarbeiter") einen freien Verkehr mit einem weiteren Kreis christlicher Freunde in den Landeskirchen unterhält („Diaspora"), die in ihren Kirchen und Gemeinden bleiben und sich je nach Bedürfnis zu freien Gemeinschaften in der Weise der ecclesiolae („Societäten") zusammenschließen. Auf diesem Gebiet verzichtet sie grundsätzlich auf jegliche Propaganda für das eigene Kirchentum. — Nachdem sich schon, wie erwähnt, die Unität unter dem Druck der finanziellen Verhältnisse zu einem Kreditverein zusammengeschlossen hatte, erfolgte die einheitliche Konstituierung unter kirchlichem Gesichtspunkt auf der 1. Verfassungssynode 1764. Indem die Unität allein Christus als ihr Haupt in kirchlicher Beziehung anerkennt, konstituiert sie sich als eine durch besonderen Kultus und besondere Verfassung von anderen unterschiedene Religionsgemeinschaft, die sich durch die Anerkennung der Augustana als eine evangelische kennzeichnet und kein neues Bekenntnis entwirft. Ihre Leitung fällt der aus Urwahlen hervorgehenden Synode zu. Während der Synodalperioden wird sie durch ein von der Synode gewähltes Unitätsdirektorium verwaltet. Die so konstituierte Unität übernimmt sämtliche Aktiva und Passiva, indem sie die Zinzendorfische Familie mit einer Barsumme (120000 Thaler) abfindet. Soweit die Zinsdeckung nicht durch die namentlich aus dem Güterbesitz fließenden Unitätseinnahmen bewerkstelligt werden kann, ist sie durch freiwillige Beiträge der Mitglieder zu beschaffen. Da sich diese centralistische Verfassung in den folgenden Jahren nicht durchaus bewährte, versuchte die 2. Verfassungssynode 1769 mehr zu decentralisieren, indem sie die Gemeinsamkeit des Besitzes sehr bedeutend einschränkte. Das Unitätsvermögen als solches wurde im Prinzip für aufgehoben erklärt und die der Unität gehörenden geschäftlichen Etablissements wurden den einzelnen Gemeinen zugeteilt mit der Weisung, sie womöglich an Private zu verkaufen. Die Schuld der Unität wurde indessen nicht verteilt und daher bestimmte man die Erträge der Unitätsgüter bis auf weiteres zur Zinsdeckung. Soweit diese nicht ausreichten, sollte das Fehlende durch freiwillige Beiträge der Mitglieder aufgebracht werden. Auch in kirchlicher Beziehung wurde der Schwerpunkt in die einzelnen Gemeinen gelegt. Durch den „Gemeinrat", die Versammlung aller volljährigen Bürger haben sie sich selbst zu verwalten; dem Unitätsdirektorium kommt nur eine beratende Stimme zu. Auch dieser Versuch erwies sich als undurchführbar, da diese Decentralisation die häufig von bloßen Erwerbsinteressen beherrschten partikularistischen Bestrebungen der einzelnen Gemeinen beförderte. Das zeigte sich am deutlichsten in der mangelhaften Sorge für die kirchlichen Angelegenheiten und in dem Ausbleiben der zur Zinsdeckung erforderlichen freiwilligen Beiträge. Schon wollte man auch die Unitätsschuld auf die einzelnen Gemeinen verteilen, um die letzte Konsequenz der 1769 begonnenen Decentralisation zu ziehen, als es der mit großer Selbstverleugnung geübten persönlichen Beeinflussung Spangenbergs und anderer gelang, die Mitglieder der Unität zur Hilfsleistung zu vermögen. Nicht die Besitzenden, sondern die Armen des Herrnhuter „Schwesternhauses" betraten den Rettungsweg, indem sie die Sammlung eines „Tilgungsfonds" anregten. Auf Grund dieser Erfahrungen beschloß die 3. Verfassungssynode zu Barby 1775 wieder eine Centralisation der Unität sowohl unter finanziellem als auch unter kirchlichem Gesichtspunkt eintreten zu lassen, der zufolge die Einzelgemeine bei relativer Selbstständigkeit sich doch vorwiegend als Teil des Ganzen zu betrachten hat. Im Zusammenhang damit erhielt die „Unitäts-Ältesten-Konferenz", wie das Direktorium seit 1769 genannt wurde, wieder die Stellung eines das Ganze wie die einzelnen Teile einheitlich leitenden Verwaltungskörpers. Lediglich der Synode verantwortlich vereinigt sie in sich die bürgerliche und die kirchliche Leitung in derselben Weise, wie in der Unität selbst die finanzielle Einheit mit der kirchlichen zusammenfällt. — Wie auf dem Verfassungsgebiet so strebte man auch auf den anderen Gebieten des kirchlichen Lebens nach festen Formen. Die Zeiten der ersten Glaubensbegeisterung und des christlichen Thatendranges, die unaufhörlich neue,

dem augenblicklichen Bedürfnis entsprechende Formen geschaffen und wieder beseitigt hatten, waren vorbei. An die Stelle freier Vereinigungen traten kirchenregimentliche Einrichtungen. Der Gefahr, den Wert des überlieferten Besitzes durch Mechanisierung desselben zu schmälern, ist man dabei nicht immer entgangen. Das 1778 erschienene, von Christian 5 Gregor redigierte offizielle „Gesangbuch der Brüdergemeine" hat außer den allgemeinen Kirchenliedern zahlreiche Brüderlieder und stellte damit die eigentümliche Glaubensweise der Brüdergemeine für den liturgischen Kultus und den Privatgebrauch fest. Es blieb bis 1870, nur 1806 durch einen kurzen Anhang vermehrt, unverändert im Gebrauch. Die neue, bedeutend verkürzte und veränderte Ausgabe von 1870 ist seitdem in verschiedenen 10 Auflagen verbessert worden. Die ebenfalls 1778 erschienene „Idea fidei fratrum" von Spangenberg (deutsch, nur der Titel ist lateinisch) enthält den Versuch einer dem damaligen Bedürfnis entsprechenden Lehrbildung. Mit Zinzendorf hat sie den Gegensatz gegen jegliche Scholastik gemein, nähert sich aber im Unterschied von ihm mehr dem württembergischen Pietismus, indem sie weniger auf die Person Christi als auf die heilige Schrift 15 als Urkunde der Offenbarungsgeschichte zurückgeht, ohne indessen den Zinzendorfischen Gesichtspunkt ganz zu verdrängen. (Eine neue nicht offizielle Bearbeitung derselben bietet H. Plitt, Die Gnade und Wahrheit in Christo Jesu, Niesky 1883.) In dem von Sam. Lieberkühn 1774 verfaßten Katechismus „Hauptinhalt der Lehre Jesu und seiner Apostel" (letzte Ausgabe 1891) ist die Zinzendorfische Anschauungsweise kaum mehr erkennbar. — 20 Das öffentliche Urteil über diese Unität war zwar noch ein recht verschiedenartiges, aber im allgemeinen ein bedeutend günstigeres als früher. Die in vielen Gemeinen aufblühende Industrie, die auf streng sittlichen Grundlagen ruhend bald als solide sich einen Namen machte, veranlaßte die Regierungen zu einer wohlwollenden Haltung, wozu übrigens auch die starke Vertretung des Adels in der Brüdergemeine viel beitrug. Das Bestreben ferner, 25 die originellen Paradoxien Zinzendorfs zu beseitigen und in Gedanken und Ausdruck sich der Kirchenlehre möglichst zu nähern, hatte zur Folge, daß die Schultheologen ihr lediglich polemisches Verhalten aufgaben und der Unität eine gewisse Achtung zollten. In Süddeutschland gewann sie freundschaftliche Beziehungen zum württembergischen Pietismus; in Norddeutschland trat sie vielfach in hohen und niederen Kreisen das Erbe des hallischen 30 Pietismus an. Während Romanschreiber und Novellisten anfingen, die Brüdergemeine und ihre eigenartigen gesellschaftlichen Ordnungen als einen dankbaren Stoff zu behandeln, traten berufene Vertreter der neuen Bildung anerkennend für sie ein. Auf Goethe machte ihre Christentumsauffassung und ihr Kultus zwar nur vorübergehend Eindruck. Lessing verteidigte die „Herrnhuter" (Theolog. Nachlaß, Berlin 1784, S. 255 ff.). Herder feierte 35 Zinzendorfs Bedeutung (Adrastea IV, 91 ff. und anderweitig), und Karl Salom. Zachariä, seit 1797 Professor in Wittenberg, widmete der Unität eine rechtsphilosophische Untersuchung, die ihn zur Anerkennung ihres Bestandes führte (Über die evangelische Brüdergemeine 1798). Die Chiliasten wiesen ihr die Bedeutung der Endgemeine zu und fanden ihre Geschicke in der Apokalypse vorgebildet (z. B. Stilling, Siegsgeschichte 1798 geschrieben; 40 Leutwein, Die Nähe der großen Versuchung, Tübingen 1821). Nachdem Schleiermacher aus der Brüdergemeine hervorgegangen war, deren Frömmigkeit auf seine Fassung von Religion und Christentum von bedeutendem Einfluß gewesen ist, und als die evangelische Theologie sich aus dem Rationalismus heraus in neuen Formen zu entwickeln begann, erlangte das Christentum der Brüdergemeine Einfluß auf Männer der verschiedensten Rich-45 tungen. Neben von Kottwitz, Hengstenberg, Stier sind Tholuck, Heubner, Rothe, Nitzsch, Bethmann-Holweg u. a. zu nennen. Zwischen verschiedenen kirchlichen Kreisen und der Unität bildete sich ein Verkehrsverhältnis, das ihr die Anteilnahme an Bestrebungen wie die der inneren Mission, der Kirchentage und der evangelischen Allianz ermöglichte. Eine Veranstaltung, die brüderisches Christentum den weitesten kirchlichen Kreisen nicht nur 50 Deutschlands, sondern auch des Auslandes vermittelte, war die von 1754—1871 jährlich in Herrnhut abgehaltene „Predigerkonferenz". Außer den persönlich erscheinenden Mitgliedern (gewöhnlich 60—70) stand eine große Zahl von hervorragenden Pastoren mit ihr in Korrespondenz (wie Daun-Stuttgart, Oberlin-Steinthal, Jaenicke-Berlin, Goßner schon damals, als er noch katholischer Pfarrer in Dirlewang war und viele andere). — Eine 55 Weiterbildung der Verfassung der Brüdergemeine fand auf der Generalsynode von 1857 hauptsächlich auf Betreiben der amerikanischen Brüdergemeine statt. Die einzelnen Provinzen der Unität (die deutsche, englische und amerikanische) werden in Bezug auf alle provinziellen Angelegenheiten selbstständig gestellt und jede leitet sich durch ihre Provinzialsynode. Die demnach vorhandenen drei Provinzialsynoden wählen je neun Abgeordnete für die General-60 synode, die sich nur mit den allgemeinen Unitätsangelegenheiten (z. B. der Mission) be-

schäftigt. Dem entsprechend wurden nun, wenn auch zunächst noch nicht ganz konsequent, die Verwaltungsbehörden gestaltet. Die Provinzialältestenkonferenzen der amerikanischen und englischen Provinz gehen aus der Wahl der betreffenden Provinzialsynoden hervor, während die Provinzialältestenkonferenz der deutschen Provinz mit der von der Generalsynode gewählten Unitätsältestenkonverenz anfangs noch zusammenfiel. Erst durch die folgenden 5 Generalsynoden (bes. 1889) gelangte die deutsche Unitätsprovinz zu der gleichen Selbstständigkeit. Gegenwärtig besteht die Unitätsdirektion aus der Missionsdirektion und den Oberbehörden der vier selbstständigen Unitätsgebiete (in Deutschland, Großbritannien, Amerika nördliche und südliche Provinz). Zwischen zwei ordentlichen Generalsynoden, die alle zehn Jahre stattfinden, tritt die Unitätsdirektion zwei- oder dreimal zu gemeinschaft- 10 lichen Beratungen (bisher immer in London) zusammen, wobei die einzelnen, die Direktion bildenden Körperschaften durch Bevollmächtigte vertreten werden.

VII. Statistisches (vom Jahre 1907). Die erneuerte, Evangelische Brüderkirche oder die evangelische Brüderunität (die [herrnhutische] Brüdergemeine; Eglise de l'Unité des Frères moraves; Moravians, Unitas Fratrum) umfaßt folgende Gebiete. 15

A. Die selbstständigen Unitätsgebiete. 1. Die Evangelische Brüderunität in Deutschland (Deutsche Brüderunität) zählt 24 Gemeinen, von denen 19 im Deutschen Reich, 3 in der französischen Schweiz und 2 in den Niederlanden liegen, und 8000 Mitglieder. Ihre kirchliche Selbstständigkeit in den verschiedenen deutschen Bundesstaaten ruht hauptsächlich auf folgenden Urkunden: königlich preußische Generalkonzessionen vom 25. Dezember 1742; 20 7. Mai 1746; 18. Juli 1763 und Konfirmationsurkunde vom 10. April 1789; königl. preuß. Ministerialverordnung vom 16. Dezember 1849 betr. Korporationsrechte der Einzelgemeinen; kurfürstl. sächsisches Versicherungsdekret vom 20. September 1749 und Insinuationsdekret vom 20. Oktober 1750. Zeugnis der königl. sächs. Kreishauptmannschaft Bautzen vom 27. Mai 1895 betr. Korporationsrechte der Evang. Brüderunität und der 25 Einzelgemeinen; Verordnung des herzogl. sächsischen Oberkonsistoriums in Gotha vom 19. März 1849 betr. die kirchlichen Rechte der Brüdergemeine in Neudietendorf; herzogl. sächs. Ministerialverordnung vom 23. Juli 1889 betr. Korporationsrechte der Brüdergemeine in Neudietendorf; gräfl. reußische Privilegien für die Brüdergemeine in Ebersdorf 24. Juli 1751; 1. Juni 1761; fürstl. reußische Ministerialverordnung vom 12. März 30 1896 betr. Korporationsrechte der Brüdergemeine in Ebersdorf; großherzogl. badische Ministerialverordnung vom 1. Februar 1902 betr. Korporationsrechte der Brüdergemeine in Königsfeld. —

Die deutsche Brüderunität betreibt a) das Diasporawerk in sämtlichen Provinzen Preußens, in Sachsen, Bremen und Umgegend, Hamburg, in Mitteldeutschland (Thüringen, 35 Hessen), Süddeutschland: Württemberg (Heilbronn, Reutlingen, Stuttgart, Schorndorf), Elsaß (Straßburg und Umgegend); in der deutschen und französischen Schweiz, Dänemark, Schweden, Norwegen und Rußland (russ. Polen und im lettischen und esthnischen Livland). In diesem Werke arbeiten 59 verheiratete Brüder mit ihren Frauen in ebensoviel Bezirken innerhalb der betreffenden Landeskirchen. Ein Beweis dafür, daß die deutsche Brüder- 40 unität mit dieser Thätigkeit grundsätzlich und thatsächlich keine Propaganda für ihr eigenes Kirchentum verbindet, ist ihr sehr unbedeutendes zahlenmäßiges Wachstum: die Mitgliederzahl betrug 1760: 6395; 1907: 8000, die Zunahme also in etwa 150 Jahren etwa 1600 Mitglieder. — b) Das Erziehungswerk umfaßt 16 Pensionsanstalten (6 für Knaben, 10 für Mädchen), in denen 1121 Zöglinge (478 Knaben, 643 Mädchen) und 476 Tages- 45 schüler (125 Knaben, 351 Mädchen) von 94 Lehrern und 146 Lehrerinnen erzogen und unterrichtet werden. Dazu kommen 19 Ortsschulen (6 für Knaben, 6 für Mädchen, 7 für Knaben und Mädchen) mit 28 Lehrern, 48 Lehrerinnen und 1228 Schülern (490 Knaben, 738 Mädchen). Endlich 14 Schwesternhauspensionate für konfirmierte nicht mehr schulpflichtige Mädchen zur Ausbildung in weiblichen Handarbeiten und Haushaltung und zur 50 Fortbildung in den Schulfächern, auch Sprachen und Musik, mit 465 Schülerinnen. Zur Ausbildung ihrer eigenen Geistlichen, Lehrer, Lehrerinnen und Missionare unterhält die deutsche Brüderunität das Pädagogium in Niesky (Lehrplan der preußischen Gymnasien von Obertertia bis Prima, Berechtigung zum Einjährig-Freiwilligendienst mit Abschluß der Untersekunda), das theologische Seminarium in Gnadenfeld (in sieben Semestern Vor- 55 lesungen über alle theologischen Disziplinen und Geschichte der Philosophie nebst Anleitung zu praktisch-theologischer Arbeit), das Lehrerseminar in Niesky (sechsjähriger Kursus mit staatlich giltigem Schlußexamen), das Lehrerinnenseminar in Gnadau (die bestandene Abgangsprüfung erteilt Berechtigung für Volksschulen und höhere Mädchenschulen), die Missionsschule in Niesky. — c) Die Thätigkeit für innere Mission wird nicht von der 60

Gesamtheit, sondern von den einzelnen Gemeinen je nach den Bedürfnissen ihrer Umgebung ausgeübt. Sie besteht in Bibel- und Schriftenverbreitung, Armen- und Krankenpflege, Fürsorge für die Jugend in Kleinkinderschulen, Sonntagsschulen, Arbeitsschulen, Rettungshäusern, Waisenhäusern. Ein „Diakonissenverband der Brüdergemeine" unter Leitung eines selbstständigen Komitees besitzt in Niesky ein Mutterhaus „Emmaus".

2. Die Evangelische Brüderunität in Großbritannien (Britische Brüderunität, British Province of the Brethren's Unity, Moravian Church) umfaßt 32 Gemeinen mit 9 Filialen und 6343 Mitgliedern. Sie unterhält 7 Erziehungsanstalten mit 307 Zöglingen und 38 Lehrern. Sehr ausgedehnt ist das in allen Gemeinen betriebene Werk der Sonntagsschulen: 5072 Schüler, 568 Lehrer und Lehrerinnen.

3. und 4. Die Evangelische Brüderunität in Amerika (Amerikanische Brüderunität, American Province of the Brethren's Unity, Moravian Church in N. A.) zerfällt in zwei völlig selbstständige Provinzen: Die nördliche mit 77, die südliche mit 24 Gemeinen und zusammen 26211 Mitgliedern. An Pensionsanstalten zählt sie nur 4 mit etwa 500 Zöglingen. Dagegen werden 13459 Kinder in 121 Sonntagsschulen unterrichtet. Außerdem betreibt die amerikanische Unität die „einheimische Mission" (home mission), indem sie unter den zahlreichen Einwanderern Gemeinbildung versucht.

B. Die Missionsgebiete und das Missionswerk der Brüderunität wird in folgender Übersicht dargestellt. Die beigesetzten Jahreszahlen geben das Gründungsjahr an. Unter den 402 ausländischen Missionaren sind 42 Theologen, 2 Ärzte, 27 Kaufleute, 9 Handwerker, 6 Diakonissen, 3 Schwestern für die Zenanamission, die übrigen sind in der Missionsschule ausgebildete Missionare. Endlich sind außer den hier aufgeführten 495 eingebornen Arbeitern noch 1749 eingeborne Hilfsarbeiter (Evangelisten, Nationalhelfer u. a.) thätig.

Missionsprovinzen	Stationen	Außenstationen	Predigtplätze	Ausl. Missionare	Eingeb. Arbeiter	Tagschulen			Sonntagsschulen			Eingeborne Mitglieder
						Schulen	Lehrkräfte	Schüler	Schulen	Lehrkräfte	Schüler	
1. Labrador 1771	7	—	—	35	35	8	10	205	1	2	13	1321
2. Alaska 1885	3	3	21	16	24	3	3	61	2	4	64	869
3. Kalifornien 1890	3	—	2	6	6	—	—	—	3	6	282	288
4. Westindien-West, Jamaika 1754	18	14	—	20	32	58	215	7764	31	414	5869	15197
5. Westindien-Ost umfaßt die Inseln St. Thomas, St. Jan, St. Croix, St. Kitts, Antigua, Barbados, Tabago, Trinidad 1732	26	15	9	28	52	53	222	9078	51	616	10169	25185
6. Nicaragua (Moskito) 1849	16	1	16	34	44	2	—	74	20	72	1718	6069
7. Demerara 1878	3	—	—	—	4	3	15	453	3	31	527	1085
8. Suriname 1738	20	32	40	94	110	28	112	3328	15	50	1427	28682
9. Südafrika-West 1736	12	2	19	49	58	22	53	1718	6	10	255	12071
10. Südafrika-Ost 1828	11	40	69	35	45	41	73	2144	10	29	401	8771
11. Ostafrika Nyasa 1890	8	23	172	32	32	35	81	4198	1	2	59	1291
12. Ostafrika Unyamwesi 1897	5	—	12	21	21	7	13	264	—	—	—	145
13. West-Himalaya 1853	5	1	2	23	23	5	6	90	1	1	20	156
14. Australien, Viktoria 1849	1	—	—	2	2	1	1	6	1	1	6	21
15. Australien, Nord-Quensland 1890	3	—	—	7	7	2	6	179	3	5	193	79
Summa:	141	131	662	402	495	268	810	29562	148	1243	21003	101216

Gleichfalls ein Werk der gesamten Brüderunität ist das Aussätzigenasyl „Jesushilfe" in Jerusalem, das von einem Hauselternpaar und fünf Diakonissen betrieben wird und unter einem besonderen Verwaltungsausschuß steht.

C. Die evangelische Brüderkirche in Österreich. Obgleich sie durch Ministerialverordnung vom 20. April 1880 unter obigem Namen staatlich anerkannt worden ist, entbehrt

sie wegen der geringen Zahl und Kleinheit ihrer Gemeinen bis jetzt noch der völligen Selbstständigkeit (4 Gemeinen mit 1012 Mitgliedern).

(**Bernhard Becker** †) **Joseph Th. Müller.**

Zion s. d. A. Jerusalem Bd VIII S. 674,50.

Zionismus s. d. A. Mission unter den Juden Bd XIII S. 191,21 ff.

Zippora s. d. A. Mose Bd XIII S. 488,20.

Zoba. — Litteratur: H. Winckler, Geschichte Israels (1895) I, 138—144; ders., Altorientalische Forschungen I, 465—468; H. Guthe, Geschichte des Volkes Israel[2], 102 f. 123; KAT[3], 60 f. 97. 135; Karte des Ostjordanlandes von Dr. G. Schumacher, herausgeg. vom DPV. 1908; dazu Mt und Nachr. d. DPV. 1900, 71 ff.

Zoba, vollständig Aram Zoba, hebr. אֲרַם צוֹבָה 2 Sa 10, 6. 8, bezeichnet im AT eine Herrschaft oder eine Völkerschaft, die zu dem von den Aramäern (vgl. Bd I, 770 ff.) besetzten Gebiete gehörte. Einen festen Punkt für ihre nähere Bestimmung bietet die alte Erzählung 2 Sa 10, 6—15 über die Beteiligung der Aramäer an dem Kriege der Ammoniter gegen David. Diese sichern sich die Unterstützung von Aram Beth Rehob, Aram Zoba und Maacha oder — nach 1 Chr 19, 6 — Aram Maacha, also sämtlich von aramäischen Reichen. Man wird, so lange nicht andere Gründe dagegen sprechen, zunächst annehmen, daß diese Reiche den Ammonitern benachbart waren. Das trifft auf Beth Rehob in erwünschter Weise zu. Denn dieses Rehob — von anderen Orten gleichen Namens sehr wohl zu unterscheiden — entspricht der von Dr. G. Schumacher 1900 aufgefundenen, ausgedehnten Ruinenstätte riḥāb etwa 40 km östlich von dem Orte ʿadschlūn und 50 km nördlich von ʿammān, dem alten Rabbath Ammon, der Hauptstadt der Ammoniter. Sie war einst der Hauptort des südlichen Teils der Landschaft bilād eṣ-ṣuwēt, die sich von er-remte im Norden bis zum oberen nahr ez-zerkā (= Jabbok) ausdehnt. Das dritte Aramäerreich, Maacha (vgl. Gen 22, 24), lag zwischen dem Hermon im Norden und der gleichfalls aramäischen Landschaft Gesur im Süden, zwischen Basan (vgl. Bd II, 422, 10) im Osten und dem oberen Jordan sowie dem See Genezareth im Westen (vgl. Jos 13, 11; 12, 5 und ZdPV XII, 232 f.), also nördlich vom Jarmuk. Wenn nun Aram Z. zwischen Beth Rehob und Maacha genannt ist, so ist es wahrscheinlich, daß es auch zwischen diesen beiden Landschaften oder Reichen gelegen hat, d. h. im östlichen ʿadschlūn bis zum oberen Jarmuk hin. Andere Mittel, die Lage von Z. zu bestimmen, bietet uns die alte Erzählung 2 Sa 10, 6—15 nicht, und bisher ist auch unter den Ortsnamen jener Gegend keiner gefunden, der sich passend vergleichen ließe. Der Name des hochgelegenen Dorfes sūf (960 m), 12 km östlich vom Orte ʿadschlūn und 30 km westlich von riḥāb, enthält wohl einen gewissen Anklang an Z., aber die Laute (s und ṣ, f und b) entsprechen sich nicht so genau, daß man darauf den Beweis für Identität gründen könnte. Zu diesem aramäischen Z. gehört ohne Zweifel der Ort Hamath-Zoba, den Salomo nach 2 Chr 8, 3 erobert haben soll. Der Name besagt ausdrücklich, daß dieser Ort, als Hamath in oder bei Z., von dem bekannteren gleichnamigen Ort am Orontes, der Am 6, 2 Hamath-Rabba, „Groß-Hamath", genannt wird, zu unterscheiden ist. Von diesem Hamath ist offenbar die Nachricht 2 Sa 8, 9 f.; 1 Chr 18, 9 f. verstehen, daß Thou, König von Hamath, seinen Sohn Joram oder Hadoram an David mit Geschenken gesandt habe; denn Kämpfe Davids gegen die Aramäer im Ostjordanlande sind durch 2 Sa 10, 6 ff. gut bezeugt, aber von Kriegen Davids weit im Norden, im Thal des Orontes, wissen wir nichts Sicheres. Es handelt sich um ähnliche Grenzkriege gegen die Aramäer, wie sie nach 1 Sa 14, 47, wo אֲרָם statt אֱדוֹם zu lesen ist, schon Saul gegen Aram (Beth Rehob) und gegen den König von Z. zu führen hatte.

An anderen Stellen des ATs wird ein König von Z. genannt, nämlich Hadadeser (in der Chr und in den Übersetzungen Hadareser), dessen Feldherr Sobach (oder Sophach) von David bei Helam geschlagen und getötet worden sei (2 Sa 10, 15—19a; 1 Chr 19, 16—19). Er soll die Aramäer, die jenseits des Stromes, nämlich des Euphrats, wohnten (מֵעֵבֶר הַנָּהָר), zum Kampf entboten (2 Sa 10, 16; 1 Chr 19, 16), eine Anzahl Könige unter seinem Befehl vereinigt (2 Sa 10, 19), und David gegen ihn einen siegreichen Zug nach dem Euphrat unternommen haben (2 Sa 8, 3 im kᵉrē; 1 Chr 18, 3 f.). Da nun ferner 1 Chr 19, 6 Aram Naharain, d. i. die Aramäer an den Ufern des Euphrat (also nicht in Mesopotamien) — statt Beth Rehob 2 Sa 10, 6 — mit Maacha und Z. ver-

bunden werden und demnach Ps 60, 2 von einem Streit Davids mit Aram Naharain und Aram Z. geredet wird, so nahm man früher ein großes Aramäerreich Z. im nördlichen Syrien östlich vom Orontes und nordöstlich von Damaskus bis zum Euphrat hin an. Allein dabei bleibt rätselhaft, wie David, der doch allem Anschein nach über Damaskus nicht geboten hat (trotz 2 Sa 8, 5 f.), in Nordsyrien Krieg führen kann, und wie die Ammoniter dazu kommen, sich die Bundesgenossen in so weiter Ferne zu suchen. Ferner findet sich in den assyrischen Nachrichten über die Eroberungen in Syrien keine Spur von diesem großen Reiche Z. Sieht man nun die Stellen des ATs, die Z. mit dem Euphrat in Verbindung bringen, genauer an, so ergiebt sich, daß sie sämtlich später Herkunft sind oder auf die Arbeit von Redaktoren zurückgehen. Der Ausdruck „jenseits des Stroms“ 2 Sa 10, 16 bezeichnet nicht „Mesopotamien“; der Ausdruck ist nicht in Kanaan geprägt, sondern in Assyrien und Babylonien; er meint Syrien und Palästina, die seit Darius I. diesen Namen als persische Satrapie trugen (vgl. Bd XIV, 561, 22). Nach diesem Merkmal wird das Stück 2 Sa 10, 15—19a in dieselbe Zeit wie 1 Kg 5, 4 (4, 24) gehören, in der man dem davidischen Reiche die gewaltige Ausdehnung von Ägypten bis zum Euphrat gab. Für eine solche Auffassung sind Kämpfe Davids im nördlichen Syrien eine selbstverständliche Sache. Aber so wenig diese Auffassung geschichtlich ist, so wenig auch die dortigen Kriege Davids und das große Aramäerreich Z. Das Kapitel 2 Sa 8 gehört nicht einer erzählenden Quellschrift an, sondern ist von einem Redaktor zum Abschluß der vorhergehenden Kapitel zusammengestellt worden. Seine Notizen bereiten die spätere, soeben gekennzeichnete Auffassung vor, enthalten aber noch geschichtliche Nachrichten. So ist es z. B. möglich, daß der Zusatz zu Hadadeser בֶּן־רְחֹב, „Sohn Rehobs“, hier nicht das Geschlecht, sondern den Stamm bezeichnet, also auf die Zugehörigkeit zu Beth Rehob hinweist, wie auch die Zahl der Krieger von Beth Rehob und Z. 2 Sa 10, 6 zusammen angegeben werden (Winckler). Die 2 Sa 8, 8 (1 Chr 18, 8) genannten Städte lassen sich bis jetzt nicht nachweisen.

Zur Bestätigung des Gesagten ist noch darauf aufmerksam zu machen, daß die späte Darstellung 2 Sa 10, 17 selbst durch die Angabe, David habe „den Jordan überschritten“ und dann bei Helam gegen Hadadeser gekämpft, den Wink giebt, Z. und den bisher nicht nachgewiesenen Ort Helam im Ostjordanlande zu suchen. In einer assyrischen Inschrift, wohl aus der Zeit Assurbanipals wird in dem Gebiet der Araber, also südlich von Damaskus, ein Ort Supiti oder Subiti erwähnt, der von Schrader und Winckler mit Z. des ATs zusammengestellt wird. Seine Lage wird nicht näher bestimmt, aber er kann wohl in der oben für Z. angegebenen Gegend gelegen haben (nach Winckler a. a. O. I, 167 etwa zwischen Hauran und Tiberiassee). **Guthe.**

Zöckler, Otto, gest. 1906. — Otto Zöckler, Erinnerungsblätter, Gütersloh 1906 (mit Beiträgen vom Sohne Theod. Zöckler, Victor Schultze, Steude; außerdem Leichenpredigt und Ansprachen am Sarge); Meusel, Kirchenlexikon, A. Zöckler; Aufzeichnungen Zöcklers im Greifswalder Universitätsalbum, endlich das sehr sorgfältige „Verzeichnis der litterarischen Veröffentlichungen Otto Zöcklers“ von Hermann Jordan als Anhang der „Geschichte der Apologie des Christentums“.

Otto Zöckler ist am 27. Mai 1833 zu Grünberg in Oberhessen als Sohn des Rektors, späteren Dekans und Kirchenrats Konrad Zöckler geboren. Der Vater, welcher bald darauf in den Kirchendienst trat, hatte sich allmählich aus dem Rationalismus zu einem bibelgläubigen Luthertum entwickelt. Seine Jugendzeit verlebte der Knabe hauptsächlich in dem Städtchen Laubach, wo er auch durch den Vater selbst für das Gymnasium vorbereitet wurde und schon früh Neigung für Theologie und Naturwissenschaft gewann. Im Herbst 1849 trat er in das Gymnasium in Marburg ein zugleich mit dem Erbprinzen Friedrich von Solms-Laubach und fand an dem Gymnasialdirektor Vilmar einen Lehrer, dem er die religiöse und theologische Bestimmtheit für sein ganzes Leben verdanken sollte. Im Sommersemester 1851 bezog er, um Theologie und Philologie zu studieren, die Landesuniversität Gießen. Es ist verständlich, daß der Schüler Vilmars in der ganz anders gearteten theologischen Fakultät keine Fühlung gewann, nur dem geistvollen und liebenswürdigen Gustav Baur kam er zwar nicht theologisch, aber persönlich näher. Die Hauptrichtung seines Studiums ging damals auf klassische Philologie und Sprachwissenschaft. Friedrich Osann, der eigentliche Begründer und Organisator der klassisch-philologischen Disziplinen in Gießen, und der katholische Theologe Anton Lutterbeck, der nach dem Untergange der katholisch-theologischen Fakultät in die philosophische Fakultät übergetreten war, ein eifriger Reformkatholik, fesselten ihn; vor allen aber der Philosoph Leo-

pold Schmid, der bereits 1850 infolge eines Konfliktes mit der Kurie denselben Weg wie Lutterbeck gegangen war (vgl. AdB XXXI, 688 ff., und B. Schröder u. Fr. Schwarz, Leopold Schmids Leben und Denken, Leipzig 1871). Zöckler hat wiederholt tiefe Einwirkungen Schmids auf ihn, den jungen Studenten und auch noch Dozenten bekannt; sie werden in der von Schmid mit Vorliebe geltend gemachten Harmonie zwischen Religion und Welterkennen zu suchen sein, aber auch in dem Gesamteindrucke, der von dieser vornehmen, idealen und mit dem Nimbus des Martyriums umkleideten Persönlichkeit auf ein für alles Hohe und Große empfängliches jugendliches Gemüt ausstrahlen mußte. Ein freundschaftlicher persönlicher Verkehr verstärkte und erweiterte dieses innere Verhältnis.

Die Gießener Studienzeit schloß im Wintersemester 1854 mit großem philologischen, aber mit geringem theologischen Gewinn. Als Ziel war dementsprechend das Gymnasialfach ins Auge gefaßt, doch wurde es bald wieder verdrängt durch den Gedanken an die akademische theologische Laufbahn. Diese Entschließung hatte zur Folge, daß Zöckler sich auf eine Studienreise begab. In Erlangen fand er, besonders bei Hofmann und Delitzsch, was ihm Gießen nicht geboten hatte. Auch Berlin, Halle und Göttingen besuchte er, überall Anregungen aufnehmend und seinen geistigen Horizont erweiternd. Als der Heimgekehrte an die theologische Fakultät mit dem Gesuch um Habilitation herantrat, begegnete er einer kühlen Haltung, die in einer dilatorischen Behandlung der Angelegenheit zum Ausdruck kam. Endlich erlangte er auf Grund der Dissertation De vi ac notione vocabuli ἐλπίς in novo Testamento und der mündlichen Prüfung die venia legendi und begann sofort noch in der zweiten Hälfte des Wintersemesters 1857 seine akademische Thätigkeit. Sie setzte mit großen neutestamentlichen Vorlesungen ein, die Kirchengeschichte gliederte sich bald an, Dogmengeschichte, Encyklopädie, Patristik, Geschichte der neueren Theologie folgten, so daß Zöckler schon als Privatdozent fast seinen ganzen späteren Vorlesungskreis erschöpfte. Die dadurch geforderte Arbeitsleistung macht es begreiflich, daß er erst 1859 mit einem Aufsatze „Über die Stellung Luthers und des lutherischen Geistes zum Naturprinzip“ in der „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche“ (Bd 37 S. 129 ff.) in die Öffentlichkeit trat, der in doppelter Hinsicht bemerkenswert ist, einmal dadurch, daß der konfessionell-lutherische Standpunkt sich geltend macht, dann daß hier schon die Grundgedanken des Werkes ausgesprochen werden, welches ein Jahr darauf erschien: „Theologia naturalis, Entwurf einer systematischen Naturtheologie vom offenbarungsgläubigen Standpunkt aus“, I (Frankfurt-Erlangen 1860). Die Aufgabe wird dahin bestimmt, „das Buch der Bibel durch das Buch der Natur zu illustrieren und hinwiederum dieses durch jenes zu deuten“. Die Naturtheologie wird als ein selbstständiges Drittes neben der Dogmatik und Ethik und zwar mit dem Ziele der Apologetik vorgestellt; so wenig sie neue Erkenntnisse zu bringen vermöge gegenüber dem Offenbarungsglauben, so bestätige und vertiefe sie doch die Erkenntnis desselben. Die Durchführung in diesem ersten Bande in Anwendung auf die Gotteslehre von der Wiederspiegelung der einzelnen Eigenschaften Gottes in der Natur bis zur Trinität ist eine sehr minutiöse. Ein massenhafter naturwissenschaftlicher Stoff ist zusammengetragen und mit biblischem, kirchenhistorischem, dogmatischem und ethischem Material in Beziehung gesetzt. Hier lernen wir Zöckler zum ersten Male als den Mann umfassenden und stets bereiten Wissens kennen. Freilich braucht heute nicht mehr begründet zu werden, daß das Buch in Idee und Durchführung verfehlt war, wie viele schöne und richtige Gedanken auch sich darin finden. Die dem Verfasser eigene sinnige Vertiefung in die Natur, gefördert ohne Zweifel durch die Philosophie Leopold Schmids, und das schon früh hervortretende apologetische Interesse haben ihn auf diesen Weg geführt, wo dann leider auch Baader, Schubart und andere Theosophen Einfluß auf ihn gewannen. Die Fortsetzung ist nie erschienen, weil Zöckler inzwischen die Voraussetzungen, auf denen das Buch ruht, entweder ganz aufgegeben oder eingeschränkt hatte.

Man versteht, daß die Fakultät jetzt ihrem Privatdozenten gegenüber noch zurückhaltender wurde, obwohl seine akademischen Erfolge gute waren. Es bedurfte erst noch einer besseren Bewährung, um den jungen Gelehrten zu legitimieren. Sie wurde erbracht in einer „Kritischen Geschichte der Askese“ (Frankfurt-Erlangen 1863), von der ein Teil des Stoffes in den beiden Jahren vorher schon in den Vilmarschen Pastoral-theologischen Blättern veröffentlicht war. Das Buch verdient in seiner Ganzheit durchaus die Anerkennung, die es damals fand. Gelehrsamkeit und Besonnenheit zeichnen es aus. Völlig umgearbeitet ist es 1897 unter dem Titel „Askese und Mönchtum“ nochmals in die Öffentlichkeit getreten und hat mit Recht dieselbe Wertschätzung gefunden. Der Gegenstand hängt mit einer persönlichen Stimmung des Verfassers eng zusammen. Zeitweilig

beherrschte ihn nämlich damals eine gewisse Ängstlichkeit der „Welt" gegenüber, und er quälte sich mit Gedanken über die richtige Stellung zu ihr. Sorgen bereitete ihm auch sein zunehmendes, anererbtes Gehörleiden, so daß er sogar den Versuch einer Gebetsheilung in Männedorf machte.

5 Seit 1863 wächst seine literarische Thätigkeit in raschem Gange. Die JdTh, Vilmars genannte Zeitschrift und die erste Auflage dieser Encyklopädie zählten ihn als fleißigen Mitarbeiter. Im Sommer 1863 erfolgte seine Beförderung zum außerordentlichen Professor, zunächst ohne Gehalt. Die Antrittsvorlesung behandelt ein angesichts des Geistes der theologischen Fakultät verfängliches Thema: „Über die notwendige Eini-10 gung von kirchlichem Bekenntnis und christlichem Leben" (Vilmars Pastoral-theol. Blätter 1864, S. 84—103); die Aufgabe ist hauptsächlich historisch gefaßt, aber aus der geschichtlichen Thatsächlichkeit wird dann der Schluß gezogen: „Wahrhaft christliches Leben bethätigen und erzeugen fast ausnahmslos nur Konfessionelle oder Vertreter der wirklich positiven Union. Die wahre Reinheit, Fülle und Frische des praktischen Christentums ist 15 fast durchgängig nur bei denen zu finden, denen das Bekenntnis der Kirche noch als göttlich sanktionierte Norm für ihr Wirken im Dienste Christi dient". Allerdings solle damit ein brüderliches Zusammenwirken aller Bekenner Christi im praktischen Christentum nicht ausgeschlossen sein. Im Jahre 1865 trat unter Mitwirkung Zöcklers der „Beweis des Glaubens" ins Leben. Als Mitherausgeber, dann als einziger Herausgeber hat er bis 20 zuletzt in den Zwecken dieser einst sehr blühenden Zeitschrift eine Hauptaufgabe seiner wissenschaftlichen Thätigkeit gesehen. Dasselbe Jahr brachte den „Hieronymus", die erste gründliche Darstellung des Lebens und Wirkens dieses komplizierten Kirchenlehrers. Mit dem Sommersemester 1866 schloß die Gießener Periode durch Berufung nach Greifswald als Nachfolger des nach Breslau gegangenen Hermann Reuter ab. Damit beginnt ein 25 neuer, der bedeutsamste Abschnitt im Leben Zöcklers.

Greifswald war damals eine abgeschiedene, eigentlich provinziale Universität, die unter rund 400 Studenten nur 17 Theologen zählte. Der Grund dieser geringen Frequenz lag nur zum Teil in der theologischen Fakultät selbst. Denn Ludwig Diestel, Hermann Reuter und Wilhelm Hanne waren anregende Lehrer, und Karl Wieseler und Traugott 30 Vogt imponierten durch ihre gediegene Gelehrsamkeit. Die Gesamtrichtung war außerdem eine positive. Doch es fehlten die innere Geschlossenheit und die einheitliche, vorwärts strebende Zusammenfassung aller Kräfte auf ein Ziel hin. Daher vermochte auch der Eintritt Zöcklers in die Fakultät nur eine geringe Hebung der Studentenziffer herbeizuführen, die aber 1870—72, zum Teil unter der Einwirkung des Krieges, wieder verloren ging. 35 Erst als 1870 dem Kirchenhistoriker in Hermann Cremer ein ebenbürtiger Kollege in der Systematik zur Seite trat und andere tüchtige Kräfte sich angliederten, stieg die Frequenz in raschem Schritt bis zur Zahl 380. Daß Zöckler einen wesentlichen Anteil daran hatte, ist zweifellos, wie bescheiden auch er selbst stets darüber geurteilt hat. Seine immer fruchtbarere Mitarbeit an den apologetischen Aufgaben der Zeit, besonders in der Richtung 40 gegen den Darwinismus und Materialismus, trug seinen Namen in weite Kreise. Er galt bald als die erste theologische Autorität auf dem Gebiete des naturwissenschaftlichen Erkennens. Seine alttestamentlichen Kommentare in Langes Bibelwerk machten ihn in den Reihen der positiven Geistlichen bekannt. Häufig wurde er zu Vorträgen erbeten. Seit 1869 war er auch Mitredakteur des „Allgemeinen litterarischen Anzeigers für das 45 evangelische Deutschland".

Seine Vorlesungen beschränkten sich jetzt auf das historische Gebiet, aber als nach dem Tode des Dogmatikers Vogt die systematische Theologie kurz verwaist war, übernahm er aushelfend eine Vorlesung über „Evangelische Dogmatik auf Grund der Augsburgischen Konfession". Im Jahre darauf (1870) erschien seine „Augsburgische Konfession", ge-50 widmet „dem einigen und siegreichen deutschen Volke als Friedensgruß und liebreiche Mahnung an wichtige kirchliche Aufgaben". Der dogmengeschichtlichen Auslegung sind Schlußbetrachtungen beigefügt, in denen das Augsburgische Bekenntnis als „Konföderationssymbol der gesamten deutsch-evangelischen Christenheit" in schwungvoller Rede und von hoher idealistischer Anschauung aus empfohlen wird. In der überaus fruchtbaren littera-55 rischen Periode der folgenden zwölf Jahre überwiegt stark der apologetische Inhalt; im Mittelpunkte stehen die beiden Werke: „Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft mit besonderer Rücksicht auf die Schöpfungsgeschichte", 1. Bd. 1877; 2. Bd. 1879 und „Gottes Zeugen im Reiche der Natur. Biographieen und Bekenntnisse großer Naturforscher aus alter und neuer Zeit" 1881 (2. Aufl. 1906), denen sich in-60 direkt anschließt: „Die Lehre vom Urstand des Menschen, geschichtlich und dogmatisch-

apologetisch untersucht" 1879. Daneben laufen zahlreiche Artikel in der 2. Aufl. der PRE² (vorwiegend Märtyrer, Heilige, Orden). Aber diese Periode brachte auch das schönste und gedankenreichste Buch Zöcklers, „Das Kreuz Christi" 1875, in welchem die Widerspiegelungen des Leidens Jesu, wie es sich im Kreuze darstellt, in der Kunst, in der Theologie und Mystik, in der Erbauung und im Kultus wie zu einem Kranze zu- 5 sammengeflochten sind. Die 1882 übernommene und zehn Jahre geführte Schriftleitung der „Evangelischen Kirchenzeitung" brachte eine neue Aufgabe, der Zöckler um der Sache willen sich nicht entziehen zu dürfen glaubte; denn seine ganze Eigenart paßte nicht für ein solches Unternehmen, und in der That wurde die Evangelische Kirchenzeitung unter seiner Hand ein vorwaltend theologisches Blatt. Glücklicher verlief die in demselben Jahre 10 eingeleitete Ausgabe des „Handbuchs der theologischen Wissenschaften", 3 Bde (3. Aufl. 1889, 4 Bde), für das angesehene Gelehrte zu sammeln ihm gelang. Den einleitenden Teil und die Mehrzahl der historischen Disziplinen schrieb Zöckler selbst. Bereits 1886 folgte der in Gemeinschaft mit Hermann Strack herausgegebene „Kurzgefaßte Kommentar Alten und Neuen Testaments und zu den Apokryphen" (zum Teil hernach in 15 2. Aufl.), zu dem Zöckler den Kommentar zu den alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen sowie zu der Apostelgeschichte und den Briefen an die Thessalonicher und die Galater lieferte. Ungerechtfertigte und verletzende Angriffe, die ihm diese beiden Unternehmungen eintrugen, veranlaßten ihn zu einer scharfen Abwehr: „Wider die unfehlbare Wissenschaft. Eine Schutzschrift für konservatives Forschen und Lehren", 1887. Zum 20 Apostolikumstreit ergriff er das Wort; seine Ausführungen dazu sind in Verbindung mit anderen Aufsätzen (Diakonen und Evangelisten — das Lehrstück von den sieben Hauptsünden — Evagrius Pontikus — Eden, Ophir, Ephraim) 1893 unter dem Gesamttitel: „Biblische und kirchenhistorische Studien" erschienen. Seine Mitarbeit an der PRE wuchs um ein Bedeutendes in der 3. Auflage. Die letzten drei Lebensjahre brachten noch zwei 25 größere Werke: „Die Tugendlehre des Christentums, geschichtlich dargestellt in der Entwickelung ihrer Lehrformen", 1904 und „Die christliche Apologetik im 19. Jahrhundert. Lebensbilder deutscher evangelischer Glaubenszeugen aus der jüngsten Vergangenheit" 1904. Als Krönung aller seiner Forschungen und Arbeiten zur Apologetik hatte er ein großes zweibändiges Werk ins Auge gefaßt, dessen erster Teil die Geschichte, der zweite das 30 System enthalten sollte. Bei Einsendung des Manuskripts zum ersten Band schrieb er in diesem Sinne an den Verleger: „Ich stelle Ihnen mit dieser Arbeit das Beste und Höchste, was mein schwaches Können vermag, zur Verfügung." Die Veröffentlichung sollte er nicht mehr erleben. Erst bald nach seinem Tode brachten Hermann Jordan und Ernst Schlapp den ersten Band: „Geschichte der Apologie des Christentums" 1907 zum Druck. 35

Schon aus dieser, nur das Wichtige heraushebenden Uebersicht des litterarischen Schaffens Zöcklers (in Betreff alles Übrigen ist auf das oben genannte Verzeichnis von Jordan zu verweisen) läßt sich ersehen, wie weit und tief seine wissenschaftlichen Interessen gingen. Im Zentrum derselben stand die Historie, denn auch die Apologetik behandelte er nicht sowohl als Systematiker denn als Historiker, und wo er das Gebiet der Dog- 40 matik betrat, wandelte sich ihm diese sofort in Dogmengeschichte. Das umfassende Wissen, welches schon den jungen Privatdozenten auszeichnete, wuchs dem Manne im Laufe der Jahre zu einem erstaunlichen, in der Theologengeschichte wohl beispiellosen Reichtume heran. Die Grenzen gingen weit über den Umfang der theologischen Wissenschaften hinaus. Die allgemeine Neigung für die Naturwissenschaften, die er aus dem Vaterhause 45 mitbrachte, wurde ihm zum intensiven wissenschaftlichen Studium derselben unter der Einwirkung der von ihm erfaßten apologetischen Aufgaben. Arbeit war ihm Leben und Lust. Darauf war seine regelmäßige Lebensweise zugeschnitten. Aber nicht minder stark war in ihm das Bedürfnis vorhanden, das Erworbene in Wort und Schrift mitzuteilen. Der innere geistige Besitz drängte bei ihm mächtig nach außen. Was er auf dem Katheder 50 oder in Büchern gab, war klar und greifbar; sein Stil entbehrte im allgemeinen der Anmut, ging aber immer gerade auf die Sache. Die Gabe knapper und instruktiver Orientierung besaß er in hohem Grade. Das entwickelungsgeschichtliche Moment trat in seinen historischen Arbeiten stark hinter den Thatsachen zurück. Sein Hauptinteresse haftete an der Feststellung der geschichtlichen Wirklichkeit. 55

Sein Urteil ruhte ohne Ausnahme auf gründlicher Erwägung; sein zartes Empfinden stand stets unter der Scheu, Menschen und Dinge der Vergangenheit wie der Gegenwart durch einseitige Beurteilung zu vergewaltigen. Immer war er ein vornehmer Gegner. So fest ihm die Überzeugung stand, daß nur vom Standorte des positiven Christentums aus die Kirchengeschichte recht verstanden werden könne, so lag doch jede wissenschaftliche 60

Engherzigkeit weit von ihm ab, und sein Blick ging auf das Große und Weite. Er war ein geborener Apologet sowohl durch wissenschaftliche Ausrüstung wie durch seine persönliche Stellung im Christentum, welches mit seiner ganzen Wahrheit und Fülle sein Leben bestimmte. In den Anfängen seiner apologetischen Thätigkeit — ich erinnere an seine Theologia naturalis — vermißt man wohl die volle Klarheit und Nüchternheit in der Auffassung und Durchführung dieser Aufgabe, doch hat er später diese Mängel überwunden und ist der Begründer der modernen wissenschaftlichen Apologetik geworden. Indes auch seine regsame und umfassende Mitarbeit an der Kirchengeschichtsforschung hinterläßt uns wertvolle Ergebnisse und bedeutsame Anregungen, wie gelegentlich schon hervorgehoben wurde. Seine zahlreichen Bücherbesprechungen und Übersichten sind außerordentlich lehrreich und bekunden seine souveräne Beherrschung des geschichtlichen Stoffes.

An dem Leben der Kirche und an den seine Zeit bewegenden kirchlichen Fragen nahm er lebhaften Anteil. Die theologische Fakultät deputierte ihn dreimal zur Generalsynode (1875, 1879, 1885). Auf der ersten ordentlichen Generalsynode 1879 stellte er in Gemeinschaft mit Kölling den Antrag auf Mitwirkung des Generalsynodalausschusses bei Berufung theologischer Professoren, der auch von der Majorität angenommen wurde, doch hat er sich später die Bedenken nicht verhehlt. Er war Vorstandsmitglied der Augustkonferenz und an der Entstehung der einflußreichen Greifswalder Kirchlichen Konferenz und auch an der Gründung der an ihre Stelle getretenen Greifswalder Lutherischen Konferenz beteiligt. Die Innere und die Äußere Mission hatten an ihm einen thätigen Förderer. Dem Greifswalder Zweigverein des Evangelischen Bundes war er ein treues Mitglied. Verständnisvoll für den religiösen Besitz des Katholicismus, stand er in scharfer Gegnerschaft zum Ultramontanismus, besonders dem Jesuitismus, zu dessen besten Kennern er gehörte (vgl. das Schriftchen: „Die Absichtslenkung oder der Zweck heiligt die Mittel", 1902).

Die Studenten hatten in ihm einen unverdrossenen Berater und Freund. In weitem Umfange schloß er ihnen sein gastliches Haus auf. Der einstige Begründer des Gießener Wingolfs konnte noch im Alter den jugendlichen Frohsinn mit ihnen austauschen. Was er als Freund den Freunden war, welche herrliche Schätze der Treue und Liebe in seinem Herzen lagen, das weiß ich aus der reichen Erfahrung einer langjährigen, ungetrübten Freundschaft. Bei den Kollegen erfreute er sich der höchsten Achtung, die ebenso seiner Persönlichkeit wie seinem Wissen galt; mit großer Gewissenhaftigkeit beteiligte er sich an den Geschäften der Fakultät und der Universität, immer von hohen Gesichtspunkten aus. Schmerzlich empfand er, daß seine zunehmende Gehörschwäche ihm hier und überhaupt im persönlichen Verkehr mehr und mehr Schranken zog.

Vilmar hatte ihn einst in das Luthertum eingeführt; als lutherischen Theologen fühlte und bekannte er sich. Der Anschluß an die konfessionelle Gruppe in der preußischen Landeskirche war daher für ihn etwas Selbstverständliches. Indes der Konfessionalismus bedeutete ihm nicht einen Parteinamen oder eine Parteiform, sondern er faßte ihn als das lebendig und innerlich ergriffene Bekenntnis zur lutherischen Reformation. Aus seiner schlichten, liebenswürdigen und arglosen Persönlichkeit leuchtete der Friede eines kindlich frommen Gemütes. Die Feier des 25jährigen Professorenjubiläums und des 70. Geburtstages brachten die Dankbarkeit der Schüler, die Liebe und Wertschätzung der Freunde und der Kollegen in reicher Fülle zum Ausdruck.

Eine rasch fortschreitende Lungenentzündung führte am 9. Februar 1906 bald nach Mitternacht das Ende seines Lebens herbei. Wie Glaube und Friede des Evangeliums sein Leben durchleuchteten, so war auch der Ausgang. Friedlich und getrost gab er sich in Gottes Hände. **Victor Schultze.**

Zöpffel, Richard Otto, geb. 14. Juni 1843, gest. 7. Januar 1891. — Tschackert, AdB XLV 1900, S. 431 f.; Erichson, Ev.-prot. Kirchenbote 1891, S. 10.

Als Sohn eines praktischen Arztes zu Arensburg in Livland geboren, studierte er Theologie in Dorpat 1862—68 und, nach abgelegter Prüfung, Geschichte in Göttingen 1868—70, wo er im Seminar von G. Waitz die Studien zu dem Werke machte, das 1872 unter dem Titel „Die Papstwahlen und die mit ihnen im nächsten Zusammenhang stehenden Zeremonien in ihrer Entwickelung vom 11. bis 14. Jahrhundert" erschienen ist (s. RE. Bd XIV S. 664). Seit 1870 Repetent und Privatdozent der Theologie promovierte er 1871 in der philosophischen Fakultät. Auf Empfehlung von A. Ritschl wurde er im Herbst 1872 als außerordentlicher Professor der Kirchengeschichte an die neu gegründete Universität Straßburg berufen und am 20. August 1877 zum Ordinarius er-

nannt. Das Rektorat trat er am 1. Mai 1887 an mit der Rede: „Johannes Sturm, der erste Rektor der Straßburger Akademie“. Auch brachte die zweite Auflage der „RE“ von seiner Hand eine beträchtliche Anzahl von kirchengeschichtlichen, meist einzelne Päpste behandelnden Artikeln, die zum guten Teil in von Mirbt, Benrath und dem Herausgeber überarbeiteter Gestalt in die dritte Auflage übergegangen sind. Auch die „AdB“, die „GgA“, die „ThLZ“ und die „Deutsche Litteraturzeitung“ weisen Beiträge von ihm auf. In Verbindung mit dem Unterzeichneten hat er das „Lexikon für Theologie und Kirchenwesen“ 1882, 2. Aufl. 1888 herausgegeben, darin die biographischen, kirchenrechtlichen, kirchenpolitischen und überhaupt kirchengeschichtlichen Artikel von ihm herrühren. Nur wer seine Arbeitsweise ganz aus der Nähe zu beurteilen vermochte, konnte das Maß von zähestem Fleiß und unermüdlichster Sorgfalt vollkommen würdigen, wie es dem größten wie dem kleinsten Gegenstand mit stets gleicher Gewissenhaftigkeit zugewendet wurde. Sein Verdienst ist es, wenn das erwähnte Lexikon biographische Notizen über fast alle gleichzeitigen Theologen von Ruf und Namen, zumal in akademischen Stellungen, bringen konnte. Handelte es sich auch nur um wörtlich genaue Angabe eines Buchtitels oder einer vielleicht an sich gleichgiltigen Jahreszahl, so gönnte er sich keine Ruhe, bis er an oft sehr entlegenen Orten gefunden hatte, was er suchte. Ohne sie zu kontrollieren übernahm er überhaupt keine Notiz, selbst nicht die Angaben lebender Kollegen über ihre eigene Vergangenheit und Schriftstellerei. Solche Zuverlässigkeit, Gerechtigkeit, Unparteilichkeit der Berichterstattung verstanden sich von selbst bei einem Gelehrten, der als Mensch um der Geradheit und Noblesse seiner Gesinnung willen zu jeder Zeit seines Lebens ein unbedingtes Vertrauen genossen hat. Schon als Student wirkte er unter seinen Verbindungsgenossen ebenso anregend durch seine geselligen Tugenden, insonderheit seine zeitlebens bewahrte Liebe zum Gesang, wie andererseits auch erzieherisch und in angezeigten Fällen seelsorgerlich. Die bei den gebildeten Klassen der Bevölkerung der Ostseeprovinzen üblichen Lebensformen sind stets die seinigen geblieben. Sie waren bei ihm mehr als Formen; sie waren der Ausdruck einer Persönlichkeit, der alles Gemeine und Rohe unsagbar zuwider. Er war verheiratet mit einer Tochter des Göttinger Theologen Wiesinger und Vater von vier Söhnen; sein Familienleben so glücklich, wie nur musterhafte Treue bis ins kleinste, hingebende, auch kein finanzielles Opfer scheuende Sorge für Weib und Kind, verbunden mit völliger Anspruchslosigkeit bezüglich der eigenen Person es möglich machen. Wie er sich hier keine Versäumnisse vergeben hätte, so vollends nicht, wo Pflichten des Amtes und des Standes ihre Anforderungen stellten. Hat die Zeit seiner Straßburger Wirksamkeit keine größere Veröffentlichung mehr zur Reife gebracht, so lag dies daran, daß er sich den akademischen Berufspflichten, wie solche sich neben den Funktionen als Lehrer in der Form von Verwaltungsaufgaben mancherlei Art einstellten, mit einem Eifer widmete, der vor keinem Zeitaufwand zurückschreckte. Dafür, daß es ihm dabei an Erfolg nicht gefehlt hat, mögen hier zwei Vorgänge zeugen aus der Geschichte der theologischen Fakultät und der Universität. Es geschah 1879 unter seinem Dekanate, daß bei dem Statthalter von Elsaß, dem Generalfeldmarschall von Manteuffel, von Seiten streng gläubiger Offiziersfamilien in St. Avold eine Klage gegen den damaligen Pfarrverweser wegen Nichtgebrauches des Apostolikums und anderer Anstößigkeiten theologischer Art einlief mit dem Anfügen, der Beklagte habe sich wegen beanstandeter Aeußerungen in der Predigt auf die Autorität seiner Lehrer in Straßburg berufen. Wie die Dinge lagen, war die Sache damals nicht gerade leicht zu nehmen. Aber ihm, der sich als Dekan der Fakultät in anderweitigen Geschäften zum Statthalter begeben hatte, gelang es, denselben bezüglich des wirklichen Standes der kirchlichen Parteien, insonderheit auch der Stellung, welche die Fakultät dazu einnahm, vollkommen zu beruhigen und dahin zu bestimmen, die ganze Angelegenheit einfach dem Direktorium der lutherischen Kirche als der zuständigen Behörde zu überweisen, welches sodann im Verein mit dem damaligen Militäroberpfarrer den Prediger in St. Avold anwies, sich der Liturgie der preußischen Agende zu bedienen. Im übrigen blieb alles beim alten, da der Statthalter dem Dekan die Versicherung gab, er denke ebenso wenig daran, liberal denkenden Gemeinden orthodoxe Prediger aufzudrängen, als er dulden werde, daß Gemeinden entgegengesetzter Richtung von liberaler Seite beunruhigt würden. Von dem, was damals Manteuffel dem Dekan vertraulich mitgeteilt hatte, hat selbst der Verklagte erst gelegentlich der Abfassung des vorliegenden Artikels erfahren. Das Rektorat der Universität hatte man ihm seiner Zeit nicht ohne einige Besorgnis anvertraut. Es regten sich Zweifel, ob und wie der überall zarteste Rücksichten kennende Mann Aufgaben erledigen werde, wie sie sich damals beim bevorstehenden Wechsel im Kuratorium zu stellen drohten. Aber auch die

günstigsten Erwartungen wurden übertroffen durch sein tapferes, keine Mühen und persönlichen Verdrießlichkeiten scheuendes Auftreten. Man hielt es für geboten, dem scheidenden Rektor dies gleich bei Gelegenheit der nächsten Neuwahl in der Senatssitzung zu bezeugen, und noch am 1. Mai 1891 bezeichnete der damalige Prorektor, Professor B. ten Brink, Zöpffels allzufrühes Hinscheiden als einen für uns alle besonders schmerzlichen Schlag. „Wurde doch Zöpffel in noch jugendlichem Mannesalter plötzlich einem Leben entrissen, das auf so vielen Gebieten ihm noch reiche Arbeit und reichen Lohn verhieß. Und war er doch ein Mann, dessen Herzensgüte und — oft in rührender Unbefangenheit hervorbrechende — Lauterkeit der Gesinnung jedem, der ihm näher trat, Achtung und Liebe abzwang. Unsere Universität aber verlor in ihm nicht nur einen im höchsten Grad berufstreuen, sehr beliebten und erfolgreichen Lehrer, sondern zugleich einen, der das Rektorat in unvergeßlicher Weise verwaltet hatte. Ihm schien unser höchstes akademisches Ehrenamt noch etwas mehr zu bedeuten, einen idealeren Inhalt zu haben, als seinen Vorgängern oder Nachfolgern; und darauf beruht es, daß er diesem Amte durch die Art, wie er es bekleidet, in unsern Augen, wenn ich so sagen darf, eine höhere Weihe verlieh, eine Art von verklärendem Schimmer, der daran haften wird, so lange das Bild des edeln Mannes und die Erinnerung an sein ersprießliches Wirken unter uns nicht verblaßt".

H. Holtzmann.

Zoll, Zöllner in der Bibel. — Struckmann, De portit. in Nov. Test. obviis, Lemg. 1750; C. G. Müller, De τελων. et ἁμαρτωλ. R. Ger. 1779; Marquardt, Röm. Staatsverwaltung II, S. 261—270: 289—293; Paulys RE s. v. publicani; Herzfeld, Handelsgeschichte der Juden des Altertums, Braunschw. 1879, S. 159 ff.; G. A. Smith, Trade and commerce in Enzycl. Bibl. IV, 5145—5199; W. F. Adeney bei Hastings IV, 172 s. v. publican; Schürer in Riehms HWB II[1], 1846; Holtzmann bei Guthe p. 755; Leyrer in der vor. Aufl.

Den ältesten Bericht über eine Art Zoll bietet 1 Kg 10, 15, wonach die Israeliten von den ihr Gebiet auf der Jizreelstraße passierenden Karawanen der Phönikier bestimmte Abgaben erhoben, welche als Schutzgeld für freien Durchzug aufzufassen sind (Benzinger). Zoll als ständiges Weggeld הֲלָךְ wird erst Esr 4, 13. 20; 7, 24 erwähnt (Siegfried bei Guthe 752). Wie die Perser legten auch die ägyptisch-syrischen Herrscher (Holtzmann bei Guthe 755) und besonders die Römer in den eroberten Ländern Zoll auf die Ein- und Ausfuhr der Handelsprodukte (eingehendes darüber in Paulys RE s. v. vectigalia und in Bosse, Finanzwesen d. röm. Staates). Die Zollabgaben wurden nicht unmittelbar vom Staate selbst erhoben, sondern an den Meistbietenden auf längere Zeit, seit Cäsar meist auf ein Lustrum verpachtet. Der Zollpächter, publicanus, pachtete für ein jährliches Fixum die Zölle eines bestimmten Distrikts derart, daß der Überschuß an vereinnahmten Zöllen ihm zufiel, während ein etwaiger Ausfall von ihm zu decken war. Von den palästinensischen Zöllen wissen wir nicht viel. Da Palästina zu Christi Zeit in drei Gebiete zerfiel, sind wahrscheinlich an der Grenze jedes dieser Gebiete Zölle für den betreffenden Regenten erhoben. So ist der Zoll in Kapernaum, wo Levi amtierte Mt 9, 9; Mc 2, 14; Lc 5, 27 ein dem Herodes Antipas zufließender. Zachäus dagegen, der an der Grenze Judäas in Jericho stationiert war Lc 19, 1, ist ein Beamter in römischen Diensten. Das Zollsystem der Herodianer scheint dasselbe gewesen zu sein wie das römische. Da zur Übernahme einer Zollpacht bedeutende Summen nötig waren, thaten sich zuweilen societates zusammen, deren Mitglieder meist dem Ritterstande angehörten, da in den Augen der Römer die Zollpacht kein entehrendes Gewerbe war. Nur die Einziehung der Zölle war ein übel berufenes Handwerk auch in den Augen der Römer (Stob. serm. 2, 34: die reißendsten unter den wilden Tieren sind ... in den Städten die Zöllner und Sykophanten). Bei den Juden dagegen war das ganze Zollsystem mitsamt den dazu gehörigen Pächtern und Beamten aufs tiefste verachtet und verhaßt, da sie darin immer neue Nahrung für ihren Widerwillen gegen das fremde Rom fanden. Der Haupthaß traf die Unterbeamten der großen Zollherren, welche in den Grenzstädten und Hafenorten als מוֹכְסִין, Douaniers, die Zölle einzogen und den Verkehr auf Straßen, Brücken, Stapelplätzen ständig belästigten. Diese Zolleinnehmer, portitores, rekrutierten sich meist aus Freigelassenen, Sklaven, wohl auch zuweilen römischen Bürgern und Eingeborenen der betr. Provinz. Dies sind die τελῶναι des NT. Daß ein derartiges Zollsystem wie das römische (und herodianische) den größten Mißbräuchen, besonders in nachlässig verwalteten Provinzen, Vorschub leistete, liegt auf der Hand. Die Zollherren wollten ja nicht bloß die hohe Pacht herauswirtschaften, sondern reich werden, die Unterbeamten jedoch nicht minder (vgl. Zachäus, der ein ἀρχιτελώνης Lc 10, 1 war, also ein

Obereinnehmer, ein Aufseher der portitores, nicht etwa selbst ein publicanus). So lief unendlich viel Erpressung (vgl. Lc 3, 12 ff.; 19, 8) und Betrug, Härte und Ungerechtigkeit bei der Zolleinziehung mit unter. Als Jude die Staatseinkünfte für das verhaßte Rom einzusammeln und damit die fremde Zwingherrschaft zu stützen und obenein auf Kosten unterdrückter Volksgenossen sich ein Vermögen zu sammeln galt als nationaler Verrat. Da Israel überhaupt nur Abgaben zu religiösen Zwecken (daher die Perfidität, Jesu Mt 22, 17 eine nur mit dem Schwerte entscheidbare Frage vorzulegen) kannte, so war der jüdische Zöllner auch ein religiöser Verräter. Wer von den Juden zu dem von soviel zweifelhaften Elementen durchsetzten Stande der Zöllner überging, galt den Rabbinen soviel wie der Mordbrenner und Straßenräuber, war eidesunfähig und exkommuniziert; nicht nur er selbst, sondern seine ganze Familie war durch ihn beschimpft vgl. Lightfoot hor. hebr. 286. 396. 871 und Mt 9, 11; Mc 2, 16; Lc 5, 29 u. ö. Zöllner und Sünder fallen darum im NT unter einen Begriff. Jesus war gegen die Zöllner gnädig und zog sich dadurch den besonderen Haß der Juden zu. Diese Gnade darf aber nicht so erklärt werden, als wollte er damit den ganzen Beruf und Stand der Zöllner als ungerecht verleumdet in Schutz nehmen. Seine Gnade galt stets der Person, nicht dem Stande, war er doch gegen noch schlechtere gnädig! Die Juden schieden nie zwischen Person und Beruf. Jesu Gnade erntete bei den Verachteten Dank: Levi ließ den Zöllnerberuf und wurde Jünger des Herrn Lc 5, 27 f., Zakchäus bestätigte seine innere Wandlung durch die That Lc 19, 8.

R. Zehnpfund.

Zollikofer, Georg Joachim, gest. 1788. — Litteratur: Discours prononcé le 3. février 1788 à l'occasion de la mort de G. J. Zollikofre par Jean Dumas à Leipsig 1788; Todtenfeier Zollikofers 1788 (enthaltend eine Ode von K. H. Heydenreich und „Ueber Z.s Leben und Verdienste" von Chr. V. Kindervater); Chr. Garve, Ueber den Charakter Zollikofers, Leipzig 1788; Briefwechsel zwischen Garve und Zollikofer 1804. Diese und andere Quellen angeführt in Hirschings Hist.-litt. Handbuch (Fortsetzung von Ernesti), XVII. Bd, S. 372 ff., Leipzig 1815. — Aus der späteren Litteratur vgl. Döring, Die deutschen Kanzelredner des 18. und 19. Jahrhunderts, S. 856 ff., Neustadt a. O. 1830; Lentz, Gesch. d. christl. Homiletik II, S. 327 ff., Braunschweig 1839; K. H. Sack, Gesch. d. Pred. in d. deutschen ev. Kirche von Mosheim bis auf die letzten Jahre von Schleiermacher und Menken, 2. Ausgabe, S. 185 ff.; R. Rothe, Gesch. der Predigt, S. 435 ff.; Allg. deutsche Biogr., 45. Bd, S. 415 ff.; Weinmeister, Beiträge zur Gesch. der ev.-ref. Gemeinde zu Leipzig 1700—1900, S. 158 ff., Leipzig 1900.

I. Leben und Charakter. Georg Joachim Zollikofer war als Sohn eines Rechtsgelehrten am 5. August 1730 in St. Gallen geboren. Er besuchte zuerst das Gymnasium seiner Vaterstadt, später das akademische Gymnasium zu Bremen und hierauf die Utrechter Hochschule. Den Ertrag, den er von seiner Studienzeit hatte, schlug er selbst niedrig an: „Ich habe das Wenige, was ich weiß, bei reiferen Jahren größtenteils selbst lernen müssen; denn ich habe schlechten Unterricht gehabt". Die kärgliche theologische Kompendienweisheit ergänzte er durch das Studium der Alten, der Philosophie und der schönen Litteratur.

Nach einer vierjährigen Hauslehrerzeit, die er in einer Frankfurter Familie verbracht hatte, kehrte Zollikofer 1753 in seine Heimat St. Gallen zurück. 1754 wurde er als Geistlicher nach Murten (Kanton Bern), bald darauf nach Monstein (Graubünden), dann nach Isenburg und schließlich 1758 an die reformierte Gemeinde in Leipzig als deren erster deutsch redender Prediger berufen. Ihr hat er bis zu seinem am 22. Januar 1788 erfolgten Tode treu gedient. Unter seiner Kanzel versammelte sich eine — soweit es der kleine Kirchenraum gestattete — zahlreiche Schar dankbarer Zuhörer auch aus den gebildeten Ständen, darunter viele Studenten der Theologie. Der Prediger Hasenkamp urteilt nach zweimaligem Besuch seines Gottesdienstes in seinen „Christlichen Schriften" (I, 125 ff.) über ihn: „Er übertraf nach meinem Dünken alle Redner, welche ich in Holland und Deutschland gehört hatte. — Der Mann schien mir einen größeren Wert zu haben als alle Waren auf der Messe zusamt den Handelsleuten". Auch Goethe gedenkt seiner im 7. Buch von „Dichtung und Wahrheit" (Hempelsche Ausgabe Bd XXI, S. 59) mit den ehrenvollen Worten: „Näher aber (als die Arbeiten der theologischen Gelehrten wie Ernesti in Leipzig) lag denen, welche sich mit deutscher Litteratur und schönen Wissenschaften abgaben, die Bemühung solcher Männer, die, wie Jerusalem, Zollikofer, Spalding, in Predigten und Abhandlungen durch einen guten und reinen Stil der Religion und der ihr so nah verwandten Sittenlehre auch bei Personen von einem gewissen Sinn und Geschmack Beifall und Anhänglichkeit zu erwerben suchten." Der Eindruck der Predigten

Zollikofers wurde durch die hohe Achtung noch verstärkt, die er als Charakter genoß. Er verband natürliche Würde mit schlichter Bescheidenheit, weise Zurückhaltung mit einem entschiedenen Freimut, war hilfsbereit mit Rat und That, eine lautere, harmonische, friedfertige Persönlichkeit, auch mit Theologen anderer Richtung in freundschaftlichem Verkehr, 5 die Verkörperung jenes Bildes des vollkommenen Mannes, der in keinem Worte fehlt (Ja 3, 2), wie er es in einer Predigt entwarf, die er selbst für seine beste hielt. Was er nicht nur seiner Gemeinde, sondern weiten Kreisen gewesen war, trat bei seiner Bestattung zu Tage; auch der erste Bürgermeister befand sich im Trauergefolge. Daß sein Andenken noch heute in Leipzig nicht erloschen ist, bezeugt auch eine Straße, die seinen 10 Namen trägt.

II. Zollikofers Schriften sind bei Weinmeister a. a. O. S. 161f. aufgezählt. Dazu kommen noch sieben Bände Predigten, erst nach Z.s Tode herausgegeben. Vgl. auch Allg. deutsche Biogr. a. a. O. Wir übergehen die Schriften anderer, die er nur herausgegeben hat, wie Lavaters Geheimes Tagebuch, ebenso seine Übersetzungen aus 15 dem Englischen oder Französischen, so auch Bertrands Christliche Unterweisung, die er teilweise umarbeitete und die im reformierten Religionsunterricht vielfach gebraucht wurde, und gehen nur auf das ein, was er hymnologisch, liturgisch und homiletisch geleistet und veröffentlicht hat.

1. 1766 erschien sein „Neues Gesangbuch oder Sammlung der besten geistlichen 20 Lieder und Gesänge zum Gebrauche bei dem öffentlichen Gottesdienste“, in erster Linie für seine eigenartige Gemeinde bestimmt. In einem Vorwort betont er die Reformbedürftigkeit des kirchlichen Liedermaterials, „das Unschickliche, das Niedrige, das Anstößige, das Falsche, das Kindische und Tändelnde, das Matte und Leere, das sich in den meisten Gesangbüchern so häufig findet. — Die vortrefflichen Lieder und Gesänge der Herren 25 Gellerts, Cramers, Schlegels, Klopstocks, die man hier größtenteils beisammen finden wird; eine beträchtliche Anzahl neuer und noch nie gedruckter Lieder, die zum Teil sehr berühmte Dichter zu Verfassern haben; eine noch größere Anzahl durchgängig veränderter und verbesserter alter Lieder und endlich die besten Stücke der ausgesuchten Sammlung von geistlichen Liedern, womit die Herren Spalding und Dieterich die Kirche erst neuerlich beschenket 30 haben, machen den Inhalt dieses Gesangbuchs aus.“ Dankbar gedenkt er der Hilfe, die ihm der ihm befreundete Leipziger Dichter Christian Felix Weiße bei seiner Arbeit geleistet hatte.

Auf Betreiben der Wittenberger und Leipziger Universität mußte zwar diese kritische Vorrede, der Name des Herausgebers und die Bestimmung für den öffentlichen Gottes- 35 dienst weggelassen werden, aber das im Sinne seiner Zeit moderne und modernisierte Gesangbuch selbst erlebte viele Auflagen. Eigene Lieder Zollikofers — Neuschöpfungen, nicht bloße Umarbeitungen schon vorhandener Lieder — enthält die Sammlung nach Koch (Geschichte des Kirchenliedes VI[3], S. 491) fünf, von denen noch vier in Gebrauch sind: 1. Dein, Gott, ist Majestät und Macht; 2. Der du das Dasein mir gegeben; 3. Willst 40 du der Weisheit Quelle kennen; und 4. Nun habe Dank für deine Liebe. Klingen auch die gleichen Anfangsbuchstaben der vier ersten Worte des an zweiter Stelle genannten Liedes unschön, und herrscht auch ein etwas nüchterner Zeitton darin vor, so schwingt sich der Verfasser doch in der zweiten Strophe zu einer Innigkeit auf, die an das später gedichtete Lied von Novalis erinnert: „Was wär' ich ohne dich gewesen?“ Sie lautet:

45 Auf ungewissen, finstern Pfaden
Würd' ich ein Raub des Irrtums sein:
Mit Sündenschuld und Fluch beladen,
Müßt' ich des Richters Rache scheun;
Ich fände keinen Trost in Not;
50 Mich schreckte stündlich Grab und Tod.

2. Eine Agende, die jedoch außer beim gemeinschaftlichen zugleich beim häuslichen Gottesdienste gebraucht werden sollte, sind Zollikofers „Anreden und Gebete“ (1777); lediglich „zum Privatgebrauche für nachdenkende und gutgesinnte Christen“ waren die „Andachtsübungen und Gebete“ bestimmt, die in vier Teilen zuerst 1785 erschienen. 55 (Neue Aufl. 1804.)

„Mehr Mannigfaltigkeit und Abwechslung; mehr Deutlichkeit und Richtigkeit in Absicht auf Gedanken und Ausdruck“, wozu er auch die Vermeidung theologischer Schulwörter und unverständlicher biblischer Wendungen rechnet; „mehr Empfindung und Wärme im Vortrage“: das sind die drei Reformforderungen, denen er mit seinen Gebeten und 60 Formularen für den öffentlichen Gottesdienst wenigstens versuchen will besser zu entsprechen,

als es bisher geschehen ist. „Das allermeiste in dieser Sammlung ist neu und den Umständen und Bedürfnissen der Christen, denen ich zunächst diene, angemessen. Nur einige Gebete und Formulare habe ich mehr dem Inhalte als den Worten nach aus der Genfer Liturgie, die unter den liturgischen Schriften unstreitig eine der vorzüglichsten ist; wenige einzelne Stellen und Gedanken von dem Engländer Williams entlehnt." 5

Die für den kirchlichen Gebrauch bestimmten Gebete und Formulare Zollikofers sind länger und umständlicher, als es der gegenwärtige Geschmack erträgt. In biblische Worte oder in das Apostolicum mengt er gelegentlich erläuternde Umschreibungen und weitere Ausführungen ein, die deren Lapidarstil beeinträchtigen. So steht (S. 19) im Unser Vater hinter der Bitte: „Führe uns nicht in Versuchung" in Klammer: „Laß uns in der 10 Versuchung nicht fallen", im Apostolicum hinter „Hinabgestiegen zu der Hölle" in Klammer die reformierte Deutung: „oder, welches eben dasselbe heißt, er ist in den Zustand der Toten versetzt worden". Allerdings sind diese Zusätze offenbar nur für den Leser, nicht für den Hörer bestimmt. Aber zur Begleitung der Austeilung des Abendmahls, bei der doch nur kurze biblische Worte angebracht sind, schlägt er eine reiche Aus- 15 wahl von „kurzen Anreden" vor, die teilweise eine Mischung von biblischen Sprüchen und eigenen Worten sind, teilweise ganz eigenes Erzeugnis (vgl. S. 222—224). Auch am Schluß des Gottesdienstes wird neben dem aaronitischen Segen nicht nur der apostolische Gruß aus 2 Ko 13, 13 zur Wahl gestellt, sondern auch selbstgemachte Formeln wie: „Gott segne und erfreue euch mit der Seligkeit eines unschuldigen Herzens und eines 20 frommen Wandels, mit der Versicherung seines höchsten Wohlgefallens und der frohen Hoffnung des ewigen Lebens durch Jesum Christum. Amen." (S. 26.)

Manche Gebete Zollikofers sind übrigens in etwas verkürzter Form noch in der jetzigen Agende der beiden sächsischen reformierten Gemeinden erhalten, z. B. gleich das besonders feierliche 2. Gebet der Zollikoferschen Agende (S. 4) mit seinem kraftvollen 25 Anfangsaccord: „Anbetung und Preis sei dir, dem Ewigen, dem Unendlichen, der du bist und warst und sein wirst, Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit!" Auch sonst, bei verschiedenen kirchlichen Handlungen, ist dort seine Spur noch nicht ganz verwischt. Bei der Taufe ist die Anrede an die Paten noch heute der seinigen nahe verwandt (S. 142 f.), ebenso beim Abendmahl die Aufforderung, an den Tisch des Herrn heranzutreten (S. 221), auch bei der 30 — freilich sehr gekürzten — Einführung der Ältesten klingen noch viele seiner Sätze durch (aus S. 407—415). Dagegen erinnert die jetzige Form der Konfirmation kaum an die von ihm dargebotene. Insbesondere ist die übertreibende Gleichstellung einer Verletzung des bei der Konfirmation gegebenen Versprechens mit einem Meineid (vgl. S. 387) uns jetzt fremd geworden. Dagegen hat die jetzige Agende mit der Zollikoferschen noch das 35 gemein, daß weder bei der Taufe noch bei der Konfirmation das Apostolicum in Gebrauch steht. Zollikofer hat es nur seinem 1. Gebet nach der Predigt im Sonntagsgottesdienst angeschlossen und fügt (S. 20) hinzu: „Zur feierlichen Erinnerung an die vornehmsten Lehren und Pflichten der Religion können auch folgende Bekenntnisse wechselsweise dienen", worauf er drei, darunter auch ein ethisches, ein „Bekenntnis unserer Ver- 40 pflichtung zum Guten" (S. 24 f.), zur Verfügung stellt.

In seinen der häuslichen Vorbereitung aufs Abendmahl dienenden Betrachtungen tritt der reformierte Standpunkt natürlich sehr deutlich hervor. Die Ansicht, „daß Christus darinnen auf eine sinnliche, fleischliche Weise verborgen sei", verwirft er (S. 221) ebenso entschieden wie ein abergläubisches oder doch einseitiges Vertrauen auf die Wirkung 45 des Genusses des heiligen Abendmahls (S. 172) und wie dessen Auffassung als mysterium tremendum (S. 186): „Ein Mahl der Liebe, der Gottesliebe, der Jesusliebe, der Bruderliebe, soll das Angst und Schrecken in uns erwecken? Sollen wir dem mit Zittern und Zagen beiwohnen? Die Liebe, sagt der Apostel, die wahre Liebe, treibet die Furcht aus." 50

3. Einen gesicherten Platz hat sich Zollikofer vor allem in der Geschichte der Predigt erworben. Goethe hat ihm, wie wir sahen, auch in der Geschichte der Nationallitteratur, des deutschen Stils, eine ehrenvolle Stelle angewiesen. Dem Inhalt nach sind seine Predigten großenteils als christliche Moralpredigten zu bezeichnen. Und zwar behandelt er nicht in ermüdender Eintönigkeit moralische Gemeinplätze, sondern sehr mannigfaltige 55 und konkrete Gegenstände. So hat er zwei Bände „Predigten" über die Würde des Menschen und den Wert der vornehmsten Dinge, die zur menschlichen Glückseligkeit gehören oder dazu gerechnet werden", herausgegeben. Darin wird z. B. der Wert der Einsamkeit, aber auch der des geselligen Lebens, der Freundschaft, warm und poetisch auch der des Landlebens (II, S. 143 ff.) behandelt. Eine andere Sammlung hat den Titel: 60

„Warnung vor einigen herrschenden Fehlern unseres Zeitalters wie auch vor dem Miß-
brauche der reinen Religionserkenntnis" und wendet sich u. a. gegen die Schwärmerei,
den Aberglauben, aber ebenso gegen die Gleichgiltigkeit und die Lauigkeit in der Religion
in gesonderten Predigten. Auch in den Bußpredigten, die den größeren Teil des 6. Bandes
5 der nach seinem Tode herausgegebenen Predigten füllen, zeigt sich eine sorgfältige, feine
Beobachtung des Lebens. Ein Meisterstück ist die 14. und letzte in dieser Reihe, die
Predigt „Von Nationalfehlern", S. 200 ff. Sie enthält ein für den Kulturhistoriker
beachtenswertes Sittenbild und geht auch speziell auf die Verhältnisse Sachsens und der
eigenen Gemeinde Zollikofers ein, deren „Eltern oder Voreltern Fremdlinge in diesem
10 Lande" waren, aber „schon lange als Zweige auf den Stamm dieses Volkes gepfropft
und ein Teil des Ganzen geworden sind" (S. 212). Dabei rühmt ihm Garve (a. a. O.
S. 14) nach, daß „seine Moral nicht das ist, was man so oft von den Vorschriften der
Männer seines Standes gesagt hat, gut für die Kanzel, aber unausführbar in der Welt
und unbrauchbar fürs Leben. Er unterscheidet das Gute, was zu wünschen wäre, von
15 dem Guten, was bei der gegenwärtigen Einrichtung der Welt und unter solchen Um-
ständen der Gesellschaft zu erwarten ist, und giebt Anweisung, wie man dieses erreichen
und jenem sich nähern könne".

Im zweiten, kleineren Teil des 6. Bandes finden wir die Gattung der Natur-
predigten vertreten, z. B. Frühlingsbetrachtungen und Betrachtungen über den gestirnten
20 Himmel. Hier tritt gelegentlich ein allzu schattenloser Optimismus auf.

Theologisch ist Zollikofer vom Geist der Aufklärung durchdrungen, aber doch kein
Stürmer und Dränger, — ein „rationaler Supranaturalist". Zur Charakteristik seiner An-
schauungsweise lassen sich vor allem die beiden Predigten verwerten: „Das Wesentliche
des Christentums (Predigten, nach seinem Tod herausgegeben, Bd III, Nr. 10, S. 135 ff.)
25 und „Die Schwärmerei in Rücksicht auf Religionsbegriffe insbesondere" („Warnung" pp.,
Nr. 6, S. 125 ff.), deren Ausbeute wir noch von einigen anderen Seiten her ergänzen.

Als Schwärmerei bezeichnet es Zollikofer nicht nur, wenn man sich auf unmittel-
bare, übernatürliche Eingebungen der Gottheit oder auf den Umgang mit höheren Geistern
beruft, sondern auch „wenn man die ganze Religion und Frömmigkeit auf Empfindung
30 zurückbringen will." Hier hat er vielleicht Zinzendorfschen Pietismus im Auge. Er selbst
will die Empfindung in der Religion zwar nicht unterschätzen, aber sie muß „sich auf
Erkenntnis, auf richtige, deutliche Erkenntnis gründen". Etwas weniger rationalistisch
oder intellektualistisch drückt er sich auf derselben Seite („Warnung" pp., S. 137) so
aus: „Licht und Wärme muß in unsern religiösen Vorstellungen immer verbunden sein".
35 Er verlangt einen „vernünftigen Glauben" (ebendas. S. 113) und sieht „das Wesentliche
des ganzen Christentums" in „einigen wenigen, aber höchst wichtigen und viel umfassenden
Sätzen" (III, 138). Sie betreffen Gott, Tugend und Unsterblichkeit, aber die Kenntnis
Gottes, die Übung der Tugend, die Hoffnung der Unsterblichkeit ist durch Jesus ver-
mittelt. Das „Licht der Vernunft und das Licht des Christentums" stehen in einem Ver-
40 hältnis der Ergänzung (Warnung pp., S. 127); „wie sehr haben nicht deine heiligen
Offenbarungen, o Gott, die Schranken unserer Erkenntnis erweitert!" sagt Zollikofer in
seinen „Anreden und Gebeten" (S. 9). Das Christentum ist „eine göttlich beglaubigte
Anweisung zur Glückseligkeit für alle Zeiten und Völker". Dazu sei übrigens bemerkt,
daß wir aus der Anwendung von Bezeichnungen wie Glückseligkeit — die Zollikofer aus-
45 drücklich vom bloßen „Glück" unterscheidet — oder „Vergnügen" statt „Seligkeit" nicht
allzuviel für das religiöse Empfinden derer, die sie anwenden, schließen dürfen. Bei seiner
Beurteilung der Sprache Spaldings sagt Rich. Rothe (Gesch. d. Pred., S. 433) liebens-
würdig: „Das Herz schlug damals den Leuten nicht anders" (als uns).

Christus selbst wird einmal das „erhabenste Muster aller weisen und guten Menschen"
50 genannt und „das Werk, das ihm der Vater aufgetragen hatte, das Werk der Aufklärung
und Verbesserung seiner Zeitgenossen überhaupt". (Predigten, noch von Zollikofer selbst
herausgegeben, II, S. 149.) Doch heißt er auch „das Ebenbild des Vaters, der Abglanz
seiner Herrlichkeit" (III, 140). Er „steht in der genauesten Vereinigung mit der Gott-
heit, von ihrer Kraft und ihrem Geiste ganz erfüllt". „Blutvergießen, Opferdienst, ...
55 Lösegeld, Reinigung, Versöhnung, diese und dergleichen Bilder und Vorstellungen, die den
ersten Bekennern Jesu so natürlich und in ihr ganzes Gedankensystem so innig verwebt waren,
sollten nicht immer die Mittelbegriffe sein, an welche die Christen ihre besseren Einsichten
knüpfen" (III, 137). Daß Gott keine Büßungen und Genugtuungen fordert, sondern
nur herzliche Reue und wirkliche Besserung, „davon hat er uns durch Jesus, seinen Sohn
60 und Gesandten, ausdrücklich versichert; davon hat er einen ganz besondern, unverwerflichen

Beweis gegeben, da er diesen seinen Sohn und Geliebten zur Bekräftigung dieser tröstlichen Wahrheit am Kreuze sterben ließ" (141).

Schon nach dem Angeführten läßt sich vermuten, daß Zollikofer zum Buchstaben der Bibel eine freiere Stellung einnahm. Ihre Worte „sind nicht Göttersprüche, die unmittelbar vom Himmel an uns ergehn. Es sind Belehrungen, die Gott durch seine Boten, zu 5 verschiedenen Zeiten, bei verschiedenen Veranlassungen und in einem verschiedenen Grade von Klarheit an die Menschen hat ergehen lassen . . ., die aber nicht auf eine mechanische oder magische Art auf uns wirken" (134). Dabei hält sich aber Zollikofer an viele biblische oder kirchliche Vorstellungen, welche eine weitergehende Kritik heutzutage gleichfalls beanstandet. So meint er, daß sich Gott „in der Kindheit der Welt . . . auf eine sinn- 10 lichere Art zu erkennen gegeben haben kann", als er sich uns Christen kundgiebt (Warnung pp., S. 138). So sollen nach der Predigt „Von der Anführung der Kinder zur Religion und zum Christentum" (2. Band der noch von ihm selbst herausgegebenen Predigten, S. 108) diese „vor dem Irrtum bewahrt" werden, daß Gott „bloß nach allgemeinen Gesetzen regiere und niemals einen besonderen Einfluß in unsere Handlungen 15 und in unsere Schicksale habe". So malt er sich die letzten Dinge ruhig mit biblischen Farben aus, ja redet sogar von der Auferstehung „des Staubes, der uns itzt umgiebt" (Anreden und Gebete S. 314; vgl. Predigten, nach seinem Tode herausgegeben, II, 16).

In der Vertretung seiner freieren Anschauungen wußte er Aufrichtigkeit und taktvolle Mäßigung zu vereinigen. So entschieden er auch Überzeugungen, die von der Über- 20 lieferung abweichen, auf der Kanzel ausspricht, wenn sie ihm klar und gewiß geworden sind und praktisch wichtig erscheinen (z. B. seinen Widerspruch gegen eine allzu bequeme Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi), so nimmt er doch, wie Garve (a. a. O., S. 19) sagt, „in Punkten, wo er noch zweifelt, . . . die gewohnten Sätze an, giebt ihnen aber den vernünftigsten Sinn und die praktisch nützlichste Anwendung". Es 25 kommt ihm „mehr auf das Leben als auf den Glauben an" (II[2], 113), von Schulgezänk will er nichts wissen, immer wieder predigt er Toleranz. An Zwinglis schöne Weitherzigkeit erinnert es wohl, wenn er bei Christus in seiner Herrlichkeit sich „alle Kinder Gottes, alle vorzüglich gute Menschen, die auf dem Erdboden zerstreut sind", versammeln läßt. „Mit ihm und bei ihm sollen sie alle von einer Stufe der Vollkommenheit und 30 Glückseligkeit zu der andern fortgehen" (III, 145).

Was die Form seiner Predigten betrifft, so bevorzugt er die kurzen Texte, die meist nur aus einem Bibelvers (einmal in Band III, S. 112 sogar nur aus den beiden Anfangsworten von 1 Pt 4, 8: „Seid mäßig") bestehen. Zuweilen behandelt er denselben Text, auch wohl dasselbe Thema (wie den Wert der Geselligkeit) oder zwei ganz ver- 35 wandte (z. B. Schwärmerei überhaupt und religiöse Schwärmerei insbesondere) hintereinander. Die Anlage ist stets klar und innerlich wohl disponiert, auch werden im Laufe der Predigt die behandelten Gesichtspunkte sogar für das Auge deutlich hervorgehoben, aber nicht immer wird eine Angabe der Teile vorausgeschickt, überhaupt nicht immer dasselbe Schema angewandt. Zollikofers Beredsamkeit ist geschmackvoll, klar, lebendig und warm, 40 fesselnd, aber nicht oft glühend und nie berauschend. Den Schmuck dichterischer Zitate verschmäht er fast ganz. Gelegentlich findet sich eine gehäufte Anwendung derselben rednerischen Kunstmittel; so besteht die Predigt: „Was thut ihr Sonderliches?" (über Mt 5, 46f. Bd IV, S. 52ff.) fast aus lauter Fragesätzen.

Schließlich seien hier noch einige homiletische Grundsätze von Herderscher Geistesart 45 angeführt, die Zollikofer selbst in der Vorrede zu den „Betrachtungen über das Übel in der Welt" in gedrängter Kürze zusammenstellt:

„Nur keine metaphysische, unverständliche Untersuchungen — nur keine Lehren, die geschickter sind, Zweifel als Glauben und Gewißheit zu zeugen — nur keine Beweise von Dingen, die der gesunde Menschenverstand für ausgemacht hält, oder die doch in 50 einem öffentlichen Vortrage nicht ohne Gefahr bewiesen werden können — nur keine empfindungslose Trockenheit in der Art des Vortrags — und dann sei alles, was zum ganzen Umfange der Weisheit gehört, dem Lehrer der Religion dienstbar; und dann schöpfe er zuversichtlich aus dieser Quelle und schreibe alles Licht, allen Trost, alle fromme Freude, alle gute Thaten, die er dadurch verbreitet, erweckt, veranlasset, dem 55 Geiste Gottes zu, der der Geist der Wahrheit und der Weisheit ist!"

D. P. **Mehlhorn.**

Zonaras, Johannes, byzantinischer Kirchenrechtslehrer und Geschichtsschreiber des Mittelalters. — Litteratur: Cave, Script. eccles. historia litteraria, Oxon. 1743, II,

S. 201 ff.; Fabricius-Harles, Bibl. graeca VII, S. 465—468; VIII, 433; XI, 222—228; E. Dronke, De Niceta Davide et Zonara interpretibus Carminum S. Gregorii Nazianzeni, Koblenz 1839 (Schulprogramm); ders., S. Gregorii Nazianzeni Carmina selecta, Gottingae 1840; C. W. E. Heimbach, Griechisch-römisches Recht im Mittelalter und in der Neuzeit. Separatausgabe aus der Allg. Encykl. der Wissensch. u. Künste von Ersch u. Gruber (1. Sektion LXXXVI) namentl. S. 376 ff. u. 461 f.; Christ, Ueber d. Bedeutung v. Hirmos, Troparion &c., SMA 1870, S. 75—108; Spicilegium Romanum tomus V, Romae 1841, S. 384—389; A. C. Demetracopulos, Graecia orthodoxa, Leipzig 1872, S. 15; A. Jahn, Anecdota graeca theologica, Lpz. 1893, S. 125: M. Heinemann, Quaestiones Zonareae, Dresden 1895 (Dissert.); U. Ph. Boissevin, Zur handschriftlichen Ueberlieferung des Zonaras in Byz. Zeitschr. 1895, S. 250—271; E. Patzig, Ueber einige Quellen des Zonaras in Byz. Zeitschr. 1896, 24—53 und 1897, 322—356; Th. Büttner-Wobst zeigt die oben genannte Schrift Heinemanns an in Byz. Zeitschr. 1896, S. 610—611; ders., Die Verehrung der hl. Glykeria in Byz. Zeitschr. 1897, S. 96—99; K. Prächter, Eine unbeachtete Quelle zu den Anfangskapiteln des Zonaras in Byzant. Zeitschr. 1897, S. 509—525. Im allgemeinen und für die einzelnen Fragen K. Krumbacher, Geschichte der Byzant. Litteratur 1897, s. namentlich 370, aber auch sonst an vielen Stellen. Nik. Milasch, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, deutsch von A. Pessić 2. Aufl. 1905; E. Patzig, Nekrolog von Th. Büttner-Wobst in Byz. Zeitschr. 1906, S. 513—514.

Johannes Zonaras (*Ζωναρᾶς*) bekleidete unter dem Kaiser Alexius Komnenus mehrere hohe Staatsämter. Er wird in den Titeln seiner Werke mehrfach *μέγας δρουγγάριος τῆς βίγλης* und *πρωτοασεκρῆτις* genannt, „Befehlshaber der Leibgarde und Vorsteher der kaiserlichen Kanzlei" (Krumbacher). Im späteren Leben wurde er Mönch. Aus welchem Grunde, ist nicht sicher. Wenn er (*Ἐπιτομὴ τῶν ἱστοριῶν* ed. Bonn. I, S. 1, 4) sagt, er sei es geworden „*ἐπειδὴ (τὸ θεῖον) τοὺς δεσμούς μου διέρρηξε τῶν φιλτάτων στερήσας με*", so denkt man unwillkürlich an den Verlust der liebsten Angehörigen, legt man dagegen Gewicht darauf, daß er die letzte Geschichte seiner Zeit nicht schreiben will und das damit begründet „*δοῦναι γὰρ γραφῇ καὶ τὰ λείποντα οὐ μοι λυσιτελὲς οὐδ' εὔκαιρον κέκριται*" (am Ende der *ἐπιτομή*), so kann man kombinieren, Z. sei in die Bestrebungen verwickelt gewesen, die nicht den Johannes Komnenos, sondern dessen Schwager Nikephoros Bryennios auf den Thron bringen wollten und deshalb beim Tode des Kaisers Alexios in Ungnade fielen, und daß er deshalb ins Kloster gegangen sei. Doch betont H. Gelzer, daß es bei dem Thronwechsel 1118 ohne die üblichen Grausamkeiten und Mönchsweihen zugegangen sei. (Bei Krumbacher S. 1020.) Der ersteren Meinung möchte ich daher folgen. Ehedem stritt man auch darüber, wo Z. das Mönchskleid getragen. Namentlich durch Büttner-Wobst aber ist festgestellt, daß das auf der kleinen Prinzeninsel, *Ἁγία Γλυκερία* der Fall gewesen, die heute Niandro heißt. Eine Handschrift sagt geradezu, daß Z. *ἐν τῇ σεβασμίᾳ μονῇ τῆς νήσου ἁγίας Γλυκερίας* als Mönch gelebt habe. Seine Lebenszeit erstreckt sich vom Ausgange des 11. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts (nach Krumbacher).

Dem Z. werden neben dem schon genannten Geschichtswerk eine Reihe von kirchenrechtlichen und theologischen Schriften zugeschrieben. Es ist nichts bekannt, was dem widerspräche, den Verfasser beider Klassen von Schriften für dieselbe Person zu halten (gegen Jahn), zumal eine Reihe von Handschriften im Titel dafür sprechen.

Für uns kommt zuerst sein großer Kommentar zum orientalischen Kirchenrecht in Betracht. Die Sammlung des Kirchenrechts war zu des Z. Zeit im wesentlichen abgeschlossen. Es sind nur Stücke zweiter Ordnung hinzugekommen. Fast zu den gesamten Material hat Z. seine Auslegung geschrieben, und zwar wesentlich selbstständig. Es sind, der Reihenfolge des Z. nach, die Apostolischen Kanones, die ökumenischen Synoden von Nikäa 325, Konstantinopel 381, Ephesus 431, Chalcedon 451, das Trullanum von 692, die zweite nikänische von 787 und die beiden Photianischen Synoden, die sog. *πρώτη καὶ δευτέρα* von 861 und die von 879, die in der Haja Sophia stattfand. Die Kanones des *τοπικαὶ σύνοδοι* hat Z. in folgender Reihenfolge traktiert, Karthago unter Cyprian, Ankyra von 314, Neokäsarea von 315, Gangra von 340, Antiochien 341, Laodicea 343, Sardica 347, Karthago 419, Konstantinopel unter dem Patr. Nektarios 394. Von den Kanones der Väter sind folgende durch Z. mit Auslegungen versehen, nämlich der Brief des Dionysios von Alexandrien an den Bischof von Basilides von Pentapolis, Auszüge aus der Schrift des Petrus von Alexandrien *περὶ μετανοίας*, das Sendschreiben des Gregorios Thaumaturgos, drei Schreiben des Athanasius von Alexandrien, vier Sendschreiben des Basilius von Käsarea, der Brief des Gregor von Nyssa. Das große Werk ist nach Zacheriae von Lingenthal zwischen 1159 und 1169 verfaßt. Ob Z. nicht manches geschrieben, was seinem Kollegen in der Auslegung, dem Balsamon, beigelegt

wird, müßte untersucht werden. Die Reihenfolge, in der er die kanonischen Schriften geordnet hat und die von der bisherigen abwich, ist später maßgebend geworden. Die Kommentare liegen in reicher handschriftlicher Überlieferung vor (ein Verzeichnis bei Heimbach S. 462 und Fabricius XI, 224). Auch ins Bulgärgriechische sind sie übersetzt. Herausgegeben wurden sie zuerst stückweise. Die erste repräsentable griechische Ausgabe ist die Pariser von 1618. Doch fehlten in ihr die Kanones der Väter. Die erste vollständige Ausgabe mit den Kommentaren auch des Balsamon und Aristenos hat der Engländer Beveridge (Bereregius) in seinem *Συνοδικὸν* sive Pandectae Canonum etc., Oxonii 1672, 2 Bde geliefert. Wie schon in der Pariser Ausgabe folgt die Auslegung jedem einzelnen Kanon. Bei Bereregius steht Balsamon voran. Wegen seines unförmigen Formats ist das Buch nicht sehr bequem. Nicht allein dem Äußeren nach übertrifft die älteren Ausgaben bei weitem das *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων* etc., das in sechs Bänden G. Rhallis und M. Potlis in Athen 1852—1859 herausgaben. Die Kommentare unseres Z. finden sich in dem 2.—4. Bande. Die Herausgeber konnten einen neuen trapezuntischen Kodex benützen, der noch unedierte Stücke enthielt. Die Anordnung des Kommentars ist der Pariser Ausgabe gefolgt, von Bereregius weichen die Herausgeber darin ab, daß sie den Kommentar des Z. voranstellen. Nach dieser Ausgabe ist im Nachstehenden citiert. Den Zweck seines Werks giebt Z. in dem *προοίμιον* kund. Er will *ὡς δύναμις ἑκάστῃ διαταγῇ τῶν ἱερῶν Ἀποστόλων καὶ σεπτῶν πατέρων — ἰδιάζουσαν — καὶ συντετμημένην ἐξήγησιν* geben (Syntagma II, 1). Er will nicht für Gelehrte schreiben, sondern für die *δι' ἁπλότητα καὶ ἀπλαστίαν ἠθῶν νηπιάζοντας καὶ μὴ πεφυκότας τοῦ βάθους ἐξικνεῖσθαι τῶν κανόνων τῶν ἱερῶν* (ebenda). Auf die Gefahr hin, zu diesen Einfältigen gerechnet zu werden, kann man sich nur freuen, daß der große Kanonist sich ans Einfache gehalten hat. Dem verdanken wir die prächtige Diktion des Werkes. Wie die Sprache ein flüssiges Griechisch ist, das sich in seiner leichten Satzverbindung und dem Verzicht auf bombastische Phrasen und Bilder leicht weglesen läßt, so ist auch die Darstellung sehr durchsichtig. Der Leser kann sich getrost von ihm ruhig führen lassen. Z. ist hier also ein Schriftsteller, wie er sich unter den Byzantinern sicher auszeichnet. Im einzelnen hat er verschiedenen Methoden seinen Gegenstand klar zu machen. Je nachdem es die Sache fordert, erklärt er bald historisch, insbesondere archäologisch, bald zieht er zur Erklärung andere Kanones heran, oder er setzt rein begrifflich seinen Gegenstand auseinander. Er führt dabei vom Leichten ins Schwerere z. B. bei der Erklärung des 20. Kanon der Apostel, wo es sich um den Begriff der Bürgschaft handelt (II, 27; vgl. auch II, I u. II, 5). Z. hat Sinn für Kritik, wenn er die Unterschiede zwischen dem neutestamentlichen Kanon des hl. Athanasius (IV, 80) und dem der apostolischen Kanones (II, 110) zugiebt. Er giebt auch die Unverständlichkeit einer kanonischen Antwort des großen Basilius zu (IV, 139). Wo es geht, sucht er natürlich scheinbare oder wirkliche Gegensätze zu vereinen oder wenigstens zu erklären, z. B. zwischen dem 14. Kanon des hl. Basilius und dem 17. Kanon der ersten Synode von Nikäa (IV, 134, auch IV, 234). Es nimmt für ihn als Menschen ein, wenn er bei vorhandener verschiedener Auslegung sich für die mildere erklärt: *Ἐγὼ δὲ τῇ προτέρᾳ τίθεμαι γνώμῃ καὶ ὡς φιλανθρωποτέρᾳ* etc. (IV, 229). Wenn ihm die Fassung der Kanones zu schroff scheint, sucht er auch für besondere Umstände mildere Folgerungen zu ziehen (IV, 175). Wenn möglich, finden seine Erklärungen eine ethische Begründung (II, 45—48). Überhaupt ist sein Urteil stets verständig. Auch in der Kirchenpolitik, die ihm der 3. Kanon des Konzils von 381 (II, 173) und der 28. von Chalcedon (II, 292) nahe brachte, bewahrte er eine besonnene Haltung. Bedenkt man, daß Z. sich durch den Text des Kanons als durch eine göttliche Autorität gebunden fühlte, wie er denn im *προοίμιον* geradezu sagt: „*λόγους δὲ τοῦ θεοῦ εἰκότως ἄν τις καὶ τὰ τῶν θείων ἀποστόλων καὶ πατέρων λογίσαιτο διατάγματα*“ (II, 1), so muß man die Unbefangenheit loben, die er sich dem Texte gegenüber bewahrt. Diese ist übrigens noch wesentlich auf seine Begabung und seine Bethätigung als Historiker zurückzuführen. Das Werk der Auslegungen ist in der Kirche von altersher hochgeschätzt. Die Erklärungen des Z., Balsamon und Aristenos gelten als kirchenrechtliche Nebenquellen (Milasch S. 123). Für Nikodemos Hagiorites ist Z. die Hauptautorität im bekannten Pidalion gewesen (vgl. Bd XIV S. 62). Außer den Kommentaren liegen noch zwei selbstständige kirchenrechtliche Abhandlungen von Z. vor: 1. *περὶ τοῦ μὴ δεῖν, δύο δισεξαδέλφους τὴν αὐτὴν ἀγαγέσθαι πρὸς γάμον*, 2. *λόγος πρὸς τοὺς τὴν φυσικὴν τῆς γονῆς ἐκροὴν μίασμα ἡγουμένους*. Ältere Ausgaben bei Fabricius-Harles XI, 225. Der bequemste Druck in Syntagma IV, S. 592—611. Die übrigens auch sonst nicht angezweifelte Echtheit des

ersten Traktates stützt Heinemann (S. 26) durch den Nachweis ähnlicher Ausführungen in den Kanones.

Z. hat sich als Exeget auch auf rein theologischem Gebiet bethätigt. Er hat die ehemals sehr beliebte *τετράστιχα* und *μονόστιχα* des Gregor von Nazianz, seiner Zeit näher zu bringen versucht. Wie ihm auch dies gelungen, zeigen die vielen Handschriften dieses Kommentars. Nur daß hier seine Arbeit mit der gleichgerichteten des Niketas Paphlago in der Überlieferung zusammengeflossen ist. Nicht allein Handschriften, sondern auch der erste Druck haben hier irre geführt. Zacharias Skordylios (vgl. Ph. Meyer, Die theol. Litt. der griech. Kirche im 16. Jahrh. 1899, S. 85), der den Z. auch als Kirchenrechtslehrer hochschätzte, hat 1563 bei Franciscus Zanetus in Venedig ein, jetzt sehr seltenes, Buch herausgegeben, das den Titel führt: *Νικήτα φιλοσόφου τοῦ καὶ Δαβὶδ ἑρμηνεία εἰς τὰ τετράστιχα τοῦ μεγάλου πατρὸς Γρηγορίου τοῦ Ναζιανζηνοῦ* etc. Genaue bibliographische Beschreibung findet sich bei Legrand, Bibliographie Hellénique, Paris 1885, I, S. 314, dessen Exemplar sich von dem von mir benutzten aus der Göttinger Universitätsbibliothek übrigens durch die Beigabe des Bildes (S. 315) unterscheidet. In diesem Werke ist ein Kommentar zu den Tetrasticha und Monosticha des Gregor von Nazianz abgedruckt, der, wie E. Dronke zuerst nachgewiesen hat, keineswegs ein Werk des Niketas, sondern des Z. ist, der den Niketas aber in reichem Maße benutzt hat. Das läßt sich feststellen durch Vergleich mit dem echten Kommentar des Niketas, den Dronke 1840 herausgegeben hat. Stellen, die von dem letzteren herrühren, findet sich z. B. bei Zonaras fol. 19ᵛ vgl. Niketas S. 151, Z. 21ᵛ vgl. Niketas S. 154, Z. 22ᵛ vgl. Niketas 157. Daß Z. diesen Kommentar abgefaßt hat, geht nicht nur aus dem Titel des Werks hervor, sondern ist auch wahrscheinlich deshalb, weil f. 37 die Blendung des Strategen Nikephorus Brünnios erzählt wird, die im Jahre 1078 geschah und die der Schriftsteller bei Hofe gehört haben will. Übrigens ist es ein Alterswerk des Z. und auf Befehl seines vorgesetzten Beichtvaters oder Abtes geschrieben (Z. fol. 3ʳ).

Einen weiteren Kommentar hat Z. zu den *Κάνονες ἀναστάσιμοι* des Oktoechos geschrieben, die wesentlich von Johannes von Damaskus verfaßt sind. Dieser Kommentar hat zwar im Ganzen noch keinen Druck erlebt, dagegen liegt seine Einleitung, die den Titel *περὶ κανόνος καὶ εἱρμοῦ καὶ τροπαρίου καὶ ᾠδῆς* führt, gedruckt vor im Spicilegium Romanum V, Rom 1841, S. 384—389. Ohne diesen Druck zu kennen, hat Christ diesen Traktat noch einmal a. a. O. veröffentlicht, allerdings mit ziemlich abweichendem Text.

Selbstständig scheint der *Κανὼν εἰς τὴν ὑπεραγίαν θεοτόκον* zu sein. Erster vollständiger Druck bei Cotelier, Monumenta graec. ecclesiae tom. III, Paris 1686, S. 465—472. Dieser höchst merkwürdige Hymnus zählt in 9 Oden im Ganzen mit 29 Versen eine große Reihe von Ketzereien und Ketzern auf, und zwar von Arios bis auf die Lateiner, dazwischen unter anderen Origenes, die Massalianer, Leon der Isaurier und die Bogomilen. In jedem Verse wird die beschützende Thätigkeit der Panagia gerühmt, die gegen solche Ketzer wirksam geworden. Die Bogomilen heißen eine *νεοφανὴς αἵρεσις*, den Lateinern wird vorgeworfen, daß sie durch die Annahme eines doppelten Ausgangs des Geistes zwei Anfänge in Gott setzten. Auf sie, als die im Gedicht zuletzt genannten, soll auch erst die Akrostichis aufmerksam machen: *ὕστατος ἦχος ὕστατον πλέκει μέλος*. Das Lied hat bei den Katholiken viel Anstoß erregt. Nach dieser Probe tragen auch wir wohl kein Verlangen nach den weiteren „poemata de processione spir. sancti et alia adversus Romanos composita", über die Fabricius XI, 227 weitere Auskunft giebt. Zu verwundern ist immerhin, daß Z. bei Krumbacher S. 679 zu den bessern Kirchendichtern des 11. Jahrhunderts gezählt wird, zumal da S. 682 sein Hymnus mit Recht ein abfälliges Urteil erfährt.

Ohne Zweifel ist Z. auch der Verfasser der wohl bekannten *ἐπιτομὴ ἱστοριῶν*, eines der bedeutendsten Geschichtswerke aus der byzantinischen Epoche, wertvoll für Profan- und Kirchengeschichte. Es ist eine Weltchronik, anhebend von der Schöpfung der Welt und endigend mit der Thronbesteigung des Komnenen Johannes (1118). Den Inhalt hat der Verfasser selbst in großen Zügen zu Anfang seines Werkes ausgeführt (Bonn. Ausgabe I, S. 9—13). Die Arbeit des Z. hebt sich weit vom Durchschnitt ab. Sie ist nach Form und Inhalt ein Geschichtswerk. Indessen hat auch sie darum den größten Wert, weil in ihr viele alte, sonst verlorene Quellen aufbewahrt sind. Es ist ein großes Verdienst der modernen Byzantinisten, wie Edwin Patzig, dies Quellenmaterial herausgestellt zu haben, eine Forschung, die allmählich für sich ein ganzes Gebiet darstellt. Leider ist diese wertvolle Arbeit den neuen Ausgaben der Epitome nicht zu gute gekommen.

Bei den älteren von Hieron. Wolf, Basel 1557 und Ducange, Paris 1686 waren solche Rücksichten nicht zu erwarten. Aber auch Dindorf (1868—1875) wie Pinder und Büttner-Wobst, der Herausgeber im Bonner Corpus haben dies Erfordernis einer vollständigen Ausgabe eines Werkes nicht erfüllt, wie es De Boor z. B. in seiner Ausgabe des Georgios Monachos gethan hat. Vgl. die Besprechung der Ausgabe von Büttner-Wobst von U. Ph. Boissevin in der Byz. Zeitschr. 1899, S. 159—163.

Über einige bisher noch nicht herausgegebene oder dem Z. wohl fälschlich zugeschriebene Werke wolle man M. Heinemann nachsehen. Ph. Meyer.

Zorn Gottes. — Litteratur: Monographien: Lactantii Firmiani liber de ira Dei ad Donatum, op. ed. Fritzsche, II, S. 208 ff.; Ritschl, De ira Dei; Bonn 1859; Weber, Vom Zorn Gottes, Erlangen 1862. Der Weberschen Schrift hat Fr. Delitzsch einen sehr beachtenswerten Exkurs: „Prolegomena über die Grundbegriffe der Versöhnungslehre" vorausgeschickt. Bartholomäi, JdTh, 1861, II. Vgl. ferner den Art. „Zorn Gottes" in der 1. u. 2. Aufl. d. W. von J. P. Lange u. Rob. Kübel. — Die Lehrbücher über alttest. u. neutest. Theol. Cremers biblisch-theol. Wörterbuch, Art. ὀργή. — Von dogmatischen Werken vgl. besonders Hofmann, Schriftbeweis, Schutzschrift u. s. w. (die Litteratur zum Hofmannschen Streit vgl. Delitzsch bei Weber S. XLIII); Thomasius, Christologie, I; Schöberlein, Geheimnisse d. Gl., S. 136 ff.; J. P. Lange, Positive Dogmatik S. 119; Rothe, Theol. Ethik, 1. Aufl., Bd 2, § 494; Beck, Christl. Lehrwissenschaft; Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung, bes. Bd 2, S. 119—156; gegen ihn vgl. u. a. Haug, Ritschls Theologie 2. Aufl., Ludwigsburg 1885 und die Litteratur über Ritschl überhaupt. Beachtung verdient bes. C. v. Orelli, „Einige alttest. Prämissen zur neutest. Versöhnungslehre" in ZkWL 1884. „Der Zorn Gottes" S. 22—33. — Von Beck ist besonders auch die klassische Predigt über den Zorn Gottes (Jo 3, 22 ff.), Reden V, S. 193 zu vergleichen. J. Rinck in seinem Buche: „Jesus als Charakter" hat ein beachtenswertes Kapitel: „Zorn", S. 27—40.

1. Allgemeine Bedeutung des Lehrstückes vom Zorne Gottes. Insoferne, als die Lehre vom Zorne Gottes aufs engste mit der Lehre von der Versöhnung verknüpft ist, kommt ihr geradezu centrale Bedeutung zu. Um so auffallender ist die geradezu stiefmütterliche Behandlung, welche ihr von Seiten der Dogmatik zu teil geworden. Es giebt eine Anzahl Lehrbücher der Dogmatik, welche unter allen ihren loci keinen der Lehre vom Zorne Gottes eingeräumt haben (so Biedermann). Und Ritschl hat in seinem Hauptwerk den Versuch gemacht, ausführlich darzuthun, daß dieses Lehrstück überhaupt nicht in die christliche Lehrwissenschaft hineingehöre: „Die Vorstellung vom Zornaffekt Gottes hat für Christen keinen religiösen Wert, sondern ist ein ebenso heimatloses wie gestaltloses Theologumenon" (II, S. 154). Damit dürfte er freilich Recht haben, wenn er meint, die verschiedenen Richtungen der Theologie könnte man danach charakterisieren, wie sie den Begriff des göttlichen Zornes gestalten oder beseitigen (ib. S. 119). Gewöhnlich wird nur nebenher und beiläufig vom Zorne Gottes geredet, sei's bei den Eigenschaften der Heiligkeit und Gerechtigkeit, resp. dem Eifer, sei's im Centrum: der Versöhnungslehre, oder endlich in der Eschatologie bei der Lehre vom Tode und von der Verdammnis. Dabei ist unleugbar, daß der Zorn Gottes nicht nur in der hl. Schrift des AT, sondern auch im NT eine große Rolle spielt. Während die Aufklärung in den betreffenden Schriftaussagen „bloß grelle Anthropopathismen eines ungebildeten Zeitalters sieht, welche die göttliche Gerechtigkeit nach menschlichen Affekten schildern" (so z. B. Wegscheider), hat ein Marcion den Zorn oder die Gerechtigkeit Gottes zu einer besonderen Gottheit gemacht, und Böhm redet von ihm als dem feurigen Urgrund im göttlichen Wesen. Da hat Lange recht, wenn er meint, der biblische Begriff des Zornes Gottes gehe den königlichen Weg der Wahrheit zwischen ganz enormen Steigerungen und enormen Minderungen hindurch. Ist schon der rein menschliche Zorn schwer verständlich, da er als ein scheinbar unfreier leidenschaftlicher Affekt die menschliche Natur zu trüben scheint, wie viel mehr muß dies vom Zorne Gottes gelten? Das Problem, wie der ewig unveränderliche Gott, den wir als die Liebe kennen lernen, selig in seinem Thun und Wesen, von einem dem menschlichen Zornesaffekte verwandten und vergleichbaren Affekte aufs heftigste erregt werden könne, hat schon Lactanz zu schaffen gemacht. Und viele Dogmatiker der katholischen und protestantischen Scholastik haben es, in den Fußstapfen Augustins wandelnd, mehr oder weniger zu umgehen gesucht. Aber das kann nicht die Aufgabe der Theologie sein. Ehe wir zu dem Problem Stellung nehmen, kommt es uns zu, uns darüber zu orientieren, wie das Lehrstück in der Schrift auftritt.

2. Die biblische Lehre. a) Altes Testament. Die hebräische Sprache ist sehr reich an Ausdrücken für „zürnen", und in allen malt sie entweder den Zornsaffekt selbst als innere Glut, so חָרָה, חָרוֹן, חֵמָה, oder die Äußerung desselben in leidenschaft-

lichen Erregungen und Ausbrüchen des seelischen und körperlichen Lebens, besonders schnauben, אָנַף, אַף, wahrscheinlich auch קָצַף, sodann schäumen, überwallen u. dgl. עֶבְרָה זַעַם, זַעַף. Alle diese Ausdrücke werden auch von Gottes Zorn gebraucht, und der zornige Gott ist oft gemalt wie er schnaubt, Feuer von sich ausgehen läßt u. dgl., vgl. z. B. Dt 32, 19 ff. Der Zorn Gottes wird angezündet Jes 5, 25, er entbrennt Ps 2, 12; Gott läßt in Glut seinen Zorn aus und sein Schelten in Feuerflammen Jes 66, 15. קִנְאָה ist insbesondere das Wort für die Zornglut Gottes Ez 35, 11. Öfters ist auch vom ausschütten des Zornes Gottes die Rede (Ze 3, 8 (vgl. die Zornesschalen der Off.). Ps 18, 8 ff. wird zugleich ein wirkliches Gewitter als Resultat dieser göttlichen Zorneserregung geschildert. Jeremia und Ezechiel können als die Propheten des Z. κ. ε. bezeichnet werden. Davon aber kann keine Rede sein, daß im Sinne der alttestamentlichen Schriftsteller diese Ausdrücke und Gemälde bloße Bilder sein sollen, als ob, wie Augustin (de civ. D. IX, 5) sagt, damit nur vindictae effectus, non illius (passionis) turbulenti affectus Gott zugeschrieben seien, vgl. Ritschl, De ira Dei S. 1. Nein, der alttestamentliche Gott wird wirklich zornig, wird wirklich erregt, es geht in seinem Leben, so wie es sich um sein Verhältnis zur Welt handelt, und zwar gar nicht bloß in dessen äußerer Bethätigung, d. h. den Wirkungen, die er produziert, sondern in seinem der Welt zugekehrten Seelenleben wirklich etwas vor: dasselbe, was bei uns Menschen der Zorn ist, nur auf göttliche Weise. Aber in seinem πάθος ist Gott immerhin der freie. Gewiß, die hl. Schrift des AT bedient sich einer Menge von Anthropomorphismen nach der Form, aber nach dem Wesen handelt es sich dabei um das Auswirken göttlicher Kräfte. Wenn der Rationalismus und ähnlich Ritschl die Auffassung vertreten, die Vorstellung des Zornaffektes bei Gott gehöre nur dem partikularen Gesichtskreis des ATs an, so ist dabei nicht bloß verkannt, daß das NT dem Alten Recht giebt, sondern es wird hauptsächlich in geradezu unbegreiflicher Weise die Sache so dargestellt, als ob diese alttestamentliche Anschauung von der Gesamtanschauung des AT sich trennen ließe, als ob man die sonstige Lehre des ATs von Gott, die Lehre, die streitlos Jesus und die Apostel für Wahrheit gehalten haben, annehmen, und Ritschl'sch geredet dabei „in der Linie des ATs bleiben", aber dieses Stück vom Ganzen loslösen könnte. Wir konstatieren: zum Bild des alttestamentlichen Gottes gehört als integrierender Bestandteil das, daß er zornfähig und oft wirklich erzürnt ist und die Betreffenden das durch ein Thun erfahren läßt, wodurch ihr Leben, ihr Glück, ihr Verhältnis zu ihm beeinträchtigt, ja geradezu negiert wird.

Wann nun oder gegen wen äußert er seinen Zorn? Ein Lieblingssatz von Ritschl ist, daß die eigentliche causa des Zornes Gottes nur der defectus a foedere sei (de ira S. 9); daher seien fremde Völker Gegenstand desselben, „sofern sie in der Bekämpfung oder politischen Unterdrückung des erwählten Volkes dem Zwecke zuwiderhandeln, den Gott an demselben zur Ausführung bringen will" (Rechtf. u. Vers. II, 128). Ja in letzter Instanz gelte eigentlich der Zorn Gottes der Vernichtung der Bundesgegner am letzten Tag, dem „Tag des Zorns". Daher sei im AT einerseits davon keine Rede, daß der Zorn Gottes allgemein den Menschen wegen ihrer Sündhaftigkeit überhaupt, ja gar schon wegen der Erbsünde gelte, andererseits habe er mit göttlicher Liebespädagogik nichts zu schaffen, da er ja „diejenige Bethätigung der absoluten Lebendigkeit des wahren Gottes sei, vermöge deren er über die Brecher oder Beschädiger seines Bundes Landesvernichtung verhänge". Vorboten der letzten peremptorischen Zornsoffenbarung sind „die Erfahrungen plötzlichen, überraschenden Todes solcher, welche die Bedingungen des Bundes gebrochen haben", und derartige plagae, besonders auch Natureruptionen u. dgl. sind es, an welche die ursprüngliche Konzeption des Zornes Gottes sich knüpfen soll, Rechtf. II, S. 125, de ira S. 8). Dem gegenüber erklärt die traditionelle Auffassung, daß allerdings die erste Sünde koinzidiert mit dem göttlichen Zorn und diesen zu ihrem Korrelate hat. Der Mensch ist nun vermöge seines sündigen Gesamtzustandes ein Gegenstand des göttlichen Zorns, ein τέκνον ὀργῆς. Seit er die Sünde begangen, ist ihm Gott der Ferne geworden, und wenn er naht, so ist er der Schreckliche. Diese Entfremdung des Menschen ist Folge der Sünde, Verhängung des göttlichen Zornes. Im täglichen Kampfe und Unterliegen mit widerstrebenden Kräften muß er erfahren, daß sein Leben ein fluchbeladenes geworden ist. Zug um Zug muß er nun den Zornbecher Gottes bis zu Ende leeren, und endlich „zerbricht Gottes zürnende Majestät, seine absolute Macht mit gewaltiger Hand das arme Menschenleben, das selbstisch in der Sünde seinem Dienste sich entzieht" (Weber S. 103). Diese Auffassung erweist ihr Recht, indem sie die Darstellung von Gen 2 und 3 zusammenhält mit den klassischen Aussprüchen des 90. Psalmes: „Es schwinden alle unsre Tage durch deinen Zorn." Schultz muß, um die Ritschl'sche An-

schauung aufrecht zu erhalten, zu dem fatalen Auskunftsmittel der späten Abfassung dieses Psalmes greifen: nur in später Zeit, in traurigen gedrückten Tagen habe man den Zorn Gottes in den Übeln des geplagten Menschenlebens an sich empfunden und ihn auf die unerkannte Sünde des Volks zurückgeführt. Es sind auch gewiß nicht bloß die Stellen, wo das Wort „Zorn“ vorkommt, zu berücksichtigen, sondern alle die, welche sachlich die Anschauung enthalten, daß das von Gen 3 an auf der Menschheit lastende Todesgericht ruht auf der dem Geschöpf das Leben negierenden Bewegung Gottes. Endlich da der Zorn dem Verkehr von Person zu Person angehört und persönliches Erregtsein des Gemütslebens bezeichnet, dies aber für Jahve seit Israels Erwählung nur der Fall ist diesem Volke, nicht den Gojim gegenüber, die Er ihre eigenen Wege gehen läßt (AG 14, 16), deswegen ist vom Zorn Gottes für gewöhnlich nur dann die Rede, wenn von seiten der Menschen ein Eingriff in diese Sphäre persönlichen Verhältnisses Jahves zu Israel vorliegt und Jahve hiergegen reagiert. Aber die Basis der ganzen Ordnung, kraft deren Jahve seine Schechina, seine persönliche Gemeinschaft auf Israel beschränkt hat und die Gojim ihre eigene Wege gehen ließ, ist der Zorn, womit er in stufenmäßig aufsteigender Gerichtsoffenbarung, zuerst Gen 3, dann wieder Gen 6 und 11 die von ihm abgefallene Menschheit dem Tod übergeben hat. Und Delitzsch, Keil, Weber, Lange u. a. sind im Rechte, wenn sie in den Cherubim und dem Flammenschwert an den Pforten des Paradieses Gen 3, 24 die Kundgebung dieses die sündige Menschheit vom Lebensbezirk Gottes scheidenden Zorns sehen. In dem Gesagten liegt auch das Verhältnis des Zorns zur Heiligkeit Jahves angedeutet. Es ist so zwischen Mensch und Gott ein Riß entstanden. Wenn derselbe dem Menschen fühlbar ist, so ist das nur in der Ordnung: die Sehnsucht nach Heilung des Risses soll dadurch in ihm geweckt werden. Gott ist auch nicht ein Gott, der nach Art der menschlichen Zornesleidenschaft dem Menschen seinen Grimm alsobald und ohne Erbarmen in schweren Heimsuchungen zu spüren gäbe. Die Buße ist vielmehr das Ziel aller Gerichte Gottes. So hält er seinen Zorn auf, und es ist des öfteren von אֶרֶךְ אַפַּיִם, von Langmut, Erbarmen und Gnade die Rede. Und zwar finden sich diese Aussagen nicht erst in der späteren prophetischen Zeit, sondern gleichmäßig durch alle Epochen der altt. Offenbarung verteilt. Die Langmut und das Erbarmen Gottes gehören recht eigentlich zum Glaubensgrund der altt. Frommen. Die Eiferflamme Gottes verbrennt den elenden dürren Dornstrauch nicht. Wenn man die göttliche Liebespädagogik innerhalb der Zornesoffenbarungen bestritten hat, so ist doch das innerste Motiv der Gottesoffenbarung, nämlich die Liebe zu den Verlorenen, nicht zu verkennen. Aber allerdings ist der Liebeserweis kein ungehemmter, kein uneingeschränkter. Die Heiligkeit Gottes hat dem sündigen Menschenwesen gegenüber Schranken ziehen müssen. Wir haben auf der Stufe des AT noch keine *παρρησία*. Gott ist vielmehr ein *φῶς ἀπρόσιτον*, ja ein *πῦρ καταναλίσκον*. Alle unbefugt eintretenden und eingreifenden bekommen den göttlichen Zorn als verzehrendes Feuer zu spüren und zwar buchstäblich, s. Jes 10, 17; Dt 4, 24; Le 10, 1—3; 1 Sa 6, 19; 2 Sa 6, 7. Das alles sind nicht, wie die moderne liberale Theologie es darzustellen liebt, subjektive „Konzeptionen“, von Menschen, vielleicht gar sehr thörichterweise, aus gewissen Erfahrungen, Naturereignissen u. dgl. geschlossen, vollends nicht Vorstellungen, die mehr oder weniger den heidnisch-sinnlichen verwandt sind, sondern das sind im Sinne der Schrift Schilderungen der Wirklichkeit, wie sie des Herrn Schechina in Israel in der That mit sich brachte; um wirkliche, von Gott selbst produzierte Geschichtsthatsachen handelt es sich in Stellen, wie Le 10, 2; 2 Sa 6 u. s. w. Wendet man ein, es sei ja in diesen Stellen selbst die Möglichkeit vorausgesetzt, Gottes Zorn ohne böse Absicht, ja bei Berührung der Lade in guter Absicht (2 Sa 6) zu erregen, was doch eine nicht haltbare Vorstellung des ATs sei, so ist einfach zu erwidern, daß es sich um Aufrechterhaltung der verletzten Gottesordnung handelt, wobei die persönliche sittliche Schuld der Vertreter gar nicht in Betracht kommt.

Immerhin soll sich der Mensch trotz der Sünde Gott nahen dürfen. Als Mittel der Annäherung resp. Überwindung des göttlichen Zornes werden uns genannt das Gebet und die Fürbitte (z. B. Gen 18, die Psalmen). Sodann sind neben auserwählten Gottesmännern, wie Abraham, Mose, noch die Angehörigen eines besonderen Standes: die Priester, zu nennen, die im Unterschiede von dem ferne stehenden Volke sich Gott nahen dürfen. Das Volk wohnt vor Jahve, nicht bei Jahve (Weber S. 138). Aber nicht ohne weiteres ist ihnen die Annäherung gestattet. Der Verkehr der Priester mit Gott wird durch Gaben und Opfer vermittelt. „Nichts redet lauter von dem Ernst der Heiligkeit als das levitische Gesetz gegen die Sünde“. Die Sünde muß gegenüber dem zürnenden Gott gesühnt, bedeckt werden: כִּפֶּר ist der dafür konstant gebrauchte Ausdruck. Die

Tötung der Opfertiere symbolisiert den durch Jahves Stellvertreter zu vollziehenden Straftod. Aufgebaut auf diese Opferthora ist nun die Weissagung, die in Jes 53 ihre höchste Vollendung und größte Tiefe erlangt hat. Wie die Exegese dieses Kapitels um eine so oder anders gefaßte Satisfaktionstheorie herumkommen kann, ist schwer zu begreifen. Und hier liegt nun auch die Wurzel der neutestamentlichen Anschauung von der Versöhnung. Aber allerdings hier eben zeigt es sich auch, daß die Lehre vom Zorne Gottes und die von der stellvertretenden Genugtuung aufs innigste zusammenhängen. Wer die eine leugnet, wird konsequenterweise auch zur Leugnung der andern geführt (Ritschl u. seine Schule).

Wo schon der zeitliche Tod mit seinen Vorboten: Krankheit, Elend u. s. w. hereinbricht, da bitten die Bundestreuen: raffe mich nicht weg mit den Gottlosen Ps 26, 9, strafe mich nicht in deinem Zorn Ps 6, 2; 38, 2. Sodann aber kommen in Betracht die Aussprüche, wo doch auch die Bundestreuen als den Zorn Gottes erfahrend erscheinen, dieser aber als ihnen nur vorübergehend giltig gegenübergestellt wird der ewig dauernden Gnade, s. Ps 30, 6; Jes 54, 7 f.; 60, 10. In gewissem Sinne in der Mitte zwischen diesen beiden Arten von Aussprüchen stehen die, in welchen zwar das Volk Gottes als Ganzes, Getreue und Ungetreue zusammen, dargestellt wird als unter Gottes Zorn (namentlich durchs Exil) seufzend, dieses Gericht aber dem sich läutern lassenden getreuen Rest zum Heil, den übrigen zur **ira consumptionis** wird, vgl. Jes 26, 20; Mi 7, 9. 18 u. s. w.; da ist dann das Losungswort der Getreuen: „ich will des Herrn Zorn tragen, denn ich habe gesündigt" (Mi 7, 9). Gerade solche Stellen aber zeigen, daß es ganz unrichtig wäre, wenn man den Gerichtszorn, der innerhalb der irdischen Entwickelung und mit dem Resultat der Rettung des Rests die Frommen trifft, nur als Mittel zum Zweck, als einen bloß pädagogischen in dem Sinn fassen würde, daß die wirkliche, eigentliche Gesinnung Gottes gegen die Betreffenden in diesem seinem Zürnen bloß Liebe wäre; dann könnte vom **affectus** des Zürnens nicht die Rede sein, derselbe würde zum bloßen Schein, ja anthropomorphistisch geredet zur Verstellung Gottes, als ob er zürnete, werden. Aber wenn auch einzelne Stellen so lauten, daß diese Vorstellung entstehen kann (s. Jer 14, 8. 9), so wäre dieselbe doch sicher gegen den Sinn des ATs.

Alles, was in der irdischen Entwickelung zwischen Gott und Menschen, hauptsächlich Jahve und Israel spielt, ist noch ein Vorbereitungs- und Übergangsstand; das volle, scharfe Entweder — Oder von Gnade und Zorn kommt erst am Ende. Zwar schon im Diesseits kommen „Tage des Zorns", sowohl für die Einzelnen als für die Gesamtheit, vgl. Pr 11, 4. Israels Zorntag, an welchem es, wenn auch nicht ohne Hoffnung, als Gottesvolk dem Tod übergeben wird, ist der Tag der Zerstörung Jerusalems Ez 7, 19, vgl, Klagel. 1, 12. Aber die [illegible] bringt erst den Tag des Herrn und seines Zorns über die Abgefallenen, besonders die ihm und Israel feindlichen Gojim, den [illegible] u. dgl. Dt 32, 35 f.; Jes 61, 2; 63, 4 u. s. w., und von Joel an erweitert sich bei den Propheten dieses Gericht zum Weltgericht, und der Tag des Herrn wird zum abschließenden, in ewigen Dualismus auslaufenden Endgericht, auf der einen Seite bloß Gnade, auf der andern bloß Zorn (Jes 65 u. 66).

b) Neues Testament. Man könnte meinen, daß der Zorn Gottes im NT verglichen mit dem AT zurücktrete. Das ist keineswegs der Fall. Abgesehen von den gleich zu besprechenden lehrhaften Aussprüchen ist besonders das zu beachten, daß vom Sohn und Ebenbild Gottes mehrmals Zorn berichtet ist s. Mc 3, 5; Mt 21, 12 f.; Jo 11, 33 f. Das auffallendste Beispiel der Zornkraft Jesu bildet die Tempelreinigung. Man kann in den Gleichnisreden Jesu ohne große Mühe Belege für sein „zornkräftiges Fühlen" finden, so in der Parabel vom Unkraut, vom Netze, vom Schalksknecht, von den Talenten, von den Schafen und Böcken (vgl. Rinck, S. 28—32); allemal sollen die äußersten Zwangsmittel gegen die Missethäter und Frevler angewandt werden. Über die Frage, ob der Begriff des Zornes Gottes im NT eschatologisch zu fassen sei oder nicht, die namentlich Ritschl unbedingt bejaht, urteilt Cremer, daß allerdings nicht wie im AT von einem in mannigfachen Ereignissen sich äußernden Zorne die Rede sei, sondern „von dem Zorn Gottes, welcher gegenüber der dem Willen Gottes sich entgegenstemmenden Sünde vorhanden ist und dereinst sich vollziehen wird." So erscheint freilich der Zorn Gottes als ein wesentlich eschatologischer Begriff. Im Endgerichte wird sich der göttliche Unwille bethätigen, indem er den Widerspenstigen und Abtrünnigen das Heil versagt. So redet schon Johannes d. T. von einem *φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς*. Jesus ist es, der uns von dem zukünftigen Zorne errettet. 1 Th 1, 10. Paulus nennt Eph 5, 6 und Kol 3, 6 eine Reihe von Sünden, wegen deren der Zorn Gottes hereinbrechen werde. Bei ihm erscheint die *ὀργή* geradezu als das Gegen-

teil der *δικαίωσις*, nämlich als die Zurechnung und Bestrafung der Schuld Rö 5, 9. An anderen Stellen kann man zweifelhaft sein und sind auch die Exegeten uneins darüber, ob nur der Endausbruch des Zorns gemeint ist oder ganz allgemein der Zorn, die Gerichtsoffenbarung Gottes, wobei das einemal auf die in der Zeit geschehenden Gerichtserweisungen, aber so, daß sie zugleich Vorboten der letzten sind, das anderemal auf diese, aber so, daß sie als abschließender Kulminationspunkt aller Zorneruptionen erscheint, der Nachdruck fallen kann. So Rö 3, 5; 9, 22, in welch letzterer Stelle *σκεύη ὀργῆς* unmöglich heißen kann „Gefäße des künftig, am Endgericht zu erweisenden Zorns", denn das parallele *σκεύη ἐλέους* bedeutet doch gewiß nicht „Gefäße des erst am Endgericht eintretenden Erbarmens", sodann ist, was am Endgericht eintritt, einerseits mit *ἀπώλεια*, andererseits mit *δόξα* bezeichnet und *κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν* doch nicht identisch mit *σκεύη ὀργῆς*, endlich handelt der ganze Zusammenhang wesentlich von dem innerhalb der Zeitentwickelung vor sich gehenden göttlichen *σκληρύνειν*, resp. *ἐλεεῖν*, und als ersterem unterliegend, heißen die Betreffenden *σκεύη ὀργῆς*, allerdings zugleich mit Ausblick auf den Tag, wo Gott seinen Zorn endgiltig erweist (*ἐνδείξασθαι*). Ferner gehört auch 1 Th 2, 16 hierher; denn so gewiß *ἔφθασεν ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος* das letzte, abschließende, das Endgericht über die Juden bezeichnet, so doch erst mit *εἰς τέλος* zusammen *ἡ ὀργή* dieses Endgericht, *ἡ ὀργή* aber für sich der Zorn, wie er auch sonst sich kundthut, und zudem ist mit nichts angedeutet, daß die die Juden verderbende Katastrophe überhaupt das letzte Endgericht sei. Gewiß ist hier der Zorn als bereits vorhanden vorgestellt. Vollends unmöglich aber scheint es uns endlich, die ausschließlich eschatologische Fassung festzuhalten in Jo 3, 36; Rö 1, 18; 4, 15; 12, 19; Eph 2, 3; 5, 6. Zwar kann in Jo l. c. sprachlich das *μένουσα* „bleibend" nicht so betont werden, wie Thomasius, Weber u. a. thun, daß, was bleibt, vorher schon dagewesen sein müsse; *μένειν* hat, besonders bei Joh., hie und da die Bedeutung „weilen" im abgeschwächten Sinn des „Sein", vgl. z. B. 14, 10. Aber auch so gefaßt redet doch die Stelle sicher nicht ausdrücklich vom Endgericht; vollends wenn man so gern dem Joh. bei der *ζωὴ αἰώνιος*, die hier der *ὀργὴ θεοῦ* gegenübersteht, die Anschauung der Diesseitigkeit, nicht der Jenseitigkeit zuschreibt, so muß doch dies hier wie von der *ζωή* so auch von der *ὀργή* gelten, d. h. diese erfährt der Betreffende schon im Diesseits; endlich ganz klar ist die *ζωὴ αἰώνιος*, in die man mit dem *πιστεύειν* eintritt, das Aufhören des Seins unter der *ὀργή*, also findet dies im Diesseits vor und außerhalb Christo statt. Was in der Zukunft geschehen wird, ist schon in der Gegenwart vorhanden: das gilt wie vom Heilsgut des ewigen Lebens, so auch vom Zorne Gottes. Und was ist dann die messianische Hoffnung anderes, als die Aufhebung des Israel schon seit lange bedrohenden Zorngerichtes? Ganz dasselbe besagen die Römerstellen, nur faßt 1, 18 in einer mehr alttestamentlichen Weise nicht sowohl, wie Joh. l. c. (und Eph 2, 3) den dauernden Zustand des Seins unter Gottes Zorn, sondern (*ἀποκαλύπτεται*) die, allerdings stets neu erfolgenden (Präs.) Eruptionen von Zorngerichten ins Auge, wie sie vom Himmel her durch die von Gott entfesselten Kräfte des Verderbens stattfinden über *πᾶσα ἀσέβεια* u. s. w. Auf das israelitische Gebiet, speziell das des *νόμος* versetzt uns Rö 4, 14, wonach *ὁ νόμος ὀργήν*, sc. *θεοῦ κατεργάζεται*, vgl. Ga 3, 10 *κατάρα*; da von seiten des Menschen stets eine Übertretung des Gesetzes stattfindet, so versteht sich von selbst, daß diese *ὀργή* sich schon im Diesseits immer neu erzeigt, die wichtigste Erfahrung derselben giebt Rö 7, 10: *θάνατος*; und so gewiß dort das *ἐγὼ ἀπέθανον* nicht eschatologisch zu verstehen ist, so gewiß die diesen Tod verursachende *ὀργή*. Sodann in 12, 19 *δότε τόπον τῇ ὀργῇ*, sc. *τοῦ θεοῦ* zeigt das beigefügte Citat *ἐμοὶ ἐκδίκησις* u. s. w., daß die göttliche Bestrafung des Bösen gemeint ist; wenn dieser der sich rächende gleichsam den Platz versperren kann (wie umgekehrt er derselben dadurch, daß er sich nicht rächt, Platz läßt), so kann diese *ὀργή* nicht wohl die im Endgericht sich erweisende sein. Endlich die Epheserstellen betreffend, so schildert 2, 3 was die Christen waren, ehe sie Christen wurden: *τέκνα φύσει ὀργῆς*, damit parallel steht *νεκροὶ τοῖς παραπτώμασι* V. 5; der Zorn Gottes ist auch hier die Ursache des Todes. So wenig nun aber Paulus mit *νεκροί* u. s. w. sagen will, „uns drohte im Endgericht der ewige Tod", so wenig kann *ὀργή* nur eschatologisch verstanden werden. Also muß die Stelle auf das Zorngericht gehen, das auf der Menschheit schon im Diesseits lastet, indem sie die Sünde mit dem Tod im biblischen Vollsinn bestraft, s. bes. Rö 5, 12 ff. Die *φύσις* in der Zorneskindschaft ist daraus verständlich, daß hier ein Wandel gemäß den natürlichen Begierden, gemäß den *ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός* stattfindet. Die dem Ev. ungehorsam sind oder noch keine Stellung zu ihm genommen haben, gehen des Heiles verlustig, das die Gnade beschafft hat, d. h. sie sind

in der Gegenwart schon bedroht von dem gerechten Gerichte Gottes, dessen Entscheidung und Strafbestimmung sie entgegen gehen. Und das geht Juden und Heiden an. Die Gnade allein ist es, die vom zukünftigen Zorn errettet, indem sie uns dem schon gegenwärtigen Zorne Gottes entnimmt. Von der Erbsünde als solcher ist freilich in diesen Stellen nicht die Rede, obgleich 2, 3 *φύσει* ohne Hereinnahme der Erbsündenanschauung nicht voll verstanden werden kann. Kann nun angesichts dieses exegetischen Thatbestandes in der Lehre vom Werke Christi behauptet werden, daß kein Zorn Gottes auf den Menschen liege und daß also Christus diesen Zorn auch nicht habe tragen müssen? Diese Auffassung ist interessanterweise wie von socinianisch-liberaler, so von biblisch-positiver Seite in der von Menken, Hofmann und ihren Schulen vertretenen Opposition gegen die kirchliche Versöhnungslehre verfochten worden. Aber wenn unsere Auffassung der zuletzt besprochenen johanneischen und paulinischen Aussagen richtig ist, dann erscheint diese Opposition wenigstens in der Schrift nicht begründet. Sie besagen sachlich zweifellos, daß durch Christum die *ὀργὴ θεοῦ*, welche über die Sünderwelt das Todesgericht verhängte, abgewendet und statt ihrer den Menschen — unter der Bedingung des Glaubens, also mit faktischem Erfolg allerdings nur den Gläubigen — das *ἔλεος* und damit *δικαιοσύνη* und *ζωή* zugewendet wurde.

Aber ist es überhaupt neutestamentlich gerechtfertigt, zu sagen, Christus habe den Zorn Gottes für uns getragen? Diese Frage müssen wir bejahen, da, obgleich allerdings dieser Ausdruck nicht direkt gebraucht wird, er also auch nicht unmittelbar und strikte als biblisch notwendig bezeichnet werden kann, diese Lehre in all dem klar liegt, was über den Tod als Resultat des Zorns Gottes und dann über Christi Tod für uns gesagt ist; besonders aber in Stellen wie Ga 3, 13, auch Rö 4, 14, Rö 7 und 2 Ko 5, 21 ist diese Anschauung absolut nicht wegzubringen. Der vom Gesetz Gottes nach Ga 3, 10 ff. verhängte Fluch ist nur die konkrete Äußerung des Zorns Gottes, und *κατάρα γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν*, 2 Ko 5, 21 *ἁμαρτία ὑπὲρ ἡμῶν (ὑπὸ θεοῦ) ποιηθείς* besagt, und zwar in noch stärkeren Ausdrücken, im wesentlichen dasselbe, wie wenn es heißen würde „mit dem Zorn Gottes belegt für uns“. Nehmen wir nun noch zu dem, was Paulus über die Beziehung des Todes Christi zur Menschheit und dem Tod, dem Sold der Sünde sagt, das hinzu, was die synoptischen Ev. aussagen über den Tod Jesu: er habe leiden müssen nach den Schriften, wobei in erster Linie an den Tod des Hirten bei Sach 11 und Jes 53 zu denken sein wird, und es sei seine Lebenshingabe ein *ἀντίλυτρον* für viele (Mt 20, 16), so ist klar, daß die apostolische Gemeinde sich nährte und sättigte an der Wahrheit, in Jesus die Abwendung des göttlichen Zornes zu besitzen. Durch ihr Verständnis der alttestamentlichen Schriften war sie dessen völlig gewiß geworden. Dabei haben wir das Eli Eli nicht einmal berücksichtigt, das wir erst dann recht begreifen, wenn es eine reelle Verlassenheit, eine Dahingegebenheit von Gott aussagt; und erwägen wir die Bedeutung des Gethsemanekampfes, der seinen Herzpunkt eben doch in der Angst vor dem Zornesgericht über die Sünde hat, so wird man wahrlich nicht behaupten können, daß die kirchliche Lehre vom Werke Christi mit ihrer Betonung der Stellvertretung und der Abwendung des Zornes Gottes der biblischen, speziell neutestamentlichen Begründung entbehre. Ihre Bestreiter werden eine andere Basis des Angriffs als den biblischen Boden suchen müssen. Und beachten wir endlich, was bei Paulus und den übrigen neutestamentlichen Schriftstellern von alttestamentlichen Anschauungen, namentlich teils aus der Opferinstitution (inkl. Passah- und Bundesopferinstitution), teils aus den Weissagungen, besonders Jes 53, auf Christum übertragen wird, so muß der Punkt an der kirchlichen Versöhnungslehre als biblisch richtig bezeichnet werden, daß realiter das Zorngericht Gottes über die Weltsünde auf Jesum sich konzentrisch zusammengefaßt hat. Daß aber doch das Wort „Zorn Gottes“ in den Sätzen von dem Werk Christi nicht direkt gebraucht ist, hängt wohl mit einem anderen Unterschied zwischen dem N und AT, betreffend den Zorn Gottes, zusammen. Die anthropopathischen Gemälde des Zorns Gottes, als Pathos, leidenschaftlicher Erregtheit mit somatischen Affekten u. s. w. fehlen im NT. Während, wie oben gezeigt, im AT gewöhnlich der Zorn wirklich augenblickliche, ad hoc wirkende Erregtheit ist, erscheint er im NT, abgesehen von den eschatologischen Stellen, auch als die bleibende causa des auf den Abgefallenen, auf uns allen vor Christo ruhenden Todesgerichts (s. Eph 2, 3 u. dgl.). Hier tritt bis auf einen gewissen Grad der affectus zwar nicht hinter dem effectus selbst, aber der causa effectus zurück. Damit ist aber keineswegs gesagt, für das NT sei der Zorn gar nicht wirklicher Zorn, etwa bloßes Bild für den Gedanken der gerecht vergeltenden Ordnung u. dgl. Wohl aber kommt hier derselbe Grund, aus welchem das AT meist den Zorn auf das Gebiet

des foedus beschränkt, in neuer Weise zu tag: das NT redet nicht von einem so persönlich unmittelbaren Verhältnis, wie es Jahve zu Israel einnahm; weder allen Menschen noch auch den Christen gegenüber steht Gott in solcher Schechina als König seinem Volk gegenüber da, sichtbar, resp. in seiner כָּבוֹד sich verkörpernd, Feuer ausströmend als ein אֵשׁ אֹכְלָה. Deswegen kann realiter von Zorn Gottes in der Weise, wie das AT ihn dargestellt hatte, nicht mehr die Rede sein, erst die eschatologischen Stellen, besonders Apk 16, 19; 19, 15 klingen daran an. Und weil diese hierher nicht passende Seite des alttestamentlichen Zorngemäldes am Ende hereingezogen werden könnte, deswegen ist wohl nicht zufällig der Ausdruck „Zorn Gottes“ in jenen Versöhnungsstellen beiseite geblieben.

3. Systematisches Resultat. a) Der Gottesbegriff und der Zorn Gottes. Schon Lactanz hat gegenüber dem epikureischen wie dem stoischen Gottesbegriff die Möglichkeit nicht bloß, sondern die Wirklichkeit, ja Notwendigkeit, daß ira in Deo est, erwiesen aus dem Wesen Gottes einesteils als lebendigen persönlichen, wie es besonders durch Schluß aus der menschlichen Natur als dem Ebenbild auf Gott als das Urbild erkannt wird, vgl. de ira c. 4 u. 7; vgl. Weber S. 11 ff.: via eminentiae muß man vom menschlichen Zorn aus, der ja nicht etwas in der Sünde bedingtes, sondern in der Kräftigkeit des menschlichen Willens an sich begründetes ist, das Wesen des göttlichen Zorns erforschen. Anderenteils geht Lactanz vom Wesen Gottes als der Liebe aus und stellt den Satz auf: qui non odit, nec diligit c. 7. Dieser Satz wird, und gewiß mit Recht, von allen Vertretern der positiven Anschauung vom Zorn Gottes wiederholt; vgl. auch Rothe, Ethik I, S. 527 ff. Endlich macht Lactanz auf die praktisch gefährlichen Konsequenzen der Leugnung von Gottes Zorn aufmerksam, welche ad evertendum vitae humanae statum spectat, weil ja in dieser Lehre summa omnis et cardo religionis pietatisque versatur, beschränkt aber dann die Sache darauf, daß der timor aufertur si fuerit homini persuasum quo dirae expers sit Deus c. 12. — Sicher nun ist ein lebendiger persönlicher Geist uns nicht denkbar ohne Gemüt und Wille, das Gemüt hinwiederum nicht ohne Affizierbarkeit, der Wille nicht ohne Aktionskraft und Aktionstrieb; beides aber, jene Affizierbarkeit und dieser Aktionstrieb wäre bloßer Naturprozeß, wenn sie nicht verschiedenartigen, entgegengesetzten Eindrücken offen wären und von den einen anders als von den andern irritiert würden, wenn nicht das Gemüt ebenso den Eindruck der Lust wie der Unlust empfangen und der Wille jenen bejahen, resp. suchen, diesen abstoßen, dagegen reagieren konnte. Zorn nun ist diejenige Affiziertheit des Gemüts in Unlust, womit unmittelbar der energische Reaktionstrieb des Willens gegen das die Unlust erregende sich verbindet, und zwar zum Zweck der völligen Ausscheidung desselben aus dem Lebenskreis des Ich (bei Gott: aus dem Leben selbst, denn Gemeinschaft mit ihm ist Leben), und aus dem Grund, weil der Störer das Selbstgefühl, den Selbstgenuß des Ich getroffen, eben damit es selbst in seinem innersten Centrum seiner Lebensharmonie beraubt hat. Gott gegenüber ist es natürlich immer bloß ein Versuch, seine Selbstseligkeit zu stören; aber wenn der Ausdruck gestattet ist: in dem Augenblick wäre der Versuch gelungen, wo Gott nicht zürnend gegen ihn aufträte; der Zorn ist sozusagen der stete Regulator oder Defensor des göttlichen Selbstgenusses gegen die Störung. Ein Leben Gottes im Verkehr mit anderen außer ihm ist, wenn nicht entweder Gott zu einem leblosen deistischen ὄν u. dgl. oder die Geschöpfe spinozistisch zu modi herabgesetzt sein sollen, ohne Zorn ganz undenkbar. Ob aber das, daß Gott zürnen kann, darauf ruht, daß zu seinem Wesen auch eine „Naturseite“ gehört, wie auch Delitzsch anzunehmen geneigt ist, darüber wissen wir einfach nichts. Keinenfalls darf man mit Jakob Böhm u. a. einen (ewig aufgehobenen) Dualismus von dunklem Feuergrund und mildem Licht u. dgl. in Gottes eigenstes Wesen hineintragen und in jenem ersteren naturalistisch den Zorn finden. Das sind wertlose Phantasien. Es versteht sich von selbst, daß von Zorn nur im Verkehr mit anderen, also im Offenbarungsleben Gottes die Rede ist. Aber jene theosophischen Konstruktionen, weil die Realität des Zorns Gottes voll und ganz anerkennend, stehen jedenfalls noch hoch über den ganz oder halbrationalistischen Leugnungen des Zorns Gottes. Merkwürdig, daß Väter der Orthodoxie sich hierin mit Rationalisten berühren. In Augustins tranquillitas divina, in Chrysostomus *παντὸς πάθους τὸ θεῖον ἀπηλλαγμένον*, Gerhards *θεὸς ἀπαθής* u. s. w. schaut noch die spekulativ-spiritualistische Abneigung der die Väter beherrschenden Philosophie gegen lebenswahre, ihnen als sinnlich erscheinende Anschauungen von Gott durch, aber vor der Konsequenz rationalistisch-deistischer Scheidung Gottes und der Menschen bewahrte die orthodoxen Theologen der Glaube an die wirkliche, realgeschichtliche Offen-

barung Gottes und deren Wort in der Bibel. Dies fällt beim Rationalismus, dem offenen und dem verschleierten, dahin, und die wichtigste Konsequenz ist, daß das reale und persönliche Verhältnis zwischen Gott und Mensch zu einem bloßen Verhältnis intellektueller oder moralischer Art, besonders der Lebenserweis Gottes gegenüber dem Menschen in Gnade und Zorn zu bloßen Willensbeziehungen, das Reich Gottes aus einem Organismus wirklicher, übersinnlicher Kräfte zu einer bloßen sittlichen Gottesherrschaft unter den Menschen, zuletzt zu einer Beschaffenheit der Menschen selbst wird. Dann ist natürlich auch der Zorn Gottes bloß eine subjektivische Vorstellung der Menschen, und man erlaubt sich gegenüber einer so hochwichtigen, ins Centrum der biblischen Lehre gehörigen Anschauung Sätze, wie den oben citierten von Ritschl: die Vorstellung vom Zornaffekt Gottes habe für Christen keinen religiösen Wert. Das Unbegreiflichste aber ist bei der Ritschlschen Theorie, wie sie einesteils für die ganze Zeitentwickelung den Zorn Gottes streichen, anderenteils ihn mit dem Endgericht auftreten lassen kann. Wenn in letzterem der Zorn Gottes Realität ist, war er vorher gar nicht da? tritt er dann als Deus ex machina auf? Der endliche Dualismus kann doch nicht ein Widerspruch gegen alle vorherige Offenbarung Gottes sein; als was Gott dann sich erzeigen wird, das muß er doch an sich und immer sein, obgleich selbstverständlich die Offenbarung dessen, was er ist, ihre Stufen hat.

b) Das Verhältnis des Zorns zur Heiligkeit Gottes ist mit der Definition noch nicht genügend bezeichnet, wie sie Oehler (S. 172 f.) giebt: die Energie der Heiligkeit ist der Eifer; diejenige Offenbarung des Eifers, womit Gott sich rächend wendet gegen die Verletzung des hl. Gotteswillens, ist der Zorn. Die Definition von Ullmann: die mächtige, der Hemmung gegenüber eintretende Erregung des wollenden Geistes, die gespannteste Energie des hl. Gotteswillens, der Eifer der verletzten Liebe ordnet ohne psychologische und logische Schärfe sehr verschiedene Gesichtspunkte zusammen. Der Hauptmangel all dieser Bestimmungen ist der, daß die schon zu Anfang berührte Frage, ob der Zorn in Gott, ähnlich wie in den Menschen, ein Affekt ist, umgangen wird. Diese Frage wird mit vollem Recht bejaht von Lactanz, der c. 17 ira definiert: motus animi ad coercenda peccata insurgentis, ferner, aber so, daß darin eben eine unvollkommene Vorstellung des ATs gefunden wird, von Ritschl, welcher (de ira S. 11) definiert: affectus dei sancti peremptorius contra infideles foederis vel ejus adversarios, ähnlich Schultz (S. 551); endlich streng biblisch, aber mit dem Unterschied, daß er die Anschauung von der Naturseite in Gott (חֵמָה) hereinzieht, von Delitzsch (Prolegomena zu Weber S. XXXVIII ff.), Beck (Christl. Lehrwiss. S. 156, 291, 503), Lange (1. Aufl. dieser Enc.) und besonders Weber. Letzterer erklärt S. 25 ff., der Zorn sei bei Gott auch ein πάθος, worin Gott sich leidentlich verhalte, aber weil und sofern er will, ein Leiden der freien mächtigen Liebe, und absolut kräftig wirkend; sodann unterscheidet W. einesteils eine naturalistische, gewissermaßen physische Liebe, das Zornfeuer; „die mächtige, der Hemmung seines Willens gegenüber eintretende Erregtheit Gottes, in welcher er für die widerstrebende Kreatur zur Macht des Todes wird", und die ethische Seite, den Zornwillen: „die Bethätigung des Heiligen wider seine Feinde, durch welche er sich in seiner Liebe als den absoluten, als den Herrn erweist" (S. 36). Und ausdrücklich (S. 38) schreibt W. Gott die Empfindung des Abfalls zu und stimmt Schöberlein bei, welcher redet vom „aktiv gewordenen Liebesschmerz über die Sünde, Energie der Liebe gegen die Sünder", nur handle es sich, sagt Weber mit Recht, um den Schmerz der verletzten Liebe und den Eifer des gekränkten Rechtes gegenüber der Kreatur, die unangetastete Majestät (S. 60 ff.); vgl. übrigens Schöberlein in den „Geheimnissen des Glaubens" S. 136 ff. Wir möchten den Zorn Gottes im Verhältnis zur Heiligkeit so darstellen: Für das durch die letztere geschaffene Lebensverhältnis hat sich Gott auch persönlich engagiert, er ist auch mit seinem Gemüt, mit dem Selbstgenuß seines Lebens dabei beteiligt; Störung dieses Lebensverhältnisses also bringt für Gott als sich offenbarenden, unter Menschen wohnenden Gott, eine Alteration dieses seines Gemütslebens, seines Selbstgenusses hervor, und unmittelbar, mit Naturnotwendigkeit erfolgt nicht bloß eine sachliche Reaktion, Ausscheidung des Störenden u. s. w., sondern ein persönliches sich selbst einsetzen für sich selbst und sein ungestörtes Leben, und ein persönliches sich widersetzen, ein persönliches sich abscheiden von dem Störer und abscheiden desselben von sich. Daher ist es auch nicht unmittelbar richtig, den Zorn als die Energie der göttlichen Gerechtigkeit als strafender zu fassen; vgl. Augustin: vis qua justissime vindicat. Denn die letztere ist Sache des göttlichen Willens, während der Zorn zuerst Sache des Gemüts oder Selbstgefühls, allerdings mit unmittelbarer Wirkung auf den

Willen, ist; die Gerechtigkeit aber gehört dem mittelbaren Willensleben an. Ferner handelt es sich bei der Gerechtigkeit um Wahrung der sachlichen, gottgesetzten Ordnung, beim Zorn um Wahrung des eigenen, persönlichen Interesses. Daß das alles bei Gott in absolut reiner, von allem Fleischlichen freien Weise vor sich geht, versteht sich von selbst. Mehrere der angeführten Theologen wollen den etwaigen Bedenklichkeiten, 5 welche die Anschauung des Zorns als persönlichen Affekts, ja der Leidenschaft, mit sich bringt, dadurch begegnen, daß sie ihn in möglichst nahen Bezug zur Liebe in Gott setzen, vgl. oben Schöberlein; anders Bartholomäi, nach welchem der Zorn neben und gegenüber der Liebe, dieser koordiniert auf der Grundlage der Heiligkeit, dasteht. Wieder andere, so schon Lactanz, betonen die bloß pädagogische Bedeutung des Zorns als zur disciplina 10 et morum correctio dienend, vgl. Augustins Unterscheidung von ira consummationis und der erst am jüngsten Tag auftretenden ira consumptionis (s. bei Weber S. 45). Das Letztere führt wieder auf einen jener Ritschlschen Lieblingsgedanken zurück, wonach eigentlich nur die ira consumptionis in Betracht kommt, wobei im AT insofern ein temperamentum irae et misericordiae, ein Nachlassen und Einhalten des göttlichen 15 Zornes gegenüber den Bußfertigen gelehrt wird. Die gegenwärtig, namentlich im Interesse der Opposition gegen die kirchliche Versöhnungslehre so beliebt werdende, socinianische Behauptung, die Liebe mit ihrer verzeihenden Gnade und der Zorn mit seinem Strafgericht schließen sich aus, ist ganz unbiblisch. Ganz so wie ein menschlicher Vater, der sein böses Kind straft, hier wirklich im Ernst zürnt und das Recht, das strenge Ver- 20 geltungsrecht gegen dasselbe walten läßt, dabei aber zugleich Liebesabsicht und Liebeshoffnung hegt, also, aber wohlgemerkt nur unter der Bedingung der Besserung Liebe erweist, ebenso ist in Gott wirklicher Zorn gegen den sündigenden Bundesangehörigen und Liebesabsicht gegen ihn, wenn er sich bekehrt, lebendig ineinander. Menschlich geredet: in dem Moment, wo Gott straft, will er eben strafen, sonst nichts; der Affekt hierbei ist 25 eben Zorn und wirklicher Zorn, aber das Objekt dieses Affekts ist der Betreffende nur qua Unbußfertiger, während derselbe Mensch qua sich bekehren sollender und werdender Objekt der Liebe ist, die er jedoch erfährt erst, wenn er sich bekehrt hat. Sofern aber die Zornerfahrung dazu hilft, dieses Resultat zu erzielen, ist sie freilich Mittel zum Zweck der Liebe; und hinterdrein kann der Errettete für die mit diesem Ausgang über ihn er- 30 gangene Zornesheimsuchung danken, Ps 119, 67. 71. 75; Jes 12, 1. Es findet eben ein wirklicher lebendiger Wechselverkehr zwischen Gott und uns statt, unserem Verhalten zu ihm entspricht sein Verhalten zu uns. Da nun auf Erden meistens (die Verstockten ausgenommen) noch nicht völliges sich scheiden der Menschen von Gott stattfindet, sondern in verschiedenen Graden beides, Offenheit für Gott und Verschlossenheit für ihn bei- 35 einander ist, so ist auch meistens von seiten Gottes beides vorhanden, Bejahung und Verneinung der Menschen, Liebes- und Zorneserweisung. Aber nicht bloß überwiegt denselben Menschen gegenüber je nach ihrem Verhalten jetzt diese, jetzt jene; sondern bei der einen Kategorie von Menschen, den Gläubigen, bildet den Typus des Verhältnisses zu Gott die Offenheit für ihn, also die Erfahrung der göttlichen Liebe, bei den andern, den 40 Ungläubigen, die Verschlossenheit für ihn, also die Erfahrung des göttlichen Zornes. Dort dient alles — so lange die Betreffenden nicht aus dem Bund fallen — dem Liebeszweck, so auch der Zorn, der aber Zorn ist und bleibt.

c) Die Sünde und der Zorn Gottes. Mit der Sünde verletzt der Mensch nicht bloß die durch Gottes Willen und Gesetz für sein und aller Menschen Leben ge- 45 troffene Ordnung, die dann gegen ihn reagiert, sondern er greift in Gottes eigene Lebenssphäre ein, ja, weil er als Person der Person gegenübersteht, in Gottes Selbstbewußtsein und Selbstgefühl, und bringt in demselben diejenige Bewegung hervor, die unmittelbar ihn und sein Verhalten negiert. Das ist Realität in Gott und aus Gott, die Lebenskraft wird zur Todes- und Verderbenskraft, das Licht zum verzehrenden Feuer und 50 strömt als solches von Gott gegen den Sünder aus. Dabei ist nun, seit es überhaupt Sünde giebt, ein Unterschied zu machen. Es giebt ein durch die erste Negation der Sünde von seite Gottes, den ersten Zornausbruch oder den Fluch Gen 3 ein für allemal gesetztes ständiges Walten göttlicher Verderbens- und Todeskräfte in der Sünderwelt, was, wie wir gesehen, im AT selten, öfters aber im NT unter dem Titel der ira 55 Dei untergebracht ist; und hierin liegt das Recht der kirchlichen Beziehung des Zorns Gottes schon auf die Erbsünde, vgl. besonders Form. Conc. Epit. I, 12 und Sol. decl. I, 9 conf. Helv. II, cap. VIII, vgl. oben zu Eph 2, 3. Und es giebt Höhepunkte dieser Zornoffenbarung (Rö 1, 18), wie sie teils auf dem ganzen Menschengebiet gegenüber ἀσέβεια und ἀδικία je und je in sonderlichen Eruptionen, in Gerichtsthaten 60

der Natur (vgl. etwa den Untergang von Herkulanum u. dgl.) und der Geschichte (vgl. etwa das Gottesgericht über Napoleon I.) stattfinden, teils und hauptsächlich auf dem Gebiet des speziellen Bundes; letzterem gehört die ira Dei ganz vornehmlich an, weil hier persönliche Gemeinschaft Gottes mit Menschen, ja irdisch-geartete Schechina Gottes stattfindet. In dieser Beziehung tritt selbst das NT hinter das Alte, betreffend die ira Dei, wie oben gezeigt wurde, zurück. So ist denn auch zu unterscheiden zwischen einer mehr objektiv-physisch gearteten Macht des Zorns, die als eine verderbensschwangere Gewitterwolke immer über der Sünderwelt lagert und von Zeit zu Zeit ihren Schlag thut, und zwischen der persönlichen einzelnen Gemüts- und Willenserregtheit Gottes und deren Einzelnkundthuung persönlicher Art, welche der Mensch als solche, als persönliches Abstoßen Gottes erfährt. Das letztere ist in dem Maß der Fall, als das Gewissen sensibel ist für Gott, am meisten also bei Gläubigen. Bei solchen kann es sogar zu krankhaft-irrtümlichen, resp. zu Erfahrungen kommen, in deren Deutung auf Gottes Zorn Wahrheit und Irrtum ihrerseits untereinander läuft. So manchmal in der geistlichen Anfechtung, wie sie von den Mystikern beschrieben werden, als wären sie in die Hölle geführt worden u. dgl. Aber auch Luther und andere lebendige Gottesmänner wollen ähnliche Erfahrungen gemacht haben. Ja je mehr gerade die Frömmsten unter der ira Dei leiden, weil sie das zarteste Gewissen und Gefühl für die Heiligkeit Gottes haben, können sie auch sozusagen zu Ableitern des der ira Dei entfahrenden Blitzes für andere werden. Was Notker sang, hat Luther gedollmetscht: „Uns reuet unsre Missethat, die dich, Herr, erzürnet hat.“ Dies führt auf die Frage

d) vom Zorn Gottes und der Versöhnung. Die Menschheit bildet einen Organismus, in welchem von einem Punkt aus Verderben oder Leben auf das Ganze überfließen kann. Das letztere kann aber auch in der Weise geschehen, daß an einem Punkt das Geschwür, unter dem das Ganze leidet, aufbricht und so durch Erkrankung eines Teils, möglicherweise Amputation desselben, das Ganze gerettet wird. Schon für jenes physische und allgemein-geschichtliche Walten der göttlichen Zornmacht kann dies zutreffen, wie namentlich Jes 43, 3f. zeigt: das Zorngewitter entlädt sich vielleicht an einem Punkt, um an einem andern, vor allem dem, wo das erwählte Gottesvolk steht, Luft zu schaffen. Soll aber nicht bloß eine irdisch-geschichtliche, sondern eine ins ewige Leben reichende Erlösung beschafft werden, so kann das nicht durch solch physische, objektive Stellvertretung, auch nicht bloß durch juristische Strafübertragung geschehen, sondern nur auf ethisch-mystischem Wege. Der, welcher sich dem Zorn Gottes über die Sünderwelt als Opfer mit dem Zweck der Ableitung desselben von den andern unterstellt, muß dies durch ethisch-freiwillige Übernahme des auf der Welt ruhenden Gerichtes thun, aber nur der kann das thun, der organisch als das Haupt der Menschheit dasteht; und eben wegen des Ineinanders dieser beiden Gesichtspunkte nennen wir unsere Anschauung, die wir für die biblische halten, die ethisch-mystische. In diesem Stellvertreter wird Realität, wonach die Menschheit vor ihm symbolisch in ihren Opfern ihre Sehnsucht ausgedrückt und wovon Gott selbst im AT das symbolische, weissagende Vorbild aufgestellt hatte; dies nicht bloß in den Opfern und in den Weissagungen, sondern hauptsächlich in der ganzen Institution, wonach er Sühne, כפר in verschiedenen Beziehungen, sei's durch die Personen selbst, schon ihr Sein, ihre Erscheinung u. s. w., sei's durch ihr Thun, Fürbitte, Leiden u. s. w. ordnet, resp. annimmt. Deutlich ist, inwiefern vor Christo ebenso die Zeit des Zorns (vgl. Bengel zu Rö 1, 18 quidquid sub coelo est et tamen non sub evangelio, sub ira est) als doch noch nicht Zeit des Zorns, sondern der *ἀνοχή* (Rö 3, 25f.) war, wie umgekehrt in Christo dem Offenbarer der *χάρις* und *ἀλήθεια*, doch auch erst recht die *ὀργή*, die *κατάρα* über die Sünde zu tag trat und die *κρίσις* eingeleitet wurde, die nun durch die Jahrhunderte fortgeht, die Menschheit in *σκεύη ὀργῆς* und *σκεύη ἐλέους* scheidend, bis

e) der letzte Tag des Zorns, *ἡμέρα ὀργῆς*, die definitive Entscheidung bringt. Diese kann für diejenigen, welche definitiv in der Selbstscheidung von Gott beharren, nur ewige, unabänderliche Abscheidung von Gott und Gottesleben bedeuten, d. h. diejenige Erfahrung der *ὀργή*, die derjenigen Satans und seiner Engel analog ist. Vgl. d. Art. Apokatastasis Bd I und Tod Bd XIX. Das religiöse Gemüt hat seine tiefe Ergriffenheit vor diesen Thatsachen der Zukunft nie verhehlt; Beleg dafür sind die Lieder eines Thomas a Celano: Dies irae, dies illa und eines Zinzendorf: „Der Herr bricht ein um Mitternacht“.

Das Ergebnis der jüngsten Verhandlungen über den Zorn Gottes wird von Häring richtig zusammengefaßt (Der christliche Glaube, Stuttg. 1906, S. 322): „Weil wir

Menschen bei dem Worte Zorn gerade an die Leidenschaftlichkeit, die Plötzlichkeit, aber auch die Wandelbarkeit dieser Gemütsbewegung denken, so hat von jeher die Übertragung auf Gott Schwierigkeiten bereitet und Umdeutungen veranlaßt. . . . Die Absicht aber alles Anthropopathische auszuscheiden, ist weder biblisch zu rechtfertigen, da z. B. Paulus neben Zorn das in seiner Art noch stärkere Grimm gebraucht (Rö 2, 8), noch überhaupt 5 in jeder Hinsicht wünschenswert: denn wenn die Reaktion gegen die menschliche Sünde nur ein Wirken Gottes sein sollte, ohne für das Leben Gottes selbst etwas zu bedeuten, so müßten wir dasselbe von der Liebe sagen, womit offenbar die christliche Grundvoraussetzung verletzt wäre. Daher müssen wir vielmehr sagen: wir stehen vor dem Geheimnis der göttlichen Persönlichkeit, die wir als innerlichst bewegtes Leben denken müssen, ohne 10 doch diesen notwendigen Gedanken vollziehen zu können . . . Kurz: der Ernst der göttlichen Liebe muß unverkürzt bleiben; das Wort Zorn Gottes darf nur mit der ehrerbietigen Zurückhaltung gebraucht werden, die wir dem Geheimnis des göttlichen Lebens schuldig sind".

(Robert Kübel †) Arnold Rüegg.

Zosimus, Papst 417—418. — Jaffé I, S. 49; Lib. pont. Ausgabe von Mommsen 15 I, S. 91; Langen, Gesch. d. röm. Kirche, Bonn 1881, S. 742.

Zosimus war nach dem Lib Pont. von Geburt ein Grieche; aus dem Namen des Vaters „Abram" hat Harnack auf jüdische Herkunft der Familie geschlossen BSB 1904, S. 1050. Er wurde unmittelbar nach dem Tode Innocenz' I. (12. März 417) gewählt und wahrscheinlich schon am 18. März konsekriert. Er ist bekannt durch seine Teilnahme 20 am pelagianischen Streit, und durch seine Thätigkeit für die Geltendmachung der Autorität des römischen Stuhles. Über den ersten Punkt verweise ich auf die eingehende Darstellung im Art. Pelagius Bd XV S. 766—769. Was den zweiten anlangt, so handelte es sich um die Behauptung des römischen Appellationsrechts. Dasselbe ist von Z.s Vorgänger Innocenz zuerst bestimmt in Anspruch genommen worden (Brief an Victricius 25 von Rouen, Jaffé 286 vgl. d. Art. Appellationen Bd I S. 756, 7). Zosimus kam darüber in Streit mit den Afrikanern. Der Bischof Urban von Sicca in Numidien hatte seinen Presbyter Apiarius wegen verschiedener Vergehen abgesetzt; Apiarius appellierte nach Rom, die Afrikaner aber bestimmten im 17. Kanon ihrer Generalsynode von 418: ut presbyteri, diaconi vel ceteri inferiores clerici . . . si de iudiciis episco- 30 porum suorum questi fuerint, vicini episcopi eos audiant et inter eos quidquid est finiant, adhibiti ab eis ex consensu episcoporum suorum. Quod si et ab eis provocandum putaverint, non provocent nisi ad Africana concilia vel ad primates provinciarum suarum; ad transmarina autem qui putaverit appellandum a nullo intra Africam in communionem suscipiatur (Cod. eccl. Afr. 35 c. 125). Zosimus sandte nun drei Legaten nach Afrika mit dem Auftrage, sowohl über die Appellationen nach Rom im allgemeinen mit den Afrikanern zu unterhandeln als auch Bischof Urban zu verdammen, wenn er an seinem Urteile festhalte (Jaffé 347). Zur Begründung berief sich Zosimus auf die Beschlüsse der nicänischen Synode, citierte aber als solche zwei angeblich sardicensische Kanones (c. 5 und 17 bezw. 14; vgl. Friedrich in 40 den SBM 1901, S. 450). Auf die Exkommunikation Urbans scheinen die Legaten verzichtet zu haben: aber auch die Anerkennung der angeblich nicän. Kanones konnten sie nicht erreichen. Die Afrikaner verstanden sich zwar dazu, sie vorläufig anzuerkennen, forderten aber vor der endgiltigen Anerkennung den Beweis für die Echtheit (Cod. eccl. Afric. c. 134). Der Streit setzte sich unter des Zosimus Nachfolgern Bonifatius I. (s. 45 Bd III S. 288, 16) und Cölestin I. (s. Bd IV S. 200, 44) fort.

Endlich griff Zosimus auch in die Angelegenheiten der gallischen Kirche ein. Damals versuchte Patroclus von Arles die Begründung eines südgallischen Primats (s. Bd II S. 57, 27). Zosimus unterstützte sein Bestreben dadurch, daß er unmittelbar nach seiner Erhebung, am 22. März 417 ein Schreiben nach Gallien ausgehen ließ, in welchem er 50 nicht nur den Bischöfen von Arles das von Patroclus in Anspruch genommene Ordinationsrecht der Bischöfe der Provinzen Viennensis, Narbonensis I. u. II. zusprach, sondern auch bestimmte, daß er die Formatae für alle nach Rom reisenden Kleriker Galliens auszustellen habe. Als Proculus von Marseille gleichwohl zwei Bischöfe ordinierte, erklärte der Papst in einem Schreiben an die gallischen, spanischen und afrikanischen Bischöfe ihre 55 Weihe für nichtig (22. September 417); und als Proculus unter Berufung auf die Turiner Synode von 401 auf seinem Ordinationsrecht in Narbonensis II. bestand, erklärte er den Beschluß dieser Synode für ungiltig und Proculus für abgesetzt (5. März 418). Aber nicht nur behauptete sich dieser in seiner Stellung; auch Papst Bonifatius I.

ließ die Ansprüche des Patroclus fallen (Brief an Hilarius von Narbo vom 9. Februar 422). Über den Ausgang der Sache s. Bd II S. 58, 6 ff. **Hauck.**

Zschokke, Johann Heinrich Daniel, geb. 1771, gest. 1848, und die „Stunden der Andacht". — Quellen und Litteratur: Seine Biographie, erschienen in Aarau 1842 unter dem Titel: eine Selbstschau, 2 Teile: a) Das Schicksal und der Mensch, b) Welt- und Gottanschauung. Ferner aus neuerer Zeit die Biographien von O. Hunziker (Zürich 1884); J. J. Bäbler (Aarau 1884); von dem letzteren in der AdB XLV, S. 449 ff.; daselbst auch ein Verzeichnis von Zschokkes Werken und der Litteratur über ihn. Sehr gut ist die Würdigung Zschokkes bei Hirzel, Schweiz. Rundschau 1891. Eine Neuausgabe von Zschokkes Werken ist in Vorbereitung.

Heinrich Zschokke wurde 1771 in Magdeburg geboren als Sohn eines wohlhabenden Handwerkermeisters. Die Eltern starben ihm frühe und „einsam, verkannt und ungeliebt wuchs er auf". Die Lektüre Robinsons und anderer Reiseabenteuergeschichten aus Leihbibliotheken weckte in ihm schon frühe den Drang, fremde Länder und Menschen zu sehen. Daneben hegte er den Wunsch, Theologie zu studieren, trotzdem er auf dem Gymnasium „den bisherigen Frieden eines harmlosen Glaubens eingebüßt hatte". Er war schon in seiner Jugend das, was er später „heimlich-krank" genannt hat: innerlich zerrissen, „glühend für das Schöne, Heilige und Wahre" und dabei „ärmer als der ärmste Bettler", „in der Welt ohne Liebe, im Himmel ohne Gott". Schließlich machte er sich, mitten im Winter 1788 aus dem Staube. Eine Zeit lang zog er mit einer Schauspielertruppe umher. Dann bereitete er sich auf eigene Faust auf die Hochschule vor, die er 1790 in Frankfurt a. O. bezog. Verschiedene Publikationen, u. a. das schwülstige Drama „Abällino, der große Bandit", machten ihn bekannt und beliebt. Theologisch geriet er immer mehr in Zweifel. Kants Philosophie war ihm schließlich das Notbrett, das „ihn über dem chaotischen Abgrund der Wellen festhielt". Doch machte er 1793 gute theologische Examina und den philosophischen Doktor, und amtierte dann etwa ein halbes Jahr als Prediger in Magdeburg. Seine Predigten fielen durch ihre Wärme und Begeisterung auf. Beinahe wäre er als Pastor an der St. Kathrinenkirche angestellt worden. Ermuntert von seinen Lehrern habilitierte er sich als Dozent der Theologie in Frankfurt a. O. Er las über alles Mögliche von der Kirchengeschichte bis zur Ethik und betrieb daneben Studien über Geschichte, Politik, Finanz- und Forstwesen! Seine offenen Sympathien für die französische Revolution machten ihn aber Wöllner verdächtig und verhinderten seine Anstellung. Verärgert und der akademischen Thätigkeit überdrüssig griff er zum zweitenmal zum Wanderstab. Sein Reiseziel waren die Schweiz, Italien und Frankreich, schon lange die Länder seiner Sehnsucht. Im September 1795 sah er an der Grenze der Schweiz zum erstenmal die Alpen, erschüttert wie noch nie zuvor vom Anblick solcher Naturpracht. Als er den Rheinfall sah, fiel er auf die Erde und küßte sie. Die Schweiz wurde seine zweite Heimat. Mit Begeisterung schloß er sich den Patrioten, den Freunden des helvetischen Einheitsstaates an, Pestalozzi, Rengger, Stapfer (vgl. d. Art.), Ith und andern. Er fand zuerst alles fein und vollkommen. Doch bald erlebte er auch hier Enttäuschungen und mit einem merkwürdigen Verständnis für die Geschichte der Schweiz erkannte er die Ursachen der politisch trostlosen Verhältnisse und die Mittel, die zu ihrer Besserung angewandt werden müßten. Heilsam war für ihn ein Besuch in Paris kurz nach seiner Ankunft in der Schweiz, der ihn in Bezug auf das aus der Ferne bejubelte „Reich der Freiheit" sehr ernüchterte. Er fand 1796 eine Anstellung als Erzieher in der Anstalt Reichenau in Graubünden. Aber der Untergang der alten Eidgenossenschaft und der vorübergehende Sieg der österreichischen Partei in Bünden 1798 nötigten den glühenden Freiheitsschwärmer zur Flucht. In Aarau wurde er von der Nationalversammlung mit offenen Armen aufgenommen und von da an diente er seinem neuen Vaterlande als Schriftsteller, Kommissär, z. B. 1799 als Statthalter in dem unglücklichen Nidwalden, und als Staatsmann bis zu seinem letzten Atemzug. Es ist hier nicht der Ort, Zschokke litterarisch zu würdigen. Alle seine zahlreichen Novellen und historischen Arbeiten waren auch weniger Produkte einer reinen Kunst als vielmehr getragen von dem bestimmten Zweck, an der sittlichen und sozialen Hebung des Volkes zu arbeiten. Von ihm stammt das Wort: „Volksbildung ist Volksbefreiung". Das war der ausschließliche Zweck seines litterarischen Schaffens (vgl. die Novelle „Das Goldmacherdorf").

Das Wort: „on revient toujours à ses premiers amours" ist auch an Zschokke wahr geworden. Er konnte den Theologen nicht verleugnen. War ihm seiner Zeit die theologische Laufbahn als akademischer Lehrer unvermutet abgeschnitten worden, so sollte

er nun auf eigenartige Weise in seinen reifern Jahren als religiöser Schriftsteller ein Lehrer für Tausende werden und einen Einfluß ausüben, wie er ihn als Professor kaum in dem Maße hätte ausüben können. Es ehrt ihn und zeugt für seine tief religiöse Gesinnung, daß er im Unterschied von vielen seiner helvetischen Gesinnungsgenossen in der christlichen Religion ein wesentliches Hilfsmittel zur Stärkung und Kräftigung des Volks- 5 lebens erblickte. Nun erfuhr allerdings in allen Ländern Europas das religiöse Leben nach den Stürmen der Revolution und der napoleonischen Demütigung einen ganz eigenartigen Aufschwung. „Not lehrt beten"! Überall erwachte das Bedürfnis nach Trost und Erbauung und zwar, nachdem der Vulgärrationalismus versagt hatte, nach einer positiven Religion mit klaren und festen Wahrheiten, die dem moralischen Streben einen 10 Halt geben konnten. Auch Zschokke empfand dieses Bedürfnis des Volkes, wenngleich er nicht in dem Maße die Einsicht und Erkenntnis besaß, welche Wahrheiten allein diesem Bedürfnis voll und ganz entsprechen konnten. Man kann es ihm aber, dem rationalistisch Erzogenen, nach seinen Erfahrungen mit der Wöllnerschen Orthodoxie nicht verargen, daß er damals, als er mit der Herausgabe seines Sonntagsblattes begann, nicht mehr 15 zu geben vermochte. Es war an einem Winterabend des Jahres 1807, als ihm „wie eine höhere Eingebung" der Gedanke kam, durch das Mittel der Presse religiös auf das Volk einzuwirken. Rasch entschlossen ging er an die Ausführung. Zu Anfang des Jahres 1808 erschien das Sonntagsblatt, in welchem er „einfach und herzlich" anfing, zum Volke über „Gott und göttliche Dinge" zu reden. Das Blatt er- 20 schien anonym. Dem Verleger war strengste Verschwiegenheit auferlegt. Bis 1816 erschien es regelmäßig. Dann wurden die Betrachtungen unter dem Titel „Stunden der Andacht" gesammelt und herausgegeben. Lange konnte das Geheimnis der Anonymität gewahrt werden. Erst als sich Zschokke 1842 in seiner „Selbstschau" als Verfasser bekannte, wurde der Schleier des Geheimnisses gelüftet, das den Reiz der Publikation 25 erhöht hatte. Der Erfolg des Buches war ein außerordentlicher. Es erlebte im ganzen 36 starke Auflagen, ein Erfolg, wie ihn etwa nur Starks und Joh. Arndts Erbauungsbücher aufzuweisen hatten. Weit über die Grenzen der Schweiz, bis in den hohen Norden fand es Verbreitung und mußte in fast alle europäischen Sprachen übersetzt werden. Es wurde auch in den katholischen Ländern sehr verbreitet trotz der Angriffe von katholischen 30 Geistlichen, die es als ein Werk des Satans bezeichneten und dem von ihnen so grimmig gehaßten Ignaz von Wessenberg zuschrieben. Nicht minder schroff lauteten die Urteile von orthodox-protestantischer Seite. Tholuck hat ihm den christlichen Charakter ganz abgesprochen. Vielen Freisinnigen war es wiederum zu fromm. Im ganzen muß man sagen, daß es mehr von den Laien gewürdigt wurde als von den Theologen. Der große 35 Erfolg beweist, daß es einem starken Bedürfnis der Laienwelt entgegenkam, namentlich der gebildeten Laienwelt, der Schleiermachers Schriften zu hoch und die pietistischen Erbauungsschriften zu einfach waren. Was sie an diesem Buche anzog, war sein undogmatischer Charakter. Es ist ein dogmenfreies rationalistisches Christentum, das in den Stunden der Andacht seinen klassischen Ausdruck gefunden hat. Alle dogmatischen 40 und konfessionellen Streitfragen sind darin sachte auf die Seite geschoben, so daß der fromme Katholik so gut auf seine Rechnung kam, wie der religiös angehauchte Protestant. Hat das Buch seine Bedeutung und seinen großen Leserkreis auch längst eingebüßt, so wird es doch immer noch von solchen genossen, die eigentliche religiöse Probleme nicht haben, auch kein Verständnis für das Geheimnis in der Religion und das Übernatürliche und 45 Wunderbare, aber doch ein Bedürfnis nach einer dem Verstande entsprechenden, ästhetisch befriedigenden, etwas sentimentalen erbaulichen Lektüre. Diesem Bedürfnis entsprach der „sentimentale Rationalismus" oder „die rationalistische Sentimentalität" der Stunden der Andacht, wie Hagenbach den Charakter des Buches trefflich kennzeichnet, vollkommen. Auch die Abwechslung des Inhalts, Ethisches, praktisch Erbauliches und Biblisches in 50 bunter Fülle, die bilderreiche Sprache, die Naturschwärmerei, die liebevolle Pietät gegen die alten frommen Sitten und der patriotische und gemeinnützige Einschlag trugen dazu bei, das Buch in diesen Kreisen des liberalen Bürgertums so beliebt zu machen, daß man seine Wirkung fast als eine Parallele zur positiv christlichen Erweckungsbewegung bezeichnen könnte. Thatsächlich bedeutete es aber doch das Feierabendgeläute des Ratio- 55 nalismus. Für uns moderne Menschen sind diese Betrachtungen schon um ihrer thränenschweren Rührseligkeit fast ungenießbar. Vergleicht man sie aber vollends mit den Andachten der „Hilfe", so fühlt man alsbald heraus, daß ihnen die tiefe Erfassung der christlichen Heilswahrheit doch fehlt. Das wollen wir aber ausdrücklich anerkennen, daß Zschokke die Pflege der Religion und die stille Andacht der Seele 60

in Kreisen wieder zu Ehren gebracht hat, die mit dem kirchlichen Christentum zerfallen waren. W. Hadorn.

Züricher Bekenntnis s. d. Art. Bullinger Bd III S. 544, 36 u. d. folg. Art. Z. 36.

Züricher Konsens. — Litteratur: H. A. Niemeyer, Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum, Lips. 1840; E. F. Karl Müller, Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, Leipzig 1903. Die Biographien von Calvin, Bullinger und Farel; Ruchat, Histoire de la réformation en Suisse, Bd V; Blösch, Geschichte der schweizerisch-reformierten Kirchen, Bd I; Hundeshagen, Die Conflikte des Zwinglianismus, Luthertums und Calvinismus in der Bernischen Landeskirche; Ebrard, Das Dogma vom heil. Abendmahl und seine Geschichte, Bd II; Jul. Müller, Die evangelische Union. Die ältere Litteratur findet sich angegeben bei Niemeyer a. a. O.

Zürcher Konsens, consensus Tigurinus, wird diejenige Bekenntnisschrift der reformierten Kirche genannt, in welcher Calvin und Bullinger ihre Vereinbarungen über die Abendmahlslehre niederlegten. Den Wortlaut geben die erwähnten Werke von Niemeyer p. 191/217 und Müller S. 159/163. Für die Kenntnis der allgemeinen reformierten Anschauung vom Abendmahl ist der Zürcher Konsens eine Quelle ersten Ranges. Seine Entstehung verdankt er einerseits kirchenpolitischen Erwägungen, andererseits den persönlichen Wünschen seiner Urheber.

Calvin hatte 1541 seinen catechismus Genevensis zunächst in französischer Sprache herausgegeben. Derselbe enthält trotz der knappen, präzisen Darstellung seine Abendmahlslehre in ihrer ganzen Fülle und fand sofort in der ganzen französisch-protestantischen Schweiz Eingang. Zwischen der zwinglischen und lutherischen Lehre in der Mitte stehend, aber mehr der letzteren zuneigend, unterscheidet sie sich von der ersteren durch ihren mystisch-supranaturalen Charakter, ihre starke Betonung der objektiv-göttlichen Seite der Handlung als göttliche Gnadenverheißung, -verbürgung, -spendung, Glaubensstärkung, durch ihre substantiellere Fassung der Vereinigung der Gläubigen mit Christus, mit seinem Leibe und Blute im Himmel vermöge des hl. Geistes, aber auch durch ihre irrationaleren und widerspruchsvolleren Anschauungen. Schien diese vermittelnde calvinische Abendmahlslehre anfangs Luther zu befriedigen, wie er denn überhaupt längere Zeit im Zusammenhang mit den 1537 angehobenen Unionsbestrebungen zwischen den Lutheranern und Reformierten letzteren viel freundlicher und anerkennender gegenüberstand, als vorher, so änderte sich dies doch bald, indem Luther von 1541 an in mehreren Schriften von neuem in leidenschaftlichster Weise wider Zwingli und die Reformierten loszog, ihn einen Schwärmer und Sakramentsfeind schalt und mit Münzer und den Wiedertäufern auf eine Linie stellte. Gegen diese Angriffe, insbesondere gegen Luthers Schmähschrift „Kurzes Bekenntnis vom Abendmahl" (1544) richtete nun Bullinger als Zwinglis Nachfolger und das anerkannte geistige Haupt der deutsch-reformierten Schweizerkirche 1545 seine Schrift „Wahrhafte Bekenntnis der Diener der Kirche zu Zürich, . . . insbesondere über das Nachtmahl . . .", worin er sowohl Zwinglis Person als Lehre, sowie die Reformierten überhaupt energisch in Schutz nimmt. Diese von Pflicht und Ehre ihm aufgedrungene Aufgabe, das Andenken des großen Reformators von dem ihm angehängten Makel zu reinigen, und seine Lehre in ihrem wahren Lichte zu zeigen, brachte es naturgemäß mit sich, daß das Bekenntnis der Zürcher Prediger, die sich noch immer mit Zwingli im wesentlichen eins wußten, den ursprünglichen zwinglischen Typus stark zu Tage treten ließ, wenn auch unterdessen die I. Helvetische Konfession von 1536 unter dem Einfluß der obgenannten Unionsbestrebungen der lutherischen Richtung einigermaßen entgegengekommen war. Auch die Stellen, die von einem „massiven" Zwinglianismus zeugen sollen, mögen wohl der dogmatischen Kritik unterliegen und in der Form etwas schroff erscheinen, zumal wenn sie aus ihrem Zusammenhang herausgerissen werden; sachlich entsprechen sie ganz dem genuinen Zwinglianismus und enthalten nichts Unfrommes. „Der hat das Fleisch Christi wahrlich gegessen und sein Blut wahrlich getrunken, der in Christum wahren Gott und Menschen, für uns gekreuzigt, glaubt; denn Glauben ist Essen, und Essen ist Glauben". (Man denke an Augustins: Crede et manducasti.) „Die Gläubigen haben im Nachtmahl keine andere lebendmachende Speise als außer dem Nachtmahl. (Doch, heißt es weiterhin, ist die äußere Aktion und Handlung nicht eitel und unnütz); nur wird im Nachtmahl das Zeichen nach dem Geheiß Christi mit Bezeugen von Danksagung und Verpflichtung gebraucht". (Der Gläubige empfängt an beiden Orten durch eine Weise und einen Weg Christum.) „Christi Fleisch hat genutzt, auf Erden das Heil zu vollenden; jetzt nützt es

nichts mehr hienieden, ist auch nicht hienieden." (Es ist — heißt es weiter, droben in den Himmeln, und da nützt es viel, wie oben von dem Priestertum und Königreich Christi erzählt ist.)

Das Vorgehen der Zürcher fand volle Zustimmung in Bern, wo eine Zeit lang unter dem Einflusse Bucers die lutheranisierende Richtung die Oberhand gewonnen hatte, 5 aber nach dem völligen Scheitern der Unionsbestrebungen die zwinglische ihre frühere Herrschaft wieder gewann. Gegen lutheranisierende Geistliche wurde wiederholt mit strengen Maßregeln, selbst mit Absetzungen eingeschritten, und der 1537 von Bucer teilweise umgearbeitete Katechismus außer Gebrauch gesetzt. Durch diese Vorgänge in Bern wurde nun aber Calvin und seine Abendmahlslehre in empfindlicher Weise mitbetroffen. Berns 10 Herrschaft erstreckte sich seit 1536 auch über die französische Waadt bis vor die Thore von Genf. Und die Prediger in der Waadt kamen durch den Widerspruch zwischen dem Katechismus, den sie von ihrem geistigen Haupte in Genf erhielten, und der zwinglischen Abendmahlslehre, die von Bern ihnen vorgeschrieben war, in eine fatale Kollisionslage. So mußte es mit Notwendigkeit zu Verhandlungen zwischen Calvin und Bullinger kommen. 15 Aber auch abgesehen von diesem mehr lokalen Interesse war Calvin viel zu sehr von dem Streben beseelt, die ganze evangelische Christenheit, zunächst wenigstens die reformierte zu einer imponierenden Einheit zusammenzufassen, als daß er einen solchen Dissens hätte können auf sich beruhen lassen. Und andererseits war auch Bullinger, so pietätsvoll er die zwinglische Tradition hütete und so mißtrauisch er der Bucerschen Unionsmacherei 20 gegenüberstand, einer richtigeren, unzweideutigen Einigung sehr geneigt. In einer lateinischen Schrift „De sacramentis", die die Abendmahlslehre nochmals erörterte, milderte er die starke Betonung des Gegensatzes zu Luther in dem Bekenntnis der Zürcher Prediger. Das Manuskript dieser Arbeit gab er 1547, als Calvin für einige Tage in Zürich war, demselben zur Durchsicht mit. Und nun entspann sich ein durch sachliche Freimutigkeit und 25 persönliches Wohlwollen geradezu erbaulicher Gedankenaustausch der beiden Männer, der in der Geschichte der reformierten Kirche eine erfreuliche Episode bildet, zu dessen näherer Kenntnis aber auf die Biographien Calvins und Bullingers verwiesen werden muß. Mit besonderem Eifer arbeitete auch Farel mit seinem ceterum censeo: „Durch Liebe und Bescheidenheit werden wir siegen" daraufhin, daß eine förmliche Einigung zwischen der 30 deutschen und französischen Schweiz zu stande komme. Zur endgiltigen Feststellung einer solchen traf Calvin, welcher schon vorher dreimal in dieser Angelegenheit nach Zürich gereist war, Ende Mai 1549 mit Farel bei Bucer ein, und nach wenigen Tagen waren die 26 Artikel vereinbart, durch welche die zwinglische und calvinische Reformation sich zu der einen großen reformierten Kirche verschmolzen. Als Grundlage hatten den Beratungen 35 die 20 Artikel gedient, welche Calvin zwei Monate vorher der bernischen Synode zugesandt hatte, die aber dort keine spezielle Berücksichtigung gefunden zu haben scheinen. Diese 20 Artikel hat Niemeyer in dem vom Consensus Tigurinus handelnden Teile der Einleitung zu seiner collectio confessionum S. XLI ff. abgedruckt.

Der Consensus Tigurinus selbst, genauer, die „consensio mutua in re 40 Sacramentaria Ministrorum Tigurinae ecclesiae et D. Joannis Calvini Ministri Genevensis ecclesiae, zerfällt in 26 Artikel, welche wir ihrem Inhalte nach in zwei Gruppen zerlegen können, wie denn schon Joh. Heinr. Hottinger in seiner Kirchengeschichte ganz richtig von einem doppelten Zwecke des Zürcher Consensus redet, indem er sagt, Calvin habe darin sich selbst von dem Verdachte gereinigt, quasi 45 consubstantiae nimium favisset, andererseits die Zürcher von der Zulage befreit, sie hätten bloß vacua symbola. Dem letzteren Zwecke dienen die Artikel 1—9, dem ersteren die übrigen. Hatte Zwingli in seiner Opposition gegen Roms Kreaturvergötterung und Luthers Lehre von der leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahl das Sinnbildliche der Einsetzungsworte und der Abendmahlsfeier hervorgehoben, so wird nun hier der Be- 50 griff testimonium et sigillum gratiae kräftig betont und der Nachdruck auf die geistliche Gemeinschaft mit Christus gelegt. Die bezüglichen Aussagen gipfeln in Artikel 9: „Quare etsi distinguimus, ut par est, inter signa et res signatas, tamen non disjungimus a signis veritatem, quin omnes, qui fide amplectuntur illic oblatas promissiones, Christum spiritualiter cum spiritualibus ejus donis recipere 55 et adeoque qui dudum participes facti erant Christi, communionem illam continuare et reparare fateamur". Immerhin kommt bei dieser Erweiterung, bezw. Korrektur der zwinglischen Lehre das Eigentümlichste und Fremdartigste der calvinischen, die mirakulöse Einwirkung des lebendigmachenden Fleisches Christi durch den hl. Geist auf die gläubigen Seelen nicht zum Ausdruck. Andererseits wird auch die zwinglische Auffassung 60

der Sakramente als Zeichen des christlichen Bekenntnisses und der Verpflichtung des Abendmahls speziell als Eucharistiedanksagung nur in zweiter Linie und kurz zu Ehren gezogen; vom Gedächtnismahl ist nirgends die Rede. Dagegen wird dann in den Artikeln 10—26 mit Entschiedenheit gegenüber der katholischen wie der lutherischen Anschauung der spezifisch reformierte Standpunkt gewahrt. Nachdem schon Artikel 21 gesagt hatte: „Praesertim tollenda est quaelibet localis praesentia et imaginatio“ und es eine perversa et impia superstitio genannt hatte, ipsum sub elementis hujus mundi includere, erklärt Artikel 24 ausdrücklich: Hoc modo non tantum refutatur papistarum commentum de transsubstantiatione, sed crassa omnia figmenta atque futiles argutiae, quae vel coelesti ejus gloriae detrahunt vel veritati humanae naturae minus sunt consentaneae. Neque enim minus absurdum judicamus, Christum sub pane locare vel cum pane copulare, quam panem transsubstantiare in corpus ejus. Dabei kommt in den Artikeln 17 und 18 die Prädestinationslehre mit ihrer Härte zur konsequenten Anwendung: „Reprobis peraeque ut electis signa administrantur; veritas autem signorum ad hoc solos pervenit . . . Non omnes Christi et donorum ejus sunt capaces. Itaque ex Dei parte nihil mutatur; quantum vero ad homines spectat, quisque pro fidei suae mensura accipit.“

Diese Artikel wurden nun den einzelnen evangelischen Ständen der Eidgenossenschaft und einigen auswärtigen Theologen, z. B. a Lasco, unterbreitet. Schaffhausen und St. Gallen unterschrieben sofort bereitwillig; auch Neuenburg ließ sich bald herbei. Bern verhielt sich zuerst ablehnend, doch erklärten noch im gleichen Jahr wenigstens die Prediger privatim ihre Zustimmung. Basel wollte bei seiner eigenen, übrigens in ähnlichem Sinne sich aussprechenden Konfession (der 2. Basler- oder 1. Helvetischen Konfession) bleiben. Doch traten zuletzt sämtliche reformierte Schweizerstädte nebst den reformierten Gemeinden in Graubünden und Mühlhausen dem Zürcher Konsens bei. Nachdem noch einige kleinere Verbesserungen, welche Viret vorschlug, angenommen worden waren, erschien derselbe 1551 zu Zürich im lateinischen Original und zugleich in der von Bullinger besorgten deutschen Uebersetzung und zu Genf in französischer Ausgabe. Das Vorwort bildet ein Brief Calvins an die Theologen von Zürich, worin unter rühmender Hervorhebung der Verdienste Farels um das Zustandekommen der Vereinbarung eine kurze Entstehungsgeschichte derselben gegeben wird; die Nachschrift ist eine von Bullinger verfaßte Antwort der zürcherischen Prediger und Professoren, welche Calvin den Dank darbringt für seine Bemühungen um die gewünschte Vereinigung. Den späteren Drucken des Consensus Tigurinus (auch bei Niemeyer a. a. O.) ist eine authentische Erläuterung und Begründung derselben durch Calvin beigegeben mit einem Begleitschreiben des Verfassers an die Theologen der interessierten Städte vom Dezember 1554, veranlaßt durch die maßlosen Angriffe, welche inzwischen gegen den Consensus Tigurinus von lutherischer Seite, namentlich von Joachim Westphal, gerichtet worden waren.

Der Consensus Tigurinus hat, obschon er nie eigentlich symbolische Bedeutung erlangte, keine geringe Bedeutung als das erste gemeinsame Band, das die Reformierten der Schweiz unter sich und mit denen des Auslands umschlang und sich ihrer Zusammengehörigkeit als Glieder der einen großen reformierten Kirche bewußt werden ließ, daß sie viel gegenseitiges Mißtrauen und Vorurteil überwand und die drohende Gefahr einer zweiten Spaltung der evangelischen Christenheit in eine zwinglische und calvinische verhütete, und so kann man die Freunde so vieler Zeit- und Glaubensgenossen über dieses Einigungswerk begreifen. Andererseits aber läßt sich auf dem Boden heutiger Anschauungen fragen, ob die dabei stattgehabte und seitdem herrschend gewordene Zurückdrängung der ursprünglichen zwinglischen Sakramentsauffassung durch eine vorwiegend calvinische, dieser Sieg des romanischen Geistes über den germanischen, in jedem Betracht als ein Fortschritt angesehen werden darf. Das Abendmahl, die gemeinsame Handlung der Danksagung für die Erlösung, wobei Christus nur geistig gegenwärtig in der Betrachtung des Glaubens, nicht eigentlich ein mystisches Hilfsmittel oder ein magischer Kultusakt, sondern eine sittlich wertvolle und wirksame Feier, in der die Gemeinde ihre Glaubens- und Lebensgemeinschaft zum äußerlich-sinnfälligen Ausdruck bringt und damit den Gemeingeist in allen Mitgliedern belebt und stärkt. — Diese zwinglische Auffassung, wie sie O. Pfleiderer kurz wiedergiebt, darf wohl mit ihm als eine so einfache, schlichte, tiefsinnige bezeichnet werden, daß sie dem protestantischen Geiste besser entspricht, als die lutherische — und, fügen wir konsequenterweise hinzu, auch die calvinische. Schade, daß sie sich nicht in Geltung erhalten konnte!

P. Christ †.

Zütphen, Gerard Zerbolt van, gest. 1398. — Thomas a Kempis, Vita domini Gerardi Zutphaniensis (in seine Opera omnia); Jac. Revius, Daventria illustrata, Lugd. Bat. 1651, p. 36—60; H. F. van Heussen, Historia episcopatus Daventriensis (in seine Historia Episcopatuum foederati Belgii, Lugd. Bat. 1719, tom. II); C. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation, Hamb. 1841, Bd II, S. 115—124; G. H. M. Delprat, Verhandeling over de Broederschap van G. Groote, Arnhem 1856, blz. 42 v. 349—352; W. A. Koning, Specimen historico-theologicum de Gerardi Zutphaniensis vita, scriptis et meritis (Dissert. inaugur.), Traj. ad Rhen. 1858; C. M. Vos, Gerhard Zerboldt (im „Kerk-historisch Jaarboekje", Schoonhoven 1864, blz. 102—138); G. H. J. W. J. Geesink, Gerard Zerbolt van Zutfen. (Academisch proefschrift), Amst. 1879; Fr. Jostes, Die Schriften des Gerhard Zerbolt von Zutphen, „De libris Teutonicalibus" (HJG Bd XI, S. 1 ff., 709 ff.); W. Preger, Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegung in den Niederlanden in der 2. Hälfte des 14. Jahrh., Beilage II (Abhandlungen der histor. Klasse der kgl. bayer. Akademie der Wissensch Bd XXI, Abt. I, S. 1 ff.).

In der Reihe der modernen Devoten des 14. Jahrhunderts nimmt Gerard Zerbolt van Zutfen eine hervorragende Stelle ein neben Gerrit Groot, Florentius Radewijns u. a. Zwar trat er viel weniger in den Vordergrund als die beiden Genannten, was seiner kurzen Lebensdauer mit zugeschrieben werden muß, aber sein Einfluß ist doch sehr merkbar gewesen. In seiner Person und in seinen Schriften lernen wir einen der edelsten und tüchtigsten Repräsentanten kennen der geistlichen Bewegung, die in der Bruderschaft des gemeinsamen Lebens und in der Windesheimer Kongregation so segensreich gewirkt hat.

Gerard Zerbolt wurde 1367 geboren in Zutfen aus einer wahrscheinlich nicht unansehnlichen Familie. Er kennzeichnete sich schon früh durch gesunden Verstand und Wissensdurst. Mit großem Eifer legte er sich in seiner Vaterstadt auf das Studium der freien Künste. Bald verließ er Zutfen, um an einer ausländischen Hochschule zu studieren. Sein Biograph, Thomas von Kempen, preist seinen „verzehrenden Studieneifer", seine Gewissenhaftigkeit und seine Frömmigkeit, wodurch er sich unter seinen Mitschülern hervortat. Nicht lange blieb er im Auslande. Schon vor 1384 finden wir ihn in Deventer, wo er seine Studien fortsetzte an der bekannten Kapitelschule und mit Gerrit Groot, Florentius Radewijns und anderen modernen Devoten in Berührung kam. Besonders Florentius bekam großen Einfluß auf ihn, so daß er um Christi willen und zur Beförderung seines eigenen Seelenheiles die Welt verließ und sich in das Fraterhaus, an dessen Haupt Florentius stand, aufnehmen ließ. Dort verweilte er weiter den größten Teil seines Lebens, sich soviel wie möglich in seiner Zelle absondernd. Geistliche Exerzitien, das Kopieren von Büchern und die Studien der Theologie und des kanonischen Rechtes füllten seine Zeit aus Bald trug man ihm das Amt eines Bibliothekars auf. In dieser Stellung bestrebte er sich nicht bloß, die von Groot gestiftete Bibliothek zu vermehren, indem er Bücher sammelte und schrieb, sondern er lieh sie auch vielen auswärts wohnenden Klerikern aus, damit sie nützliche Beschäftigung zu Haus hätten. Da er die Priesterweihe empfangen hatte, woraus sich ergiebt, daß die Brüder ihn sehr hoch schätzten, diente er ihnen auch damit. Seine Predigten hörte man gerne. Er war ein bewährter Ratgeber, bei dem viele sich Rat schafften. Auch Florentius ging mit ihm zu Rate bei allen vorkommenden Ereignissen des Fraterhauses. Seine Gewandtheit im kanonischen Recht war der Bruderschaft von großem Nutzen, zumal im Streite mit den Bettelmönchen. Gelehrte suchten Verkehr mit ihm und schätzten seine Wissenschaft hoch. Er blieb jedoch bescheiden bei allem Lob, das man ihm spendete, und zeichnete sich vor andern aus in allen klösterlichen Tugenden.

Durch das Ausbrechen der Pestilenz hatte, im Anfange 1398, der ruhige Aufenthalt im Fraterhaus zu Deventer ein Ende. Die Brüder drangen in Florentius (s. Bd VI S. 112), die Stadt zu verlassen, ebenso in alle anderen, welche nicht durchaus für die Erhaltung des Hauses nötig waren. Florentius ging mit Zerbolt u. a. nach Amersfoort, wo devote Priester sie in ihr Haus nahmen. Auch dort machte Zerbolt sich sehr verdient um die Unterhandlungen, welche die Brüder führten mit dem Bischof von Utrecht, Frederik van Blankenheim, um Erlaubnis zu bekommen als öffentliche Prediger zu arbeiten. Auf verschiedenen Reisen, welche Florentius von Amersfoort aus nach Amsterdam und Utrecht machte, begleitete Zerbolt ihn. Als die Pestilenz zu Deventer gewichen war, kehrten die Brüder 11. November 1398 zurück. Auch Zerbolt war mit ihnen, aber wenige Tage später wurde ihm eine Mission zu dem Abt von Dickeninghe im Interesse der Bruderschaft aufgetragen. Auf seiner Rückkehr nach Deventer wurde er zu Windesheim von der Pestilenz überfallen. In der Nacht von 4. Dezember, nur wenige Stunden nachdem er in dem Kloster gastfrei aufgenommen war, starb er im Frieden ohne schweren Todeskampf. In Windesheim wurde sein Leichnam begraben. In Deventer waren die Brüder sehr

betrübt, weil der „fidelissimus conservator ac instructor morum“, der als die „columna domus“ und „altera manus“ der Stiftung galt, ihnen durch den Tod entrissen war.

„Licet brevi vixerit tempore, gratissima tamen nobis reliquit doctrinae monumenta“, sagt Thomas von Kempen in seiner Biographie von Zerbolt. Diese monumenta, seine Schriften (s. über die Ausgaben derselben Geesink, t. a. p. blz. 143—146), waren in Revius Tagen (der in sein „Dav. illustr.“ p. 60 ein Verzeichnis davon giebt) alle noch vorhanden. Manuskripte befinden sich in der kgl. Bibliothek im Haag, in der Universitätsbibliothek in Utrecht und in der kgl. Landesbibliothek in Wiesbaden. Der Verdacht der Ketzerei, welcher durch die Mönche gegen die Fratres erweckt wurde, weil sie ein klösterliches Leben führten ohne Regel, Gelübde und Patron, veranlaßte ihn seine Schrift „Super modo vivendi devotorum hominum simul commorantium“ zu schreiben (s. Revius, Dav. illustr. p. 36ss., Preger a. a. O.). — In der Abhandlung „De libris Teutonicalibus“ wird das Lesen der hl. Schrift und anderen religiösen Schriften in der Landessprache aus 15 Gründen verteidigt gegen die hochkirchlichen, welche es mißbilligten. Jostes (a. a. O.) stellt die Echtheit dieser Schrift, von der Thomas von Kempen, Dier van Muden und Johann Busch schweigen, in Abrede. Seiner Meinung nach ist sie nicht von einem Bruder des gemeinsamen Lebens verfaßt, aber entstanden aus den Nachrichten von Gönnern der Bruderschaft, welche die Brüder erbeten hatten. Diese Nachrichten, zu finden im Manuskript Nr. 355 der königl. Bibliothek im Haag, sind von Jostes aufgenommen, zugleich mit einer mittelniederländischen Übersetzung dieser Schrift. — Sein „Tractatus de vestibus pretiosis“ war gerichtet gegen den übermäßigen Luxus in der Kleidung, dessen Geistliche und Laien sich schuldig machten. — Infolge einer Frage eines Klerikers, der Bedenken trug, ob er sich um einen höheren Rang im Klerikat bewerben durfte, schrieb er „In quendam inordinate gradus ecclesiasticos et praedicationis officium affectantem“. — Seine ausführlichsten Traktate sind die beiden Bücher „De spiritualibus ascensionibus“ und „De reformatione virium animae“, worin er Florentius „Tractatulus“ gebraucht, dessen Entwurf der christlichen Sittenlehre er breit ausgearbeitet und wodurch er sich einen Ehrenplatz erworben hat unter den devoten Schriftstellern seiner Zeit neben Gerrit Groot, Florentius Radewijns, Hendrik Mande, Gerlach Peters („alter Thomas“), Thomas von Kempen u. a. — Bei Dumbar (Analecta, Dav. 1719ss., p. 88—90) ist ein Brief Zerbolts zu finden; ein nicht herausgegebener Brief ist abgedruckt in der Zeitschrift „De Katholiek“ dl. XLI.

Die Schriften Zerbolts geben Zeugnis seines Wissens, seiner Frömmigkeit und seiner Freisinnigkeit. Obwohl er gerne die Einsamkeit suchte, war er doch ein Mann von praktischem Sinne. Seine Mystik stand unter der Zucht des Verstandes und der Erfahrung. Er enthält sich der hohen Spekulationen über Gott. Visionen und Extase finden wir nicht bei ihm. Seine Betrachtungen gelten vor allem den Menschen in seinem Verhältnis zum Allerhöchsten, des Menschen Sünden, Bekehrung, Heiligung und Seligkeit. Seine systematisch angelegte Askelik ist die Frucht eigener und anderer Meditation und Untersuchung. Von ganzen Herzen blieb er der Lehre und den Ceremonien der Kirche anhänglich, mehr als die meisten seiner Zeitgenossen faßte er aber die religiösen Formen und Gebräuche von ihrer geistlichen Seite auf. Die Erhaltung der Beichte empfahl er ernstlich als ein notwendiges Mittel, um gute Fortschritte zu machen auf dem Wege der religiösen Entwickelung. Er achtete eine oft wiederholte Kommunion erwünscht um der sittlichen Eindrücke willen, welche sie auf Gemüt und Leben der Kommunikanten machen konnte. „Specialiter in memoriam passionis hoc sacramentum legitur institutum.“ Diejenigen, welche das Andenken der Wohlthaten des Herrn durch die Kommunion erneuerten und bei dem Empfang der Hostie die Liebe zu ihm entflammten, der um ihretwillen starb, würden erfahren, daß „das Sakrament aller Sakramente den Kranken eine Arznei ist, den Fremdlingen in dieser Welt ein Reiseproviant („peregrinantibus diaeta“), den Schwachen eine Stärkung, den Starken eine Freude“. Es könnte die wilde Natur der niederen Leidenschaften bändigen, so daß der Gläubige nach dem Genuß des Sakramentes mehr die Kraft hätte seinen Zorn zu überwinden, seine böse Eifersucht abzulegen, seine sinnlichen Begierden („luxuria“) im Zaume zu halten. Um jedoch etwas von den geistlichen Wohlthaten zu genießen, sei es nötig, daß man mit reinem Leibe, mit gutem Gewissen und in der Absicht wahrer Devotion zum Altar sich nahe.

Zerbolt hat als volkstümlicher Prediger und als Verfasser nützlicher Schriften segensreich gewirkt auf seine Zeitgenossen. Für die Bruderschaft des gemeinsamen Lebens war er von großer Bedeutung, denn ihm hat sie es mit zu verdanken, daß sie eine freie Ver-

einigung geblieben und nicht ein Mönchsorden geworden ist. Im Fraterhause zu Deventer war er — wie Böhringer mit Recht sagt — unstreitig der bedeutendste Kopf der Gemeinschaft, denn durch seine höhere intellektuelle Entwickelung und seine wissenschaftliche Bildung repräsentierte er da das geistige Element. S. D. van Veen.

Zütphen, Heinrich von, gest. 1524. — Litteratur: Mart. Luther, Von B. Henrico ynn Diedmar verbrand, sampt dem zehenden Psalmen ausgelegt, Wittemberg (Schirlentz 1525). Abgedruckt in den Ausgaben Walch XXI, Sp. 94 bis 121; Erlanger [1]XXVI, S. 313 ff., [2]XXVI, S. 400 ff.; Braunschweiger VII, S. 275 ff.; Weimarer XVIII, S. 215 ff. Von dieser Schrift Luthers erschien noch im Jahre 1525 auch in Wittenberg eine niederdeutsche Bearbeitung, in der namentlich der geschichtliche Teil teils gekürzt, teils erweitert ist; diese Bearbeitung ist wieder abgedruckt: Bremisches Jahrbuch, 2. Serie, 1. Bd, Bremen 1885, S. 203 ff., und Weimarer Lutherausgabe XVIII, S. 241 ff.; Neocorus, Chronik des Landes Dithmarschen, herausgegeben von F. C. Dahlmann, 2. Bd, Kiel 1827, S. 7 bis 30; David Ebersbach, Das Glaubens-Bekänntniß des seeligen Märtyrers Bruder Henrichs von Sudphen u. s. f., Hamburg 1713 (die Widmung ist vom 8. Juni 1711); Henrici Muhlii dissertationes historico-theologicae, Kiliae 1715, pag. 397 sqq. und besonders pag. 401 bis 472; Moller, Cimbria literata II, pag. 1040 sqq.; Jöcher II, Sp. 1509; C. H. van Herwerden, Het Aandenken van Hendrik van Zutphen, 2. druk, Arnhem 1864; Krafft, Briefe und Documente aus der Zeit der Reformation, Elberfeld (1876), S. 45 ff.; Bremisches Jahrbuch, 8. Bd, Bremen 1876, und 2. Serie, 1. Bd, Bremen 1885; AdB XI (1880), S. 642 f.; J. Friedrich Iken, Heinrich von Zütphen, Halle 1886 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 12). — Von den vielen populären Darstellungen ist vor allen zu nennen die von Claus Harms in Pipers Evangelischem Jahrbuch für 1852, Berlin 1852, S. 166 ff. — Vgl. auch die Artikel Heinrich Moller, PRE [3]X, S. 166 ff., und [3]XIII, S. 268 f.

Im Sommer 1508 ward Fr. hinricus gelrie de zutphania ord. S. Augustini in Wittenberg inskribiert (Förstemann, Album pag. 26a); dies ist das früheste sichere Datum, das wir aus dem Leben Heinrichs von Zütphen haben. Er war hiernach aus Zütphen gebürtig und, als er nach Wittenberg kam, schon Bruder in einem Augustinerkloster gewesen. Den Zusatz gelrie würde man nach der im Album üblichen Art der Eintragungen für seinen Familiennamen halten können, wenn er sonst noch irgendwo so oder ähnlich genannt würde; da Zütphen im damaligen Herzogtum (der jetzigen Provinz) Geldern liegt, so soll das gelrie (Gelriae) wohl nur an seine Herkunft aus Geldern erinnern; wahrscheinlich wurde er anfänglich in Wittenberg durch diesen Zusatz (etwa gleich Gelriensis, vielleicht auch Abkürzung hiervon?) von einem andern Bruder Heinrich unterschieden. Daß er im Jahre 1488 geboren sei, ist eine nicht sichere Angabe, die auch wohl richtiger 1489 heißen müßte; vgl. Iken a. a. O. S. 2 und S. 110; doch werden diese Zahlen ungefähr zutreffend sein. Da er zu seiner weitern Ausbildung nach Wittenberg kam, ist anzunehmen, daß er auch in den Niederlanden schon in einem Augustinerkloster, das sich der sächsischen Kongregation angeschlossen hatte, gewesen ist; in diesen reformierten Klöstern war eine strengere Zucht mit größerem religiösen Ernst verbunden. In welchem der drei in Betracht kommenden Klöster (Iken S. 4 f.) er Mönch war, läßt sich nicht sagen; man hat besonders an Dordrecht gedacht, weil er dort später Prior ward. Beim Eintritt ins Kloster erhielt er den Namen Johannes (Förstemann, Luthers Tischreden, 3. Abt., S. 292; Neocorus a. a. O. S. 7); doch hat er sich dieses neuen Namens ebenso wie Luther des seinigen später u. W. nie bedient. Daß er in seiner Heimat von den Bestrebungen der „Brüder des gemeinsamen Lebens" gehört hat, ist sicher anzunehmen; Deventer und Zwolle liegen nicht weit von Zütphen; und immerhin ist nach allem, was wir von ihm hören, wahrscheinlich, daß er von ihnen nicht unbeeinflußt geblieben ist; doch läßt sich Näheres nicht nachweisen. In Wittenberg widmete er sich zunächst ernsten Studien, wie sie damals dort im Kloster getrieben wurden. Mit Luther, der ungefähr ein halbes Jahr nach ihm nach Wittenberg kam, ist er damals noch nicht in ein engeres Verhältnis getreten (vgl. Luthers Brief an Johannes Lang in Erfurt vom 26. Oktober 1516, de Wette I, S. 42; Enders I, S. 68). Dagegen ist er damals dem genannten Lang, der am 24. August 1511 in Wittenberg immatrikuliert ist, näher getreten; Lang erinnert sich später daran, daß er, als sie zu Wittenberg beide im Studio waren, drei oder vier Jahre lang Tag und Nacht mit ihm zusammen gelebt habe (vgl. Kolde, Analecta Lutherana, S. 4, und Bremisches Jahrbuch II, 1, S. 293 f.). Worauf sich ihre gemeinsamen Studien, denn an solche wird ohne Frage zu denken sein, bezogen haben, können wir im einzelnen nicht angeben; sie werden nicht nur die humaniora, namentlich die Sprachen, sondern auch schon die Bibel umfaßt haben. Heinrich von Zütphen ward in der philosophischen Fakultät im Herbst 1509 baccalaureus und am 17. Februar 1511

magister artium (vgl. Köstlin, Die baccalaurei und magistri der Wittenberger philosophischen Fakultät 1503—1517, Halle 1887, S. 10 und S. 25); außerdem ward er wahrscheinlich im Augustinerkloster zum Lektor erwählt (vgl. den schon angeführten Brief Luthers Enders I, S. 68, Zeile 60 und dazu Iken a. a. O. S. 111, Nr. 11). Nach einem sechsjährigen Aufenthalte daselbst verließ Heinrich von Zütphen im Sommer 1514 Wittenberg; im Sommer oder Herbst 1520 kehrte er dorthin zurück. Über die zwischen diesen beiden Daten liegenden sechs Jahre seines Lebens sind wir nur ungenügend unterrichtet; doch darf als sicher gelten, daß er während ihrer in leitenden Stellungen mehr praktisch thätig war. Wir begegnen ihm in dieser Zeit im Augustinerkloster zu Köln und in dem zu Dordrecht (vgl. Iken a. a. O. S. 7 bis 12). In Köln, wohin er wohl schon im Jahre 1514 versetzt ward, ward er trotz seiner Jugend schon Subprior (oder Secundarius, wie Luther in dem mehrfach angeführten Briefe sagt). Sehr bald darauf ward er Prior in dem Augustinerkloster zu Dordrecht; schon 1515 finden wir ihn, erst 26 Jahre alt(?), in dieser angesehenen Stellung (Iken S. 111, Nr. 14; vgl. auch Luthers Angabe a. a. O. aus dem Jahre 1516), in der er bis zum Jahre 1520 verblieben ist. Daß er in dieser Zeit auch Prior in Gent (oder in Gouda) gewesen sei, ist eine Angabe, die auf einem Versehen beruht (vgl. Iken S. 112, Nr. 22, und Köstlin, Martin Luther [3]I, S. 792; [4]I, S. 767). Als er in Dordrecht den Konvent reformieren, d. h. eine strengere Disziplin einführen wollte, widersetzte sich ein Teil der Brüder; sie wandten sich an die weltliche Obrigkeit, den Herzog Karl von Geldern und den Dordrechter Senat; diese wünschten, daß Staupitz als Generalvikar eingreife, und es scheint, daß dieser darauf den Pater Spangenburg aus Köln nach Dordrecht schickte, durch den dann der Streit wohl im Sinne Heinrichs von Zütphen entschieden wurde (Angaben Luthers in Briefen vom 30. August und 26. Oktober 1516, Enders I, S. 49 und 68; de Wette I, S. 30 und 42). Eine Bewegung ganz anderer Art entstand in Dordrecht, als Luther mit seinen reformatorischen Gedanken aufgetreten war; einige Mönche fingen schon im März 1518 an so gegen kirchliche Mißbräuche, wahrscheinlich gegen den Ablaß, zu eifern, daß man in der Stadt darin etwas Gefährliches erblickte. Als der Provinzialvikar Wilhelm von Alkmaar in Köln nun nicht, wie die städtischen Behörden es von ihm erwarteten, strafend eingriff, nahmen diese die Sache selbst in die Hand; sie konnten aber zunächst wenig ausrichten, weil die Bürger das Kloster schützten. Im Jahre 1519 hatten dann aber die Gegner Erfolg; die unruhigen Mönche mußten fliehen und Heinrich, der offenbar ihr Vorgehen nicht gehindert hatte, fühlte sich auch in Dordrecht nicht mehr sicher. (Vgl. Kolde, Die deutsche Augustinerkongregation, S. 385f.; Iken S. 10 und S. 112, Nr. 17.) Um dieselbe Zeit hatte auch Jakobus Propst (Bd XVI, S. 110ff.), Prior des Augustinerklosters zu Antwerpen, darüber zu klagen, daß ihm bei seinen reformatorischen Bestrebungen Hindernisse bereitet würden; er und Heinrich von Zütphen wandten sich zunächst an ihren Vikar Johann von Mecheln mit Bitte um Beistand und, als dieser nichts that, klagten sie um Ostern 1519 Luther ihr Leid. Sie baten Luther, er möge sich für sie beim Generalvikar Staupitz verwenden, und teilten ihm ferner mit, daß sie Brüder aus ihren Klöstern nach Wittenberg schicken, ja vielleicht selbst kommen würden (Luthers Brief an Staupitz vom 3. Oktober 1519, de Wette I, S. 341; Enders II, S. 183, Z. 28ff.); man wird annehmen dürfen, daß ihnen beiden daran lag, daß die ihnen unterstellten Brüder, aber vor allem auch sie selbst am Sitze der Reformation mit Luthers Gedanken genau bekannt würden. In der That kam Heinrich von Zütphen nun wieder nach Wittenberg; er hat hier vom Sommer oder Herbst 1520 an bis zum Juni 1522 sich aufgehalten, nachdem er sein Dordrechter Priorat niedergelegt hatte. Es ist nicht nötig, hier im einzelnen anzuführen, was er in diesen zwei Jahren in Wittenberg mit erlebt hat. Er trat zu Luther und zu Melanchthon in ein persönliches, freundschaftliches Verhältnis; über seine hervorragende Tüchtigkeit als Mensch und als Theologe haben beide sich später in anerkennendster Weise ausgesprochen (vgl. unten). Ihm lag wohl am meisten daran, die reformatorischen Gedanken Luthers kennen zu lernen und sich in sie hineinzuleben; aber daß er es dabei auch an ernstem Studium nicht fehlen ließ, sehen wir aus den Thesen, die er am 11. (nicht 12.) Januar 1521 bei seiner Disputation pro bibliis, d. h. zur Erwerbung des theologischen Baccalaureats, verteidigte. (Über das Datum s. Förstemann, Liber decanorum pag. 24 und 83). Wir haben diese Thesen außer im lateinischen Original auch in einer niederdeutschen Übersetzung; vgl. über sie Iken im Bremischen Jahrbuch Serie 2, Abt. 1, S. 284 bis 298; hier und bei Muhlius l. l. S. 459ff. finden sich auch die Thesen selbst und zwar lateinisch und niederdeutsch. Sie sind kurz und bündig und lassen merken, daß ihr Verfasser sich die neuen reformatorischen Gedanken selbstständig angeeignet hatte und

für sie einzutreten wußte. Am 11. Oktober desselben Jahres erwarb er sich den nächst höheren theologischen Grad dadurch, daß er pro sententiis disputierte (Förstemann l. l. pag. 25); Iken nimmt an, daß er einige Monate später auch noch in Wittenberg Licentiat geworden sei (vgl. Iken S. 17 und S. 113, Nr. 9). Wir haben auch außer den oben erwähnten noch zwei Reihen von Thesen, die Heinrich von Zütphen zugeschrieben werden; 5 es wäre nicht unmöglich, daß er sie bei diesen beiden Gelegenheiten verteidigt hätte. Die eine Reihe sind die Sätze contra missam privatam, die Kapp in seiner Kleinen Nachlese, Leipzig 1727, S. 484 ff., veröffentlicht hat; nach Kapps Angabe werden sie von Spalatin als Sätze Heinrichs von Zütphen bezeichnet. Die andere Reihe sind die conclusiones über Priestertum und Opfer, die wir bei Krafft, Briefe und Documente S. 50 f. 10 wieder abgedruckt finden. Man wird zugeben müssen, daß die ersten dieser beiden Thesenreihen inhaltlich vorzüglich in die Zeit des 11. Oktober 1521 paßt. Es waren die Tage, in denen Zwilling und seine Anhänger nicht nur gegen die Mißstände bei der üblichen Feier der Messe predigten, sondern auch in der Praxis die Konsequenzen aus ihren gewonnenen Überzeugungen zogen. Grade an diesem 11. Oktober sandte der Kanzler Brück, 15 den der Kurfürst zur Untersuchung dieser Neuerungen nach Wittenberg gesandt hatte, seinen Bericht an ihn ab (CR I, col. 459 sqq.). Daß Johann Dölsch aus Feldkirchen bei dieser Disputation präsidierte, wird bewirkt haben, daß auch Heinrich von Zütphen sich dem Vorgehen der Eiferer gegenüber etwas zurückhielt. Der Verfasser der bei Kapp abgedruckten Thesen sagt ganz deutlich, daß er vor einer Entscheidung für oder gegen ihn 20 abzuwarten bitte, was Luther, der ja nicht anwesend war, dazu sagen werde; danach möchte man meinen, daß diese Sätze nicht für die Disputation am 11. Oktober aufgestellt sind, und es würde sich dann doch wohl fragen, ob Heinrich von Zütphen nicht die zweite Thesenreihe (die bei Krafft abgedruckte) damals verteidigt hat, die auf die brennenden Tagesfragen nicht so eingeht, wenn sie sich auch mit ihnen berührt. Was gegen diese 25 Annahme spricht, kann hier nicht weiter erörtert werden. Die Sache bedarf noch weiterer Untersuchung; wertvolle Beiträge zu einer solchen giebt die Einleitung zu Luthers Schrift de abroganda missa privata in der WA Bd VIII, S. 400 ff.; hier wird S. 401, Anm. 2, angenommen, daß Heinrich von Zütphen am 11. Oktober über die von Krafft veröffentlichten Konklusionen disputiert hat; über die abwartende Stellung des Johann 30 Dölsch vgl. ebenda S. 405, Z. 12 bis 5 v. u. Möglich bliebe dann auch, daß die bei Kapp abgedruckten Thesen von Heinrich hernach zur Erlangung des Licentiatengrades aufgestellt sind, vgl. auch Iken S. 22 f. — Aus dieser Wittenberger Zeit Heinrichs von Zütphen hören wir dann noch, daß er um Pfingsten 1522 dem Kapitel der Augustiner in Grimma beigewohnt und bei ihm die Disputation gehalten habe (Bremisches Jahr- 35 buch II, 1, S. 202 und Kolde, Augustinerkongregation S. 382 f.); er disputierte in Grimma über dieselben Thesen, die er schon zum Zwecke seiner Promotion zum Baccalaureus am 11. Januar 1521 verteidigt hatte; die Thesen erschienen jetzt in einem Leipziger Druck; vgl. ThStK 1901, S. 131 f. In Wittenberg erhielt er darauf neue Nachrichten über die Verfolgungen, die wieder über die Evangelischen in den Niederlanden und 40 besonders in Antwerpen ausgebrochen waren. Propst, der im Mai und Juni einige Wochen in Wittenberg gewesen, dann aber wieder nach Antwerpen zurückgegangen war, war schon am 5. Dezember 1521 gefangen genommen und nach Brüssel gebracht (Bd XVI, S. 110); aber damit waren die Leiden der Brüder in Antwerpen nicht beendet. Im Juni 1522 fand eine neue Untersuchung statt, infolge deren u. a. auch die beiden Brüder nach 45 Brüssel geführt wurden, deren Verbrennung im Juli 1523 Luther zu dem bekannten Liede veranlaßte. Heinrich begab sich nun noch im Sommer 1522 nach Antwerpen; er war überzeugt, jetzt dort der Sache des Evangeliums dienen zu müssen. Zunächst blieb seine Thätigkeit auf das Kloster beschränkt. Als dann aber ein Ablaßprediger durch sein Auftreten neues Ärgernis gab und die Bevölkerung sich dagegen erhob, konnten auch die 50 Augustiner nicht schweigen; Heinrich von Zütphen war den übrigen voran und es schien, als wenn die evangelische Bewegung den Sieg gewinnen könne, zumal die städtischen Behörden sich zurückhielten. Da aber erschien die Statthalterin Margaretha; sie wollte von weiterer Verfolgung absehen, wenn man sie mit einer größeren Geldzahlung abfände. Als die Bürger dieser Zumutung nicht nachkamen, ging sie zu offenem Angriff über, wobei 55 ihr vor allem die Dominikaner behilflich waren. Es war hauptsächlich auf Heinrich von Zütphen abgesehen; er wurde am 29. September in die Michaelisabtei gebracht und sollte nachts nach Brüssel geführt werden, wo ihm dann sein Schicksal gewiß war. Aber nun erhob sich das Volk; besonders waren Frauen dabei eifrig; er wurde befreit und kam wieder zu den Augustinern; aber er konnte doch nicht wagen, in Antwerpen zu bleiben; 60

er beschloß, durch Holland und Westphalen wieder nach Wittenberg zu gehen (Kolde, Analecta Luth. pag. 49 f.; ferner den eignen Bericht Heinrichs von Zütphen in einem Briefe vom 29. November 1522 in Kapps Nachlese II, S. 547 ff., und im Bremischen Jahrbuch II, 1, S. 241 ff.). Als er auf seiner Flucht anfangs November nach Bremen
5 kam, — wir wissen nicht, warum er diesen Umweg machte, — ward er von „etlichen christlichen evangelischen Bürgern" gebeten, dort eine Predigt zu halten. Er folgte der Aufforderung und hielt am Sonntag, den 9. November 1522, dort seine erste Predigt, wozu der Rat seine Zustimmung erteilt hatte. Nun regte sich der Wunsch, daß er bleiben möchte. Heinrich wollte sich ohne die Genehmigung seiner Oberen nicht entscheiden; er schrieb
10 deshalb an Luther, der in Vertretung des nicht so schnell zu erreichenden Generalvikars Wenzeslaus Link die Erlaubnis erteilte (Luther in einem Schreiben an Link vom 19. Dezember 1522, de Wette II, S. 265; Enders IV, S. 39; Brem. Jahrbuch a. a. O. S. 249) und dadurch Heinrich in Bremen zu bleiben veranlaßte. Ihm öffnete sich hier eine reiche und gesegnete Thätigkeit; durch sie ist er im Kampf gegen den Erzbischof und
15 den alten Klerus zum Reformator Bremens geworden. Die Stellung des Rates war vorsichtig, aber von Anfang an nicht ungünstig, bis er dann hernach entschieden auf die Seite des Reformators trat. Über seine Schicksale in Bremen bis zum 13. Dezember 1522 berichtet Heinrich von Zütphen in einem Schreiben an den Augustiner Hecker in Osnabrück (Krafft a. a. O. S. 45 ff. Brem. Jahrb. II, 1, S. 246 ff.). Der Erzbischof suchte
20 durch Gesandtschaften an den Rat, sodann auf verschiedenen Versammlungen, die er einberief, z. B. auf einem sog. Stiftstage in Basdahl am 11. Dezember 1522, zu bewirken, daß Heinrich aus Bremen als Ketzer ausgewiesen werde; aber er konnte nichts erreichen. Als er zum 10. März 1523 ein Provinzialkonzil nach Buxtehude berief und zu diesem auch Heinrich citierte, beschloß man in Bremen, Heinrich solle nicht hingehen, da es deut-
25 lich war, daß eine unparteiische Untersuchung seiner Sache nicht zu erwarten war. Er sandte aber, damit das Konzil wisse, was er glaube und predige, die Thesen ein, über die er am 11. Januar 1521 in Wittenberg disputiert hatte, die demnach nun zum drittenmal verwandt wurden. Da sie dadurch nun zugleich den Charakter einer Rechtfertigungsschrift für sein Auftreten in Bremen erhielten, wurden sie im Jahre 1526 in Bremen (?)
30 mit einer Erklärung niederdeutsch herausgegeben; eine hochdeutsche Übertragung dieser Schrift veröffentlichte später Ebersbach mit einer ausführlichen Vorrede über Heinrichs von Zütphen Leben, Hamburg 1713 (s. oben bei der Litteratur). — Für die Befestigung der Reformation war es von Wichtigkeit, daß im Jahre 1524 (vor dem 11. Mai) auch Heinrichs Freund, der schon genannte Jakobus Propst, als Pastor zu Unserer lieben Frauen
35 nach Bremen berufen ward; nicht lange nach ihm, wahrscheinlich im Juli desselben Jahres, kam auch Johann Timann als Pastor zu St. Martini nach Bremen (vgl. Bd XIX, S. 778, 45—58). Beide kamen aus Wittenberg, gewiß nicht ohne Luthers Zustimmung; wie Luther Heinrichs gedachte, sehen wir aus seinem Schreiben an ihn vom 1. September 1524 (vgl. Kolde, Anal. Luth. pag. 55 sqq., Brem. Jahrb. a. a. O. S. 250 ff.;
40 Enders V, S. 14 f.). Heinrichs Thätigkeit in Bremen fand nun aber ein plötzliches Ende; im November 1524 kamen Boten des Kirchherrn Nikolaus Boye in Meldorf (Goedeke, Grundriß [2]II, S. 205, Nr. 7) zu ihm, mit der Bitte, er möge dorthin kommen und den Dithmarschen das Evangelium predigen. Nach ernster Beratung mit einigen seiner Bremer Freunde glaubte er, dem Rufe folgen zu müssen. Er wußte sein Werk in Bremen in
45 guten Händen und konnte seine Arbeit dort als zunächst abgeschlossen ansehen; und er hielt es für Gottes deutlichen Willen, daß er nun weiter ziehe; wohl sprach er davon, daß er hoffe, nach einigen Monaten nach Bremen zurückkehren zu können, aber er hat doch auch, wie es scheint, eine Art Vorahnung davon gehabt, daß er seinem Tode entgegengehe, — das schreckte ihn jedoch nicht ab. Damit er sich nicht unnötig in Gefahr
50 begebe, sollte seine Abreise geheim bleiben; die Gemeinde sollte erst nach seinem Fortgange davon erfahren. So verließ er Bremen am Montag, den 28. November 1524; am Mittwoch kam er in Meldorf an. Am nächsten Sonntage sollte er zuerst dort predigen; bis dahin sollte Boye die Gemeinde darauf vorbereiten. Auch der Prior des Dominikanerklosters zu Meldorf, Augustinus Torneborch, erhielt von diesem Vorhaben Kunde und scheute
55 nun keine Mühe, es zu verhindern. Er brachte die Sache in einer Versammlung der „Regenten" (d. h. der 48 Vertreter der Bauernschaft, die unter dem Erzbischof ziemlich selbstständig im Lande regierten), die zum Sonnabend nach Heide berufen war, vor und erreichte, daß den Meldorfern auferlegt wurde, den fremden Mönch nicht predigen zu lassen, sondern zu verjagen; zugleich wurden die Meldorfer aufgefordert, zu einer weitern Be-
60 sprechung der Sache am Montag Deputierte nach Heide zu schicken. Torneborch händigte

noch am Sonnabend Abend Boye die Verfügung ein. Da aber nach dem geltenden Rechte die Regenten in Angelegenheiten der Kirche nichts anzuordnen hatten, war Boye nicht gewillt, dem Befehle nachzukommen, und auch Heinrich überzeugte sich, daß hier nachzugeben unrecht sein würde. So predigte er denn am folgenden Tage, dem 2. Advent, zweimal in der dicht gefüllten Kirche; seine Worte machten großen Eindruck und hatten zur Folge, daß man nur um so weniger gewillt war, dem Verlangen der Regenten nachzukommen. Auf der Versammlung zu Heide am Montag, den 5., nahm die Sache ganz unvermutet eine günstige Wendung; eins der ältesten Mitglieder, Peter Detleff von Delve, meinte, man solle nicht vorschnell urteilen, sondern das allgemeine Konzil, das bald berufen werden sollte, abwarten; man solle niemandem wehren, Gottes Wort besser als andere zu lehren und darüber keinen Aufruhr anrichten. Man beschloß demgemäß, und die Meldorfer waren voll guter Hoffnung. Heinrich predigte nun wieder am Dienstag und am Donnerstag bei großem Volksandrang, und man bat ihn, wenigstens bis Weihnachten zu bleiben und täglich zweimal zu predigen. Aber Torneborch gab seine Bemühungen, Heinrich unschädlich zu machen, nicht auf. Da er auf die Obrigkeit nicht mehr rechnen konnte, beschloß er, ohne ihre Hilfe Heinrich zu beseitigen. Er beriet sich mit dem Magister Johann Schnicke, dem Kommissar des erzbischöflichen Offizials, und einem Dominikaner Dr. Wilhelm, die beide gerade in Meldorf waren; und sie beschlossen, sich an die Franziskaner in Lunden zu wenden. Diese waren zu allem bereit, und so ward beschlossen, ehe die Regenten oder das Volk etwas merkten, Heinrich nachts zu überfallen, gefangen zu nehmen und zu verbrennen. Und so geschah es. Nachdem man an den Tagen vorher alles vorbereitet und sich auch noch der nötigen Hilfskräfte versichert hatte, kam man am Freitag, den 9. Dezember (der andere Tag nach Conceptionis ist der 9. Dezember, nicht der 10., wie noch in der Weim. Lutherausg. VIII, S. 237, Anm. 9 steht; die niederdeutsche Übersetzung sagt ganz richtig „des Frydages", ebenda S. 247, Z. 37), gegen Abend in Hemmingstedt zusammen und zog, nachdem man noch ziemlich gezecht hatte, nach dem ganz nahe gelegenen Meldorf. Hier wurde in die Pfarre eingedrungen und geplündert und zunächst der Pastor Boye arg mißhandelt; dann wurde Heinrich aus dem Bett und auf die Straße gezogen und, ohne sich zuvor ankleiden zu können, unter den gemeinsten Mißhandlungen fortgetrieben; zuletzt wurden seine Hände an den Schwanz eines Pferdes gebunden und er so mitgeschleift. Zuerst ging es nach Hemmingstedt, darauf nach Heide. Man behandelte ihn fortwährend auf die roheste Weise. Als der Tag angebrochen war, zerrte man ihn zum Orte hinaus an den Platz, an welchem schon ein Scheiterhaufen errichtet war. Frau Wiebe Jungen, die auf die Kunde von dem, was sich ereignet hatte, von Meldorf herbeigeeilt war, bat vergeblich, man möge zunächst einhalten und ihn erst vom ganzen Lande verhören lassen und ihn dann, wenn ein dahingehendes Urteil gefällt sei, verbrennen. Aber niemand trat auf ihre Seite, die Anführer wollten keinen Aufschub; auch sie wurde abscheulich mißhandelt und dann fortgestoßen. Da das Feuer immer nicht recht brennen wollte, wurde Heinrich noch weiter auf unglaubliche Weise gepeinigt, und als er unter diesen Leiden schon beinahe gestorben war, machte einer mit einem Fausthammer seinem Leben ein Ende. Der Tote wurde nun in das kaum recht anbrennende Feuer geworfen. So geschah es in Heide am Sonnabend, den 10. Dezember 1524. Am folgenden Tage sah man, daß der Leichnam mehr geröstet, als verbrannt war; man schnitt nun Kopf, Hände und Füße ab und verbrannte sie völlig; den Rumpf begrub man unter spöttischem Tanz und Gesang. —

Luther erhielt über dies traurige Ende seines Freundes u. a. auch durch einen Brief von Jakob Propst, den wir noch haben, etwa Ende Dezember Nachricht. Der Brief war ursprünglich für die Augustiner in Antwerpen bestimmt; da der Bote ihn hatte liegen lassen, sandte Propst ihn an Luther. Er bittet Luther in seinem und vieler Namen um einen Trostbrief an die Bremer Kirche. Propst sagt von sich selbst: tristis est anima mea usque ad mortem; und so ging es nicht nur ihm. Luther kam dieser Bitte nach, nachdem er von „glaubwürdigen frommen Leuten" sich noch weitere Nachrichten über Heinrichs Wirken in Dithmarschen und sein Ende verschafft hatte. Im Februar oder März erschien seine Schrift „Von Bruder Henrico in Ditmar verbrannt samt dem zehnten Psalm ausgelegt". Sie fand solche Verbreitung, daß der Drucker alsbald eine zweite Auflage herstellen mußte; es erschienen auch gleich mehrere Nachdrucke und auch eine Übersetzung ins Niederdeutsche (vgl. oben bei der Litteratur). Sie enthält einen Brief an die Gemeinde in Bremen, eine Auslegung des 10. (9.) Psalms und die Geschichte vom Bruder „Henrico Sudphen". Noch ehe Luthers Schrift erschien, hatte Johann Lang in Erfurt auf Grund des Briefes von Propst, den Luther ihm wahrscheinlich mitgeteilt hatte,

und anderer Nachrichten, die ihm zugegangen waren, in Erfurt einen Bericht über Heinrichs Märtyrertod drucken lassen (vgl. Weimarer Luth. Ausg. XVIII, S. 218, Anm. 3), den Wenzeslaus Link sodann in Altenburg wieder abdrucken ließ (ebenda S. 219, Anm. 1, und Brem. Jahrb. II, 1, S. 191 ff.). Der Brief von Propst ist mehrfach gedruckt; eine deutsche Übersetzung von ihm erschien noch im Jahre 1525 in drei Ausgaben (vgl. Weim. Luth. Ausg. XVIII, S. 217, Anm. 2; Brem. Jahrb. II, 1, S. 252 ff.; Enders V, S. 90 ff.). — Melanchthons überaus anerkennendes Urteil über Heinrich von Zütphen ist aus Äußerungen ersichtlich, die Iken im Brem. Jahrb. II, 1, S. 302 bis 304 mitgeteilt hat. Das hier nach Muhlius l. l. pag. 419 sq. und 451 abgedruckte Gedicht findet sich im CR vol. X, col. 574 vom 14. Distichon an; es ist ein Teil der Collatio de impositione manuum, die Melanchthon im Jahre 1541 in Regensburg verfaßte und dann in Wittenberg drucken ließ; vgl. ebenda Sp. 572 oben (s. auch Moller l. l. pag. 1040). Ein Lob Heinrichs von Zütphen abseiten Melanchthons aus dem Jahre 1556 findet sich CR XV, 1046.

Carl Bertheau.

Zufriedenheit (Genügsamkeit). — Martensen, Christl. Ethik II. Gotha 1879, § 161; Lemme, Christl. Ethik, Groß-Lichterfelde 1905, I, § 40, 3.

Zufriedenheit ist die Harmonie des Selbstgefühls mit der äußeren Zuständlichkeit, Selbstzufriedenheit die Harmonie des Selbstgefühls mit der inneren Zuständlichkeit. Die Genügsamkeit ruht auf der Voraussetzung, daß die zur Befriedigung der Lebensbedürfnisse erforderlichen Mittel nur in beschränktem Maße vorhanden sind (Spr. 17, 1), und bedeutet in den nach Gemütsart uud Lebensstellung sehr verschiedenen Tönungen die Stimmung oder Gesinnung, die Willigkeit oder Bereitwilligkeit, sich durch Kargheit der äußeren Mittel und Eingeengtheit der Verhältnisse das innere Gleichgewicht nicht stören zu lassen (Phil 4, 11 f.; 1 Ti 6, 6). Diese Genügsamkeit kann ganz naturhaft sein, durch Klima, traditionelle Gesellschaftsverfassung, Rasseneigentümlichkeit und nationale Zustände bedingt. Sie kann aber auch religiös-sittlicher Erwerb durchgebildeter Gesinnung sein. Und in dieser Hinsicht ist Genügsamkeit ein Erfordernis christlicher Religiosität (Mt 6, 25—34; 1 Ti 6, 8; Hbr 13, 5). Des Christen unwürdig, weil der sarkischen Lebensbestimmtheit angehörig (Ga 5, 20), ist die Ungenügsamkeit sowohl in Form der Genußsucht wie der Habgier. Auch beim Stehen in größeren Verhältnissen (Phi 4, 12) muß die Reichsgottesgesinnung die innere Überlegenheit über die Welt und ihre Güter und Freuden bewähren, die von dem Bewußtsein getragen ist, daß zwar alles unser ist (1 Ko 3, 23), daß wir aber, weil wir Christo angehören, die Seele nicht an die Welt verlieren dürfen.

Eine weniger klare Forderung ist die der Zufriedenheit. Allerdings in religiösem Sinne ist sie Erfordernis der durch die theistische Gottesanschauung (des alten und neuen Bundes) bestimmten Frömmigkeit, welche in der Gewißheit der lebendigen göttlichen Weltleitung und Weltregierung Seelenruhe und Seelenfrieden gewinnt angesichts aller Wege Gottes im eigenen Leben (Ps 116, 7) wie im Weltverlauf. Aber die religiöse Zufriedenheit des Stilleseins in Gottes Schickungen und Führungen hat nicht, wie im akosmistischen Pantheismus, den Sinn der Resignation und Apathie, stellt also auch die Aktivität des Handelns nicht still. Also ist auch die ethische Forderung der Zufriedenheit in Bezug auf die individuelle Lebenslage nur eine relative, das Ausschauen nach Verbesserung, das Stecken von Zielen, das freudige Ergreifen der Aufgaben nicht ausschließend. Stetige Unzufriedenheit mit der Lage und den Verhältnissen, dem Erworbenen und Erreichten als dauernde Verfassung der Gemüts- und Sinnesart ist allerdings Sache unethisierter Naturen. Und verbindet sie sich mit Trägheit und Unfähigkeit, Unwissenheit und Energielosigkeit, ist sie völlig verwerflich. Aber zwischen Unzufriedenheit und Zufriedenheit liegt viel. Und bei der Zufriedenheit ist es ein großer Unterschied, ob sie Sache des Naturells und Temperaments oder der religiös-sittlichen Selbstbildung ist. Aber die naturhaften ethischen Faktoren sind für den Aufbau der sittlichen Welt nicht unwichtig, vielmehr entscheidend wichtig. Die Disposition des weiblichen Naturells zur Zufriedenheit bestimmt die Gestaltung des Familienlebens und wirkt so gestaltend auf die sozialen Verhältnisse. Als Mitgabe des phlegmatischen, auch des melancholischen Temperaments bildet die Zufriedenheit ein Gegengewicht gegen das aufflackernde Feuer des sanguinischen und das stürmische Vorwärtsdrängen des cholerischen Temperaments.

Die Unzufriedenheit wird aufgeregt durch Triebe, Begierden und Leidenschaften und empfängt Anregungen von der Gefühligkeit und der Einbildungskraft, wird auch geweckt durch Willensbestrebungen und durch Ideale, nimmt aber wenig Impulse aus dem Verstand, fast gar keine aus der Vernunft. Damit ist aber über den psychologischen Ort

der Zufriedenheit noch nichts ausgesagt. Nach Reinhard (System der christl. Moral, Wittenberg 1814, I, S. 144 ff.) sollte die Zufriedenheit größtenteils von der Phantasie abhängen, „weil sie unsere Freuden und unsere Leiden ungemein vermehren und erhöhen kann". Allerdings kann die Phantasie in beiden Beziehungen kräftig wirksam werden. Aber bei einem zufriedenen Gemüt wird die Phantasiewelt sich ziemlich indifferent gegen die Strebungen verhalten. Die Phantasie kann allerdings Sehnsucht nach dem Inhalt ihrer Bilder wecken und dadurch Unzufriedenheit hervorrufen, thut dies aber in der Regel doch nur, wenn sie selbst vom Geschlechtstrieb, vom Abenteuertrieb u. dgl. angeregt ist. An und für sich aber kann Reichtum der Phantasie sich mit Gemütsruhe verbinden. Reinhards Theorie entspricht also unzureichender und ungeklärter psychologischer Beobachtung. Die Beziehungen, in denen die Zufriedenheit zu den verschiedenen Seiten des Seelenlebens steht, dürfen die Thatsache nicht verdunkeln, daß sie wesentlich dem Selbstgefühl angehört.

Steht die Zufriedenheit in dieser Hinsicht in engem Zusammenhang mit dem Glück, so war man in der Zeit des Rationalismus geneigt, sie zu überschätzen. Rüdiger, ein Gegner der Wolffschen Philosophie, hat eine „Anweisung zu der Zufriedenheit" geschrieben, nach der man sie als das höchste Gut des zeitlichen Lebens achten sollte. Diese Auffassung erinnert an Spinozas Bestimmung vom höchsten Glück oder von der Glückseligkeit: nach ihm „ist die Glückseligkeit nichts anderes als die Zufriedenheit des Geistes, welche aus der intuitiven Erkenntnis Gottes entspringt" (Ethik IV, Anh. § 4). Aber bei Rüdiger ist die Wertschätzung der Zufriedenheit doch dem pantheistischen Intellektualismus Spinozas entzogen und in das Licht einer theistischen Gottesanschauung gestellt. Als Sprecher der eudämonistischen Aufklärungsmoral hat dann C. F. Bahrdt die Zufriedenheit als Weg zur Glückseligkeit gefeiert. Nach seinem „System der moralischen Religion zur endlichen Beruhigung für Zweifler und Denker" (Allen Christen und Nichtchristen lesbar. Berlin 1787) ist die Zufriedenheit „das allgemeine Wohlbefinden der Seele, welches aus der unbewegbaren Überzeugung entsteht, daß man alles das besitze, was das höchste Ziel des Menschen hienieden genannt zu werden verdient. Sie ist ein sanftes Gefühl stiller, aber erquickender Freuden über das freigewählte Gute, oder, welches ebensoviel ist, sie ist das Gefühl unseres eigenen Werts" (XVII, S. 112).

Die alte Kombination des Begriffs mit der Glückseligkeit einerseits, der Tugend andererseits begegnet uns noch bei Richard Rothe, der ihn unter den Selbstpflichten in der Pflicht sich selbst zu erziehen (II „zu tugendhafter Glückseligkeit") behandelt hat. Theologische Ethik, 2. Aufl. § 901: „Da die Tugend als erst werdende noch nicht vollkommene Glückseligkeit sein kann, sondern notwendig immer noch von irgend einem Maße von (tugendhafter) Sehnsucht begleitet ist und diesen Mangel durch (tugendhafte) Hoffnung ersetzen muß, vermöge welcher sie dann als (tugendhafte) Zufriedenheit nichts desto weniger wahre Glückseligkeit ist: so begreift diese Pflicht bestimmt auch insbesondere die Selbsterziehung zu tugendhafter Zufriedenheit auf der Grundlage tugendhafter Sehnsucht und tugendhafter Hoffnung in sich".

Im übrigen trat im 19. Jahrhundert das der stoischen Lebensanschauung entsprechende formalistisch theoretische Gedankenschema zurück zu Gunsten einer sozialgeschichtlichen und religiösen Würdigung des Begriffs und seines Werts. Viele Ethiker hielten den Begriff kaum zu erwähnen für notwendig. Eine gesunde biblisch-evangelische Behandlung desselben findet sich bei Ch. F. Schmid, Martensen u. a.

Während Tolstois kommunistischer Pantheismus in weitgehendstem Maße Zufriedenheit begründet, fand diese eifrige Feinde in Nietzsche und in der Sozialdemokratie. Nietzsches „Wille zur Macht" schloß jede Ruhe der Selbstbefriedigung schlechterdings aus. „Erst müssen die Menschen die neue Begierde lernen". „Eures Friedens Sonne dünkt immer mich zu schwül: lieber noch sitze ich im Schatten meiner Schwerter". „Alles kleine Glück soll man benützen wie ein Kranker das Bett: zur Genesung — und sonst gar nicht" (Werke XII, S. 129. 297. 410). Kaatz, Die Weltanschauung Nietzsches I, S. 127: „Die Stunde, wo ihr sagt: „Was liegt an meinem Mitleiden! Ist nicht Mitleid das Kreuz, an das der genagelt wird, der die Menschen liebt? Aber mein Mitleiden ist keine Kreuzigung". Spracht ihr schon so? Schriet ihr schon so? Nicht eure Sünde — eure Genügsamkeit schreit gen Himmel, euer Geiz selbst in eurer Sünde schreit gen Himmel! Wo ist doch der Blitz, der euch mit seiner Zunge lecke? Wo ist der Wahnsinn, mit dem ihr geimpft werden müßtet? Der Übermensch ist dieser Blitz, der ist dieser Wahnsinn! Der Uebermensch ist dieser Sinn der Erde". Der Sozialismus und Kommunismus mußte natürlich im Interesse der von ihm angestrebten Gesellschaftsordnung, die nur auf den Trümmern

der gegenwärtig bestehenden sozialen Gliederung erstehen kann, die Zufriedenheit als seinen Feind bekämpfen und die Unzufriedenheit mit der individuellen Lage und mit den bestehenden Besitzverhältnissen und Organisationen auf alle Weise zu schüren suchen. Nietzsche sowohl wie der Sozialdemokratie galt das Christentum als „der“ Feind, eben weil die lebendige Religiosität die Seelenruhe des Vorsehungsglaubens und die demütige Ergebung in Gottes Weltleitung begründet, welche krankhaftes Streben heilt und brutale Gewaltsamkeit ausschließt, und von den Gefühlen der Unlust an den Mängeln der eigenen Lage ablenkt, um hinzulenken zur Dankbarkeit gegen Gott für das empfangene Gute und zur hilfsbereiten That der dienenden Liebe.

Gerade aber, weil der Glaube thätig ist durch die helfende und heilende, aufrichtende und fördernde Liebe, fordert das Christentum durchaus nicht die Zufriedenheit mit allen öffentlichen Zuständen; es fordert vielmehr die Unzufriedenheit mit allem Schlechten und Unrechten, mit allem Faulen und Krankhaften, mit Niedergang und Verderbnis, mit Auflösung und Zerrüttung. Dieser Gesichtspunkt, dem das reformierende Handeln entspricht, ist im calvinischen Kirchentypus mehr zur Geltung gekommen als im lutherischen; die Unzufriedenheit mit dem vom christlichen Standpunkt aus Verwerflichen darf eben nicht bloß in Stimmungen bestehen oder in Worten sich äußern, sondern muß die Thatkraft im Rahmen der Berufsstellung in Bewegung setzen.

Die pharisäische sowohl wie die stoische Selbstzufriedenheit steht in Gegensatz zur christlichen Lehre, welche überhaupt die moralische Selbstzufriedenheit des natürlichen Menschen verwirft (Jo 3, 20), am klarsten im Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (Lc 18, 11 ff.), weil diese ein unübersteigliches Hindernis der Buße (5, 30—32) und darum der persönlichen Aneignung des Gottesreichs ist (Mt 5, 3—6). Die pharisäische Selbstgerechtigkeit schloß allerdings, wie die Psalmen Salomos zeigen, Sündenerkenntnis und Bußfertigkeit nicht aus; aber diese bewahrten alttestamentliches Gepräge und bildeten nur ein relatives Gegengewicht gegen die satte Geschlossenheit einer Gesetzlichkeit, welche die Geltung vor Gott als Ergebnis eigener Leistungen ansah (Phi 3, 6). Die stoische Selbstgenugsamkeit aber fand in der Apathie des tugendhaften Weisen die Höhe eines Selbstgefühls, das sich hinter Zeus nicht zurückstehend wußte. Freilich erlitt der stoische Anspruch dadurch eine starke Einschränkung, daß das Ideal des Weisen in der Wirklichkeit kaum nachzuweisen war. Aber die Notwendigkeit dieses Zugeständnisses an die Thatsachen hinderte die stoischen Deklamationen über die Selbstgenugsamkeit der Tugend nicht. Trotz alles Wirklichkeitssinnes, wie er namentlich durch den Einfluß der aristotelischen Philosophie angeregt wurde, führte Cicero in den Tuskulanen doch in doktrinärer Rhetorik die stoische These durch, virtutem ad beate vivendum se ipsa esse contentam.

Das Christentum bekämpft nicht bloß im Interesse der Weckung der Erlösungsbedürftigkeit (Mt 11, 25 ff.), jede moralische Selbstzufriedenheit (Jo 8, 21. 23 ff.) außerhalb des Reichs Gottes, sondern verwirft diese auch bei den gläubigen Jüngern Jesu. Nicht als ob diese nicht Gemeinschaft mit Gott, Sündenvergebung und neues Leben hätten! Aber die im Reiche Gottes besessene Kräftigkeit ist nicht Selbsteinsetzung eigener Kraft (1 Ko 4, 7), sondern göttliche Gnadengabe (15, 10; Rö 12, 6), begründet also kein Recht der Selbstbespiegelung eigener Tüchtigkeit (1 Ko 1, 31). Was aus dem natürlichen Ich stammt, ist wertlos unter Ewigkeitsgesichtspunkt (Rö 4, 4); Ewigkeitswert hat nur, was aus Christo stammt (Jo 15, 5). Darum korrespondiert die höchste christliche Leistungsfähigkeit gerade dem demütigsten Bewußtsein der eigenen Unfähigkeit (2 Ko 3, 5; 12, 8—10). Die dauernde Unzufriedenheit mit sich selbst (Phi 3, 12 ff.) im Christenstande hat also nicht den Sinn der Friedelosigkeit, sondern der Unaufhebbarkeit und Unbegrenztheit der absoluten Abhängigkeit von der göttlichen Gnade, welche in Christo die Kraft nicht lahmlegt, sondern entbindet (Phi 4, 13).

Lemme.

Zug- und Reittiere bei den Hebräern. — Litteratur: A. Zeller, Das Pferd, der Esel und der Hund in der hl. Schrift. Programm des Gymnasiums in Plauen 1890; Leo Anderlind, Spanische Pferde in den Ställen Salomos in ZdPV XVIII, S. 1—33. Dazu ebd. Socin S. 183—188; Nehring, Die geographische Verbreitung der Säugetiere in Palästina und Syrien, Globus Bd 81, 20; Wimmer, Paläst. Boden mit seiner Pflanzen- und Tierwelt, Köln 1902; W. R. Arnold, Salomons horse trade in JAOS XXVI. — Die Artikel von Socin in Guthes Handwörterbuch. — Die Art. Rind, Esel, Maultier, Kamel, Pferd in Riehms Bibelwörterbuch. — Die Art. von G. E. Post in Hastings Dictionary s. v. horse (II, 416), mule (III, 456), ass (I, 173), dromedary (I, 629), camel (I, 344). — Die Archäologien von Nowack und Benzinger (neue Auflage!); V. Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere etc., 7. Aufl. bietet nicht viel. — Von der älteren Litteratur ist nur noch Bocharts Hierozoicon 1793 der

Beachtung wert. — Ferner zu 1 Kg 10, 28: Herzfeld, Handelsgeschichte der Juden 1879; G. A. Smith, Trade and Commerce in Encyclop. Bibl. IV, 5145 ff.: J. Benzinger, Die Bücher der Könige 1899; W. R. Smith-Stübe, Die Relig. der Semiten 1899; H. Winckler, Alttest. Untersuchungen 1892; ders., KAT³; Burckhardt, Bemerkungen über die Beduinen u. s. w. 1831; L. Bauer, Volksleben im Lande der Bibel 1903.

1. Das Rind. Über Namen, Rassen und Vorkommen vgl. bereits Benzinger Bd XX S. 623, 19 ff. Hier ist nur zu handeln von dem Rinde als Arbeitstier. Vorzugsweise wurden die männlichen Tiere zur Feldarbeit benutzt, daher ihre verhältnismäßig große Anzahl in den Herden, Gen 32, 15: 10 junge Stiere gegenüber 40 Kühen. Das Rind wurde meist paarweise zum Ziehen des Pfluges verwendet (vgl. oben Benzinger Bd I S. 136, 18 ff.), Dt 22, 10; 1 Sa 11, 5 f.; 1 Kg 19, 19 ff.; Hi 1, 14, auch vor die Egge (Hi 39, 10: der Wildstier dazu untauglich) oder den Dreschschlitten bezw. Dreschwagen gespannt (Ho 10, 11 vgl. Am 1, 3; Jes 28, 27; 41, 15; 2 Sa 24, 22 und die Abbildung in Benzingers Hebr. Arch.² S. 140 f.). Zum Austreten der Körner trieb man Rinder über die aufgeschichteten Garben, wobei man den Tieren nach Dt 25, 4 keinen Maulkorb anlegen sollte. Ein gutes Zugrind war ein wertvoller Besitz Pr 14, 4; wer der Witwe ihren Ochsen pfändet, gilt als harter Bedrücker Hi 24, 3. Es erforderte auch viel Mühe, das Rind zur Feldarbeit heranzuziehen vgl. Jer 31, 18; Ho 10, 11. Zum Antreiben des ziemlich trägen Tieres diente der noch heute im Orient verwendete Ochsenstachel מַלְמָד Ri 3, 31, dessen eiserne Spitze דָּרְבָן 1 Sa 13, 21 (zum Text vgl. Kittels Bibl. hebr. und Kautzsch in den textkritischen Anmerkungen) erwähnt wird; vgl. die Abbildung bei Benzinger a. a. O. und Sir 38, 25, wo der Ochsenstachel ironisch als Lanze des Bauern bezeichnet wird (s. Reuß, Das alte Test. VI, S. 315), vgl. auch AG 9, 5. Rind und Esel zusammenzuspannen wird Dt 22, 10 verboten. Als Zugtiere vor dem Wagen werden Rinder erwähnt Nu 7, 3. 7; 1 Sa 6, 7; 2 Sa 6, 3. 6; Si 26, 7 (9—10). Sogar als Lasttiere haben sie zuweilen dienen müssen 1 Chr 12, 40; vielleicht auch Dt 22, 4. —

2. Der Esel; Namen: חֲמוֹר, חֲמֹר; die Eselin אָתוֹן; der junge Esel עַיִר griechisch *ὁ ὄνος* Lc 13, 15; 14, 15; *ἡ ὄνος* Mt 21, 2. 5. 7; *ὁ πῶλος* das Eseljunge Mt 21, 2; Mc 11, 2. 4. 5. 7; Lc 19, 30 ff.; *τὸ ὀνάριον* das Eselein Jo 12, 14; *ὁ πῶλος ὄνου* Jo 12, 15. — חֲמוֹר der zahme Esel ist wohl zu unterscheiden von dem Wildesel פֶּרֶא s. Bd V S. 496 (vgl. auch in Gesenius Lex. s. v. עָרוֹד und עַיִר, das auch den jungen Wildesel bezeichnen kann). Vor Einführung des Pferdes (s. u.) waren Rind und Esel die einzigen Arbeitstiere des Landmanns vgl. Ex 13, 13; 20, 17; 21, 33; 23, 4 f. 12; Dt 5, 14; 22, 3 f. In alter Zeit hat man Rind und Esel wohl unbedenklich zusammengespannt (ob Jes 32, 20 das besagt, ist freilich zweifelhaft), nicht die Unreinheit des Esels hat wohl zu dem Verbot Dt 22, 10 geführt, sondern das Gebot, alle Mischung zu vermeiden, dem auch das Maultierzuchtverbot Le 19, 19 entstammt, vgl. dazu Post bei Hastings I, S. 173 f. s. v. ass. Eselfleisch ist niemals, auch 2 Kg 6, 25 nicht, gegessen worden; daß dort vom Eselskopf gar nicht die Rede ist, ist Bd XIX S. 395, 52 ff. bereits ausgeführt. Auf schwerem Boden war der Esel als Pflugtier nicht am Platze. Als die Handmühlen durch größere Mühlen ersetzt wurden, mußten Esel den Mühlstein treiben, daher die Bezeichnung des Mühlsteins als *μύλος ὀνικός* Mt 18, 6 vgl. Apk 18, 21. Seine Hauptverwendung fand der Esel als Reittier. Als solches diente er vor Davids Zeit ausschließlich auch für die Vornehmen und Krieger; er war das Reittier für Reich und Arm. Man ritt ihn mit Sattel, d. h. einer festgegürteten Decke und Zaumzeug vgl. Ri 5, 10; 2 Sa 16, 1; 19, 27; 17, 23; 1 Kg 2, 40 oder ohne Zäumung mit einer einfachen Unterlage, einem Kleidungsstück oder dgl. Mt 21, 7; Mc 11, 7; Lc 19, 35. Der Eseltreiber ging nebenher 2 Kg 4, 24; Hi 39, 7; zuweilen trieb der Reiter das Tier selbst an Nu 22, 22 ff. Vornehme Leute Ri 5, 10; 1 Kg 2, 40, Leviten Ri 19, 4, Propheten Nu 22, 22 ff.; 1 Kg 13, 13. 23. 27, ja selbst Könige reiten auf Eseln 2 Sa 16, 2; 19, 27. Vor allem aber war der Esel das Reittier der Frauen Jos 15, 18; Ri 1, 14; 1 Sa 25, 20; 1 Kg 4, 22 ff. Der Mann ließ Weib und Kind auf dem Esel reiten und ging selbst nebenher Ex 4, 20 (das Vorbild der Darstellungen der Flucht der heiligen Familie nach Ägypten; vgl. auch die farbige Darstellung des Einzugs einer semitischen Familie in einem Grabe zu Benihassan bei Riehm I, s. v. Egypten). Die mattgewordenen unter den freigelassenen Gefangenen setzte man 2 Chr 28, 15 auf Esel, der Leichnam des ungehorsamen Propheten 1 Kg 13, 29 wird auf seinem Reitesel in die Stadt gebracht vgl. Ri 19, 28. Eselsfüllen dienten den Knaben und Jünglingen als Reittiere Ri 10, 4; 12, 14. Im Kriege sind Esel zu Reitzwecken von den Hebräern wohl nur in ältester Zeit

gebraucht worden, denn die 2 Kg 7, 7. 10 erwähnten Esel im syrischen Heere waren auch nur Packesel. Im persischen Heere dagegen gab es eine Reitertruppe, die auf Eseln ritt Jes 21, 7, deren Eingreifen in die Schlachten auch Herodot, Strabo und Xenophon bestätigen. In Israel diente der Esel seit der Einführung des Pferdes ausschließlich Friedenszwecken (vgl. auch Gen 49, 11), so daß der Friedenskönig auf einem Esel reitend angekündigt wird Sach 9, 9 vgl. Jesu Einzug in den Evangelien. Wie als Reittier diente der Esel schon in ältester Zeit als Lastträger vgl. Gen 22, 3 ff.; 42, 26; 43, 18 ff.; 44, 3; 45, 17; Jos 9, 4; 1 Sa 25, 18; 2 Sa 16, 1; 1 Chr 12, 40; Neh 13, 15 u. ö. Diese Stellen zeigen den Esel als den Lastträger der Handelskarawanen, als Gepäcktier der Reisenden, als Helfer bei der Erntearbeit, kurz als höchst nützliches, unentbehrliches Haustier. Lastesel waren etwas geringer in Wert und Zucht als die heute noch durch Wildeselblut veredelten Reittiere. Über die Verbreitung des Esels bei den Hebräern vgl. die interessante Statistik Esr 2, 66 f.; Neh 7, 68 f. Ochs und Esel ist wohl noch zu Christi Zeit der übliche Besitz an Haustieren gewesen, den der Hebräer sein nannte vgl. Lc 13, 15; 14, 5. Rob. Smith hält den Esel für ein bei manchen semitischen Stämmen für heilig gehaltenes Tier, was er aus dem alten Stammnamen Ḥamor und dem jüdischen Verbot des Eselfleisches schließt (vgl. Rel. d. Sem. S. 225). —

3. Das Maultier. Mit פֶּרֶד bezeichnet die Bibel den Bastard von Esel und Stute, lat. mulus im Unterschied vom Maulesel hinnus, dem Bastard von Eselin und Hengst, der wegen seiner Kleinheit und Trägheit wenig gezüchtet ward (vgl. Bd XII S. 445). Das Maultier diente vor allem als Reittier; zur Ackerarbeit war es zu kostbar, denn ein gutes Maultier war teurer als ein Packpferd. David selbst besaß eine Leibmaultierstute 1 Kg 1, 33. 38. 44, die königlichen Prinzen reiten auf Maultieren, nicht mehr auf Eseln 2 Sa 13, 29; 18, 9 vgl. 1 Kg 18, 5. Als Lasttiere werden sie vom Chronisten 1 Chr 12, 40 bereits für dieselbe Zeit angeführt vgl. auch 2 Kg 5, 17. Die Maultiere entstammten Anfangs sicherlich dem Auslande und zwar wohl meist dem armenischen Hochlande, welches sie nach Ez 27, 14 nach Tyrus exportierte. Rosse und Maultier werden oft nebeneinander genannt 1 Kg 18, 5; Ps 32, 9; Jes 66, 20; Sach 14, 15. —

4. Das Kamel. Für das biblische Altertum kommt allein das einhöckerige Kamel in Betracht (vgl. Bd IX S. 729). So häufig die Karawanen sich der Kamele als Last- und Reittiere bedienten, so selten benützten die Hebräer sie zu diesem Zweck, nur 1 Chr 12, 40 und Jes 30, 6 geschieht ihrer in diesem Sinne Erwähnung. Erst die Exulanten kommen mit einer Kamelkarawane von 435 Tieren an Esr 2, 67; Neh 7, 69. Über Lebensweise, Genügsamkeit, Stärke und Fehler des Tieres möge man Brehms Tierleben und Burckhardt Beduinen S. 34. 157 f. 357 f. nachlesen. Die Belastung des Kamels betrug im Durchschnitt etwa drei Zentner, vgl. 2 Kg 8, 9; die Last wurde mittels eines Holzgestells gleichmäßig zu beiden Seiten des Höckers verteilt Jes 30, 6. Zum Beladen ließ man das Kamel niederknien (vgl. Gen 24, 11), wie die Darstellungen der assyrischen Denkmäler zeigen. Das Lastkamel geht langsam, aber hält 12—15 Stunden aus, ein Reitkamel dagegen übertrifft auf die Dauer die Leistung des besten Pferdes. Als Reitsattel dient ein gepolstertes muldenförmiges Gestell mit hohen Knäufen; um den Vorderknauf legt der Reiter das eine Bein wie auf dem Damensattel. Für Frauen und Kinder dient der kar Gen 31, 34, arabisch ḥandaj, eine Art Sänfte oder Korbgerüst, welches quer über den Sattel gebunden und mit aufgespannten Decken geschützt ist, oder es wird auf jeder Seite des Höckers ein Gestell angebracht, welches wohl kirkāroth „Doppelsänfte" hieß (vgl. Post bei Hastings I, 344 und babylonisches ki-ir-ka-r[a-tum] mit dem Determinativ iršu „Sänfte" davor in Straßmaiers Nebukadnezarinschriften Nr. 369). In solchem Reisegestell versteckte Rahel die Teraphim. Will der Reiter absteigen, so läßt er sich an einer Stange, die der Treiber trägt, aus dem Sattel oder Palankin herunterrutschen Gen 24, 64. Das Reitkamel trug oft, wie noch heute allerlei mondförmige Zierraten um den Hals Ri 8, 21. 26. Im Kriege war das Kamel nicht nur ein wertvolles Transporttier Jes 21, 7, sondern es diente, wie aus den Keilschriftberichten zu entnehmen ist, auch zum Reiten. Araber, Baktrer und Afrikaner hatten Kamelreiterei in ihren Heeren, ebenso Cyrus, Xerxes und Antiochus der Große. Als Milchtier wird die Kamelstute Gen 32, 15 besonders erwähnt, von dem Genuß der außerordentlich fetten und dicken Milch aber wird nichts berichtet. Das Fleisch war den Hebräern verboten Le 11, 4 wohl darum, weil nach R. Smith-Stübe S. 277 ff bei den Heiden das Kamel als Opfer die Stelle des Menschenopfers vertrat, nicht etwa aus Widerwillen gegen das Kamelfleisch, den Riehm mit unserer Abneigung gegen Pferdefleisch vergleicht. Benzinger, Arch.[2] S. 409 setzt die Unreinheit des Kamels auf das

Konto der fortschreitenden Systematisierung des Rituals. Aus den jährlich ausfallenden Haaren wurde ein grobes Zeug Mt 3, 4; Mc 1, 6; Sach 13, 4 gewebt oder Stoff zu Zeltdecken Jer 49, 29. Der Charakter des Kamels ist wenig liebenswürdig, ja in der Brunst kann es sogar gefährlich werden Jer 2, 24. Über Mt 19, 24, wo Jesus vom Durchgang des Kamels durch ein Nadelöhr spricht, siehe die Kommentare. Festzuhalten ist, daß das aramäische neqba' sehr verschiedene Bedeutungen haben kann. Von anderen, sicherlich auch in Israel bekannten Bildreden, zu denen das Kamel Anlaß gab, ist nur noch Mt 23, 24 die Hyperbel vom Kamele verschlucken überliefert. —

5. Das Pferd. סוּס (fem. סוּסָה nur HL 1, 9) ist die Allgemeinbezeichnung für das Pferd, besonders als Streitroß. פָּרָשׁ ist das Reitpferd (der plur. sollte eigentlich פְּרָשִׁים lauten zum Unterschied von פָּרָשִׁים die Reiter, vgl. Ed. König 2, 1, 89 und 2, 2, 420) oder auch das gerittene Gespannpferd Jes 21, 7. 9. Im Gegensatz dazu bezeichnet סוּס Ez 27, 14 das Lastpferd (vgl. aber Toy und Cornill, welche hier פָּרָשִׁים ohne Grund streichen), so auch 1 Kg 5, 6. Der genaue Sinn des selten gebrauchten רֶכֶשׁ ist noch nicht festgelegt, gewöhnlich wird es mit Rennpferd, Springer, Zuchthengst übersetzt, bezeichnet aber vielleicht nur eine bestimmte Rasse. Ferner findet sich statt רֶכֶב סוּס Ex 14, 9 auch רֶכֶב allein für Pferde der Streitwagen 2 Sa 8, 4; 10, 18; Ez 39, 20 (vgl. Kraetzschmar zur Stelle). Jes 30, 16 steht קַל „der schnelle" = der Renner. In derselben Weise Jer 8, 16; 47, 3; 50, 11 und vielleicht Ri 5, 22 אַבִּיר „das starke" sc. Roß. Die Worte רֶמֶךְ Est 8, 10 und זַרְזִיר Pr 30, 31 bezeichnen nicht das Pferd. Im NT findet sich nur ὁ ἵππος z. B. Ja 3, 4; Apk 6, 3 u. ö.

Die Einführung des Pferdes in Palästina erfolgte erst seit der Zeit Salomos. Zu Sauls Zeit galten Wagen und Pferde als etwas Furchtbares 1 Sa 8, 11. Wenn unter David Wagen und Rosse als Kriegsbeute 1 Sa 13, 5 den Hebräern in die Hände fielen, so wußte man nichts anderes damit zu beginnen, als daß man die Wagen zerstörte und die Pferde lähmte 2 Sa 8, 4; 1 Chr 18, 4. Erst Salomo verfügte über 12000 Reiter, 1400 Wagen und 4000 Pferde (sic! vgl. Nowack I, 367), 1 Kg 10, 26; 2 Chr 1, 14; 9, 25. Es ist immer noch das wahrscheinlichste, anzunehmen, daß Israel das Pferd zuerst durch die Ägypter kennen lernte, bei denen es schon längere Zeit geschätzt wurde und deren Einflüsse zu Zeiten stärker waren als die assyrisch-babylonischen. Schon zu Josephs Zeit läßt die Bibel in Ägypten Streitwagen und Reiter Gen 50, 9 existieren; auch die Prunkwagen Gen 41, 43; 46, 29 waren wohl mit Rossen bespannt, welche Gen 47, 17; Ex 9, 3 unter dem Viehbesitz der Ägypter in erster Linie genannt werden. Die Ägypter hielten die Rosse ausschließlich als Zugtiere ihrer Kriegs- und Prunkwagen. Eigentliche Reiterei hat in den Zeiten von Ex 14, 9—23; 15, 19; Jos 24, 6 kaum existiert, die Reiter sind als die Mannschaft der Kriegswagen aufzufassen. Erst in späterer Zeit ist die Existenz von Reiterei in Ägypten sichergestellt 2 Chr 12, 3; Jer 46, 4. 9. Israel scheint fast das letzte der Völker Vorderasiens gewesen zu sein, das Kriegswagen und Rosse einführte. Die umwohnenden Völker bedienten sich derselben schon länger, so die Kanaaniter Dt 20, 1; Jos 11, 4; 6. 9; 17, 16. 18; Ri 1, 19; 4, 3. 7. 13 ff.; 5, 22. 28, die Philister 1 Sa 13, 5; 2 Sa 1, 6, die Syrer 1 Kg 20, 1. 20 ff. 25; 2 Kg 5, 9; 6, 14. Letztere beiden hatten Reiterei 1 Chr 18, 4; 2 Sa 8, 4 vgl. Gen 49, 17, die Syrer auch Troßpferde 2 Kg 7, 7. 10. Die Thatsache, daß Israel unter Josua und noch unter David die erbeuteten Rosse und Wagen unbrauchbar machte und erst unter Salomo solche selbst in Gebrauch nahm, wirft Licht auf die Entstehungszeit von Dt 17, 16. David war der erste, der für seine eigene Person Wagen und Pferde in Benützung nahm 2 Sa 8, 4; 1 Chr 19, 4 und den Gebrauch von Prunkwagen zum Privilegium des Königs erhob 2 Sa 15, 1; 1 Kg 1, 5; 2 Kg 9, 21 u. ö. Später haben auch zur Zeit Jeremias die Vornehmen Wagen und Pferde. Erst Salomo führte die Karosserie als Teil des Heeres ein 1 Kg 16, 9; 9, 19 vgl. 18, 6. Wenn er die Kriegswagen aus Ägypten bezog, meint Nowack I, S. 76, wird er wohl auch die Pferde von dort gekauft haben, abgesehen von solchen Tieren, die als Bestandteil des Tributes 1 Kg 10, 25 ff.; 2 Chr 9, 24. 28 ins Land kamen. Hugo Winckler, Alttestam. Unters. S. 173 hat jedoch gezeigt, daß Ägypten niemals Pferde ausgeführt hat, ja überhaupt keine gute Bezugsquelle dafür gewesen ist. 1 Kg 10, 28 übersetzt Winckler: „und die Ausfuhr der Pferde für Salomo fand statt aus Muṣri und Kuë (s. LXX!), die Händler des Königs kauften sie aus Kuë um den Kaufpreis; (v. 29) es kam zu stehen die Ausfuhr (LXX: ἡ ἔξοδος = מוֹצָא) eines Streitwagens aus Miṣraim (vielleicht auch Muṣur) 600 Silberlinge und das Pferd 150 und so (d. h. zu diesem Preise) wurden sie ausgeführt durch sie (also nach LXX: יֵצְאוּ) für alle Könige der Hethiter und Arams". Daß Kuë und Muṣri d. i. Cilicien und Kappadokien auch für Israel die Pferdeexport-

länder waren, sollte endlich anerkannt werden. Noch die Perser bezogen dorther ihre Pferde und Ägypten kannte diese Bezugsquelle schon lange. Wollte man mit Arnold (JAOS XXVI S. 105) in v. 28 nur das zweite מקוה in מקרה umändern „eine Schar von königlichen Händlern", so würde die Schwierigkeit bez. Ägyptens dieselbe bleiben. 5 Sehr klar wird die Frage bei Benzinger Arch.[2] S. 156 Anm. besprochen. Wenn man mit Winckler מצאי liest, so darf man auch statt „für" „von" allen Königen übersetzen. Siehe auch die Anm. in Kittels neuer Textausgabe. Man hat für Ägypten als Bezugsquelle die Haltung der prophetischen Ägypterpolitik ins Feld geführt, aber gerade die betr. Stellen wie Jes 30, 16; 31, 1 u. a. führen auf die Lesung Muṣur. Jes 28, 28 gehört 10 überhaupt nicht hierher, es ist statt פרשׁ besser פרד oder פרם zu lesen (vgl. Nowack I, S. 76 und Kittels Text); zum Dreschen sind Pferde bei den Hebräern nie gebraucht. Die vielumstrittene Stelle 1 Kg 10, 28 ist in Verbindung mit 1 Kg 10, 26 u. a. auch der Ausgangspunkt zu einer reichen Sagenbildung geworden über Salomo als Pferdeliebhaber, Veranstalter von Pferderennen, Züchter einer besonderen Edelrasse u. s. w. Noch heute 15 gehen Beduinensagen um über Salomos Stutenzwinger vgl. Guarmani in ZdPV IX, S. 57 und Leo Anderlind ebd. XVIII, S. 1—33, wo auch die gesamte Fachlitteratur über die Frage nach der Rasse der salomonischen Pferde verzeichnet ist. Martinez hielt Salomos Pferde für spanischen Ursprungs. Diese Ansicht darf wohl nach Socins Entgegnung ebd. XVIII S. 183 ff. als erledigt gelten. Das Pferd kam von Norden, aus 20 Kappadokien in die Mittelmeerländer, nach Babylonien (um 1420 und 1100 sicher nachweisbar) und nach Ägypten (seit der 18. Dynastie). Die Rasse der von Salomo bezogenen vorderasiatischen Pferde wird wohl nicht mehr bestimmt werden können (vgl. Socin in Guthes HWB S. 511). In das Reich der Fabel gehört auch, daß die Araber aus der von den Exulanten mitgebrachten (Neh 7, 68; Esr 2, 66), angeblich salomonischen Zucht 25 durch Fortzüchtung ihre berühmte Rasse gezüchtet hätten. Hieran ist nur richtig, daß die arabische Pferderasse eine sehr junge Züchtung ist. — Bei den Hebräern ist das Reiten zu Pferde niemals eine beliebte Sache gewesen, so sehr man auch die Schönheit des stolzen Schlachtrosses zu würdigen wußte vgl. Hi 39, 19—25. Helden, Heerführer und Könige fahren stets im Wagen (s. d. A.). Reitergenerale kennt die Bibel nicht. Anders 30 war es bei den Assyrern und Chaldäern vgl. Jer 4, 13; 50, 37; Ez 26, 7. 10 f.; s. auch Jer 6, 23; 8, 16; Hab 1, 8; Jud 2, 3; 7, 2. Erst durch Cyrus wurde das Reiten zu einer edlen Kunst vgl. Est 6, 8 ff.; Neh 2, 12. 14; Prd 10, 6. Vgl. dazu auch die älteren Erzählungen von Elias Himmelfahrt 2 Kg 2, 11 und Elisas Beschützung 2 Kg 6, 17, ferner Ps 104, 3; 68, 34; Jes 19, 1; 66, 15; Hab 3, 8. 15 mit den Visionen Sacharjas 35 6, 1 ff. und den apokalyptischen Weissagungen 2 Mak 3, 25; 5, 2; 10, 29; 11, 8; Apk 6, 2 ff.; 19, 11. Auch in späterer Zeit blieb die Reiterei den Juden etwas Fremdes vgl. Jos. bell. jud. 2, 20. 8. — Die Bibel kennt Pferde aller Farbenschläge vgl. Sach 6, 2. 3; 1, 8; Apk 6, 2 ff., am gewöhnlichsten waren die Füchse. Daß man Pferdefleisch gegessen habe, darf aus 2 Kg 7, 13 nicht geschlossen werden, dort ist nur die Rede davon, 40 daß die Mehrzahl der Pferde vor Hunger krepiert ist. Einen Beschlag der Pferde kannte man nicht, daher waren harte Hufe eine den Wert steigernde Eigenschaft Jes 5, 28. Hieraus erklärt sich auch die beschränkte Verwendbarkeit des Pferdes nur im ebenen Gefilde Am 6, 12. Steigbügel waren ebenfalls unbekannt, ebenso wohl in der älteren Zeit die Sättel vgl. Ez 27, 20. Die Aufzäumung Ps 32, 9; Ja 3, 3 und der Schmuck 45 der Kriegsrosse Sach 14, 20; 10, 3 scheint genau den Darstellungen auf assyrischen Reliefs entsprochen zu haben, sogar den Federbusch auf dem Kopf scheint Esth 6, 8 zu erwähnen (Krone = Federkrone vgl. bei Perrot-Chiepiez II, S. 463 den Kopfschmuck der Rosse mit dem Aufsatz auf der Königstiara, ferner S. 509 die Federkrone des Königs Marduknadinachi). Zum Antrieb der Wagenpferde diente die Na 3, 2; Pr 26, 3 er- 50 wähnte Peitsche. Als Pferdefutter ist 1 Kg 18, 5 Gras erwähnt, ferner 1 Kg 5, 8 Gerste und Häcksel. Der Preis eines Pferdes 150 šeqel ist etwa das sechsfache des heutigen Preises. — In die biblische Bildrede ist nur wenig von der Beobachtung am Pferde übergegangen vgl. Jes 63, 13; Am 6, 12; Wei 19, 9; seine Unbändigkeit erwähnt Ps 32, 9; Pr 26, 3; Si 30, 8; Ja 3, 3; die Geilheit des rossigen Hengstes Jer 5, 8; 50, 11; Ez 55 23, 20; Si 33, 6. Die Heuschrecken werden Jo 2, 4 ff. vgl. Apk 9, 3 ff. den springenden Rossen verglichen. Christus reitet als Sieger Apk 19, 11. 14 auf weißem Rosse, eine Reminiscenz an die heiligen weißen Rosse des Sonnengottes 2 Kg 23, 11 (vgl. Baudissin oben Bd XVIII S. 518 f.).

R. Zehnpfund.

Zulassung s. d. A. Vorsehung Bd XX S. 755, 30.

Zungenreden. — Litteratur: Herder, Von der Gabe der Sprachen am ersten christlichen Pfingstfest, Riga 1794; Bardili, Significatus primitivus vocis *προφήτης* ex Platone erutus, cum novo tentamine interpretandi 1 Ko XIV, Göttingen 1786; Eichhorn, Allgemeine Bibliothek der biblischen und morgenländischen Litteratur, Teil I, S. 91—108. 775—781. Teil II, S. 757—859, Teil III, S. 322—330; Bleek, Ueber die Gabe des *γλώσσαις λαλεῖν* in der ersten christlichen Kirche, ThStK 1829, S. 3—79; ders., Noch ein paar Worte über die Gabe des *γλώσσαις λαλεῖν*, ThStK 1830, S. 45—64, mit Schlußwort von Olshausen, S. 64—66; ders., ebenda S. 566—580; F. Chr. Baur, Ueber den wahren Begriff des *γλώσσαις λαλεῖν*, Tüb. ZTh 1830, S. 78—133; Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche 1. Aufl. I, S. 11 ff. 171 ff.: David Schulz, Die Geistesgaben der ersten Christen, Breslau 1836; Baur, Kritische Uebersicht über die neuesten, das *γλώσσαις λαλεῖν* in der ersten christlichen Kirche betreffenden Untersuchungen, ThStK 1838, S. 618—702; Wieseler, Ueber das *γλώσσαις λαλεῖν* im NT, ThStK 1838, S. 703—772; Roßteuscher, Die Gabe der Sprachen im apostolischen Zeitalter, Marburg 1850; Hilgenfeld, Die Glossolalie in der alten Kirche, Leipzig 1850, welcher S. 15, Anm. 1 noch weitere Angaben über die ältere Litteratur macht; Frohschammer, Von den Charismen, Landshut 1850; Maier, Die Glossolalie, 1855; Svenson, ZlThK 1859, S. 1 ff.; Van Hengel, De gave der talen, Leiden 1864; Gloël, Der heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus, 1888, S. 337—346; Gunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes, [1]1888, S. 20 ff., [2]1899, S. 18—20; Moser, Das Pfingstwunder, DEBl. 1889, S. 671—683; Beyschlag, Das neutestamentl. Zungenreden, DEBl. 1889, S. 683 bis 693; Evers, Nochmals die Pfingstgeschichte. Mit Nachschrift von W. Beyschlag, DEBl. 1890, S. 35—48; Beyschlag, Die Pfingstgeschichte, DEBl. 1895, S. 455—474; Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister, 1899, S. 71—100. Von Kommentaren seien besonders genannt: Heinrici, Das erste Sendschreiben des Apostel Paulus an die Korinthier, 1880, S. 376—393 und im Meyerschen Kommentar, 8. Aufl., Exkurs zu 1 Ko 12, 10; Holsten, Das Evangelium des Paulus I, 1, 1880, S. 479 ff.; Schmiedel, im Handkommentar, 2. Aufl., 2. Exkurs nach 1 Ko 14; Wendt im Meyerschen Kommentar zur Apostelgeschichte, 8. Aufl., Exkurs nach 2, 13. In Joh. Weiß, Die Schriften des NTs übersetzt und erklärt, 2. Aufl.: Bousset, Exkurs nach 1 Ko 12, 11 und Knopf zu AG 2, 1—13. Ferner Cremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch, s. v. *γλῶσσα*. Die Encyclopaedia Biblica ist mir hier und auch von Berlin aus nicht zugänglich.

Die Untersuchung der urchristlichen Erscheinung, welche wir mit „Zungenreden" zu bezeichnen pflegen, hat von 1 Ko 12—14 auszugehen, weil die dort gegebenen Aussagen des Paulus es uns ermöglichen, uns ein einigermaßen sicheres Bild von dem zu machen, was die Korinther und Paulus unter Zungenreden verstanden.

1. Das Zungenreden nach 1 Ko 12—14. Das Zungenreden wird von den Korinthern wie von Paulus als eine Wirkung des Gottesgeistes betrachtet 12, 10 f. Der göttliche Geist kommt über den Menschen und treibt ihn zu sprachlichen Äußerungen, die ihn zu Gott in Beziehung setzen, aber für andere unverständlich sind 14, 2. Während dieses Zustandes ist das eigene Seelenleben des Menschen passiv. Der Verstand (*ὁ νοῦς*) wird ausgeschaltet oder ruht, der Mensch erscheint als willenloses Werkzeug des ihn erfüllenden Gottesgeistes 14, 14 f. Der Zustand ist also deutlich ein ekstatischer. Während solchen ekstatischen Redens hat der Mensch das Gefühl der Erbauung 14, 2. Der in ihm wirkende und zu sprachlichen Äußerungen treibende Gottesgeist bringt in ihm Gebetsworte oder auch nur Gebetslaute hervor 14, 14—16, lobende Erhebungen Gottes 14, 15, mag deren Sinn auch dem Geisterfüllten nicht immer klar sein 14, 14 f. 13. 5. Auch darüber, welcher Art wir uns des Näheren diese Laute oder Worte zu denken haben, läßt sich aus den Aussagen des Paulus einiges feststellen. Was solche Pneumatiker reden, macht auf den Hörer den Eindruck des Geheimnisses (*λαλεῖ μυστήρια*) 14, 2 oder aber der Raserei (*ἐροῦσιν ὅτι μαίνεσθε*) 14, 23. Allenfalls könnte ein Ungläubiger, der das Zungenreden in der Gemeindeversammlung hört, darin ein göttliches Zeichen erblicken 14, 22. Das Zungenreden ruft den Eindruck des Fremdsprachigen hervor und des Redens mit Lippen Fremder (*ἐν ἑτερογλώσσοις καὶ ἐν χείλεσιν ἑτέρων λαλήσω*) 14, 21. Es muß, wenn es erbauende Kraft für die Gemeinde haben soll, gedeutet, ausgelegt werden. Paulus wendet drei Vergleiche an, um die Wertlosigkeit des Zungenredens ohne Deutung zu veranschaulichen. Er verweist darauf, daß beim Flöten- und Zitherspiel die Intervalle der Töne und die Rhythmen deutlich herauskommen müssen, wenn man es verstehen soll 14, 7. Wenn eine Trompete nur einen undeutlichen Ton ausstößt, wird niemand einen Kriegsruf darin erkennen. So kann auch niemand das im Zustand der Verzückung Gesprochene verstehen, da man bei solchem Reden mit der Zunge nicht deutliche Worte herausbringt 14, 8 f. Das Zungenreden macht einen so fremdartigen Eindruck, daß es mit dem Sprechen in fremden Sprachen verglichen wird. Jede Sprache hat ihre besondere Art, ihren besonderen Klang. Wer diese nicht kennt, versteht den andern nicht 14, 10 f. In diesem letztgenannten Vergleich

liegt ein schlagender Beweis, daß das Zungenreden nicht ein Reden in fremden Sprachen war. Sonst könnte es mit einem solchen Reden nicht verglichen werden. Mit 14, 10f. stimmt auch 13, 1 überein: „wenn ich mit den Zungen der Menschen und der Engel redete“. Das Zungenreden macht den Eindruck einer Engelsprache, wobei wir an jubelnden Lobpreis Gottes zu denken haben. Endlich ist noch hervorzuheben, daß es nach 12, 10. 28 verschiedene Arten des Zungenredens giebt.

Danach gewinnen wir folgendes Bild. Das Zungenreden war ein ekstatisches Reden, das sich auf einer Stufenleiter bewegt haben mag von Seufzen, Stöhnen, Jauchzen, Schreien, Lallen zu einzelnen zusammenhangslosen und auch fremdartigen Worten (etwa Abba, Hosanna, Halleluja, Maranatha) und zu zusammenhängender Rede in seltsam klingenden jubelnden Worten, die den Eindruck des verzückten Gebets und psalmodischer Lobpreisung Gottes machten.

2. Das Zungenreden in den andern neutestamentlichen Schriften. Abgesehen von 1 Ko 12—14 wird das Zungenreden im NT nur noch an vier Stellen ausdrücklich erwähnt, Mc 16, 17 im unechten Schluß des Evangeliums: *γλώσσαις λαλήσουσιν καιναῖς*, wo nicht von „neuen Sprachen“, sondern von „neuen Zungen“ die Rede ist, also das gleiche ekstatische Reden wie bei Paulus vorausgesetzt wird. Ferner in drei Stellen der AG. AG 10, 46 und 19, 6 kann ebenfalls kein Zweifel sein, hier liegt die gleiche urchristliche Erscheinung vor. Anders steht es in der Pfingstgeschichte, AG 2, 1—13. Dort wird folgendes erzählt. Am Pfingsttag, als alle Jünger einmütig — wohl in einem Nebenhaus des Tempels zu Jerusalem — versammelt waren, kam plötzlich vom Himmel her ein Geräusch, das dem Wehen einer Windsbraut vergleichbar war und füllte das ganze Haus. Dies unsagbare Etwas wurde sichtbar als Zungen, die wie von Feuer zu sein schienen (*γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός* V. 3). Diese Zungen ließen sich nieder auf jeden der Jünger und gingen in diese ein. Dadurch wurden die Jünger alle voll des heiligen Geistes und fingen an *λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς* V. 4. Das ließe sich ohne Schwierigkeit auf das bisher gefundene Zungenreden deuten. Hat doch Paulus 1 Ko 14, 21 zur Erläuterung auf Jes 28, 11f. verwiesen und das Prophetenwort erst selbst in die Form gegossen: *ἐν ἑτερογλώσσοις καὶ ἐν χείλεσιν ἑτέρων λαλήσω τῷ λαῷ τούτῳ.* *ἕτερος* AG 2, 4 wäre also dann etwa im Sinne von *καινός* Mc 16, 17 gemeint. Auch die Spottrede AG 2, 13: „sie sind voll süßen Weines“ ist eine direkte Parallele zu 1 Ko 14, 23: „sie werden sagen, ihr seid rasend“. Denn in der Trunkenheit gewinnt doch niemand die Fähigkeit, eine fremde Sprache zu sprechen, wohl aber stößt der Trunkene lallende, undeutliche, unzusammenhängende, sinnlose Worte aus, und dies war, wie wir fanden, das Charakteristische des Zungenredens.

Allein der Verfasser der AG will nicht von einem verzückten Reden berichten, sondern von einem Sprachenwunder. Er erzählt, daß auf dies Rauschen hin eine große Menge Volks zusammenlief — es war ja das jüdische Fest der Wochen —, und nun bringt er V. 9—11 einen Völkerkatalog: Vertreter aller Völker auf Erden sind in Jerusalem anwesend und hören die Jünger Jesu die großen Thaten Gottes verkündigen, und zwar hört sie jeder seine Sprache sprechen (*ἀκούομεν λαλούντων αὐτῶν ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ* V. 11). Daß in Wahrheit alle die genannten Völker im ganzen nur etwa vier Sprachen sprachen (Zend, Aramäisch, Griechisch, Lateinisch), thut nichts zur Sache. Gemeint ist, daß diese Galiläer durch den Geist befähigt werden, das Evangelium in allen Sprachen der Welt zu verkündigen. Diese Erzählung ist aber unvorstellbar. Denn wie soll es möglich sein, daß jeder der Hörenden, die doch so verschiedenen Nationalitäten entstammten, die Jünger alle in seiner Muttersprache reden hörte? Denn es wird eben nicht gesagt, daß der eine Jünger diese, der andere jene Sprache sprach und daß daher sich die einzelnen Jünger immer nur an einen Teil der Völker wendeten. Und zugleich sollen doch die Jünger in verschiedenen Landessprachen geredet haben. Schon diese Schwierigkeit zeigt, daß wir uns hier auf dem Gebiet der Legende befinden. Auch macht bei der Annahme eines philologischen Wunders das *Ἰουδαίαν* V. 9 Bedenken, da die Bewohner von Judäa sich gewiß nicht zu wundern brauchten, wenn sie in Jerusalem von Galiläern ihre Muttersprache gebrauchen hörten. Mit Konjekturen, auf die schon Tertullian und Hieronymus, sodann viele Neuere verfielen, indem man statt *Ἰουδαίαν* lesen wollte Armeniam, Syriam, *Ἰδουμαίαν*, *Ἰνδίαν*, *Βιθυνίαν* u. ä., ist nicht zu helfen, und die erstgenannte Schwierigkeit bleibt bestehen. Man wird annehmen müssen, daß das Sprachenwunder erst später in die Erzählung eingearbeitet worden ist. Nimmt doch auch die Rede des Petrus 2, 14ff. nicht auf ein Reden in fremden Sprachen Bezug, sondern nach V. 17. 18 ist die Vorstellung die einer durch die Geistverleihung gewirkten prophetischen Begeisterung. Den

Grund zu dieser Weiterbildung werden wir in universalistisch gerichteten judenchristlichen Kreisen zu finden haben. Nach Weber, System der altsynagogalen palästinensischen Theologie S. 19f.; Gfrörer, Jahrhundert des Heils II, 391f.; Meuschen, Novum testamentum ex talmude illustratum 748f.; Schneckenburger, Beiträge zur Einleitung in das NT, S. 80—85; derselbe, Zweck der Apostelgeschichte, S. 201ff. verweist namentlich Spitta (Die Apostelgeschichte 1891, S. 27f.) mit Recht auf die jüdische Tradition, wonach das Pfingstfest das Fest der Erinnerung an die sinaitische Gesetzgebung war. Schon das Judentum zur Zeit Jesu aber betrachtet das sinaitische Gesetz als nicht nur dem Volk Israel, sondern allen Heidenvölkern gegeben, und zwar unter Erscheinungsformen und mit Hilfe eines Sprachenwunders analog dem Pfingstbericht der AG. So erzählt Philo über die Gesetzgebung De septenario ed. Mangey II, 295: *Τότε γὰρ ἀπ' οὐρανοῦ φωνὴ σάλπιγγος ἐξήχησεν, ἣν εἰκὸς ἄχρι τῶν τοῦ παντὸς φθάσαι περάτων, ἵνα καὶ τοὺς μὴ παρόντας ἡ ποιὰ φωνὴ ἐπιστρέψῃ λογισαμένους, ὅπερ εἰκός, ὅτι τὰ οὕτω μεγάλα μεγάλων ἀποτελεσμάτων ἐστὶ σημεῖα.* Danach ist der Hall der göttlichen Stimme vom Sinai bis zu den Grenzen der Erde gedrungen, um auch die nicht am Sinai Anwesenden zu erreichen und auf das Gesetz hinzuweisen. De decalogo § 9, ed. Cohn-Wendland IV, 33 zufolge ist die damals vom Himmel herabschallende Stimme, die in der nächsten Nähe wie in der größten Ferne gleich vernehmbar war, als feurig vorgestellt (*πρὸς πῦρ φλογοειδές μεταβαλοῦσα*), und nach De decalogo § 11, ed. Cohn-Wendland IV, 46 erschallt aus dem vom Himmel herabströmenden Feuer eine Stimme, indem sich die Flamme in die den Einzelnen geläufigen Dialekte artikuliert: *φωνὴ δ' ἐκ μέσου τοῦ ῥυέντος ἀπ' οὐρανοῦ πυρὸς ἐξήχει καταπληκτικωτάτη, τῆς φλογὸς εἰς διάλεκτον ἀρθρουμένης τὴν συνήθη τοῖς ἀκροωμένοις, ᾗ τὰ λεγόμενα οὕτως ἐναργῶς ἐτρανοῦτο, ὡς ὁρᾶν αὐτὰ μᾶλλον ἢ ἀκούειν δοκεῖν.* Diese philonische Darstellung der sinaitischen Gesetzgebung ist eine offensichtliche religionsgeschichtliche Parallele zur Pfingstgeschichte als Sprachenwunder, und die jüdische Tradition, welche Philo wiedergiebt, wird als Grund der Weiterbildung der ursprünglichen Pfingsterzählung zu einem ähnlichen Sprachenwunder angesehen werden müssen. Wie die Gesetzgebung am Sinai, ist auch die Ausgießung des heiligen Geistes als Manifestation Gottes für den Universalismus der christlichen Verkündigung verstanden worden. Diese Erzählung ist ein Beweis dafür, daß Lukas die christliche Religion an die Stelle der jüdischen setzt, und zwar, indem er in unzweideutiger Weise ihren Charakter als Weltreligion hervorhebt. Der ursprüngliche Bericht von einem durch die Verleihung des heiligen Geistes gewirkten verzückten Reden und machtvollen Verkündigen des Evangeliums durch die Jünger am Pfingsttag blickt aber noch deutlich durch, wenngleich es im einzelnen schwerlich mehr möglich ist, die älteren und jüngeren Bestandteile sicher voneinander zu scheiden.

3. Verwandte Aussagen innerhalb des NT. Wie es scheint, haben die Korinther in der Glossolalie die spezifische Wirkung des Geistes gesehen. Schon der Eingang der Erörterung des Paulus über die Geistesgaben 1 Ko 12, 1—3, wo auf eine Anfrage der Gemeinde an den Apostel in Betreff der Geistbegabten Bezug genommen wird, zeigt, daß dem Paulus hier unter den *πνευματικοί* in erster Linie die Verzückten vorschweben. Er lehrt nun zwar, daß die Wirkungen des Geistes viele und verschiedenartige sind 12, 4—11, aber nach 1 Ko 14, 37—39 kennt er auch den Sprachgebrauch *πνευματικός* = Zungenredner. Denn hier stellt er den Propheten, der doch sicher auch geistbegabt war, neben den Pneumatiker, dieser Parallelismus erscheint aber V. 39 in der Form: *ζηλοῦτε τὸ προφητεύειν, καὶ τὸ λαλεῖν μὴ κωλύετε γλώσσαις.* Die gleiche Nebeneinanderstellung begegnet 1 Th 5, 19f.: *τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε, προφητείας μὴ ἐξουθενεῖτε.* Hier ist die Aussage des ersten Gliedes entweder direkt auf das Zungenreden zu deuten oder sie begreift dies doch jedenfalls mit in sich. Paulus hat wohl in Thessalonich noch nicht Veranlassung gehabt, zur Eindämmung dieser Gabe des ekstatischen Redens und verwandter Äußerungen der Geistbegabung zu mahnen. 2 Th 2, 2 dagegen: *εἰς τὸ μὴ σαλευθῆναι ὑμᾶς . . . μήτε διὰ πνεύματος* haben wir wohl nicht an Glossolalie, sondern an prophetische Rede zu denken, da nur diese Offenbarungscharakter hatte (gegen Gunkel, ²S. 19). Dagegen werden wir wohl wieder an Zungenreden erinnert 1 Ko 2, 13: *ἃ καὶ λαλοῦμεν οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος.* Noch näher treten wir der Glossolalie mit Ga 4, 6. Rö 8, 15f. 26f. (Hilgenfeld, S. 51). Denn nach Ga 4, 6 schreit (*κρᾶζον*) der Geist in uns Abba, Vater, und dieser Geist der Sohnschaft, in welchem wir diesen Schrei oder Gebetsruf ausstoßen, ist etwas, was der Apostel von unserm eigenen

Geiste unterscheidet Rö 8, 15 f. Es ist der Gottesgeist, der aus uns spricht. Ebenso nimmt sich dieser in uns wirkende Gottesgeist unserer Schwachheit an in unsern Gebeten. Wenn wir nicht wissen, wie wir in geziemender Weise beten sollen, da tritt dieser Gottesgeist in uns für uns ein, indem er uns zu unaussprechlichen Seufzern treibt Rö 8, 26. Ja, hier tritt sogar auch der Gedanke der Deutung auf, denn der Apostel fährt fort, daß Gott, der die Herzen erforscht, das Sinnen des Geistes versteht und weiß, daß der Geist mit solchem Seufzen in gottgemäßer Weise für die Christen eintritt V. 27. Hier ist auch die klare, vernunftmäßige Denkweise des Menschen ausgeschaltet. Und der Apostel verstand etwas auch vom Zungenreden. 1 Ko 14, 18 sagt er: „Ich danke Gott, mehr als ihr alle rede ich mit Zungen". Verwandte Zustände im Seelenleben des Apostels liegen ferner auch vor in den *ὀπτασίαι* und *ἀποκαλύψεις κυρίου,* von denen er 2 Ko 12, 1 ff. spricht. Das Zungenreden wird hier nicht erwähnt. Aber Paulus beschreibt deutlich Ekstasen. Er weiß nicht, ob er in solchen Verzückungen im Leibe oder außer dem Leibe ist, er fühlt sich entrückt bis in den dritten Himmel und bis in das himmlische Paradies und hört unaussprechliche Worte, wie sie kein Mensch reden kann V. 4. Dies letztere sowie die Schilderung 1 Ko 2, 9: „Was ein Auge nicht gesehen und ein Ohr nicht gehört hat und in eines Menschen Herz nicht gekommen ist", haben wir jedenfalls der glossolalischen Engelsprache 1 Ko 13, 1 gleichartig zu denken. Kol 3, 16 und Eph 5, 18 f. ist von geistgewirktem Lobpreisen Gottes die Rede, aber im Zustand voller Verstandesthätigkeit, gerade im Gegensatz zum *μεθύσκεσθαι.* — Weiter entfernt sind die Entzückungen des Apokalyptikers Apk Jo 1, 10; 4, 2; 17, 3; 21, 10. Denn da handelt es sich um apokalyptische Gesichte, welche *ἐν πνεύματι* geschaut werden, aber nicht um ekstatische Reden.

4. Das Zungenreden in der ältesten Kirche. Justin erwähnt mehrfach, daß zu seiner Zeit noch pneumatische Gnadengaben in der Kirche wirksam seien: *καὶ παρ' ἡμῖν ἔστιν ἰδεῖν καὶ θηλείας καὶ ἄρσενας, χαρίσματα ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ ἔχοντας* Dial. c. Tryph. 88. Ähnlich Kap. 82. Es ist aber ungewiß, ob wir dabei das Zungenreden mit einzurechnen haben. Dial. Kap. 39 zählt er unter den Geistesgaben nur auf den Geist der Weisheit oder der Stärke oder der Heilung oder der Vorhererkenntnis oder der Lehre oder der Furcht Gottes. Hier findet eine Kombination der Beziehung zu Jes 11, 2 und 1 Ko 12, 7—10 statt, aber das Zungenreden wird eben nicht erwähnt, ebenso wenig bei der Berufung auf das Pfingstereignis Apol. I, 39. Die Stelle Cohort. ad gent. 8 gehört nicht in unsern Gedankenkreis, denn hier liegt die griechische Inspirationslehre zu grunde. Unbestimmt sind auch die Angaben des Origenes contra Celsum I, 46; VII, 8. In den Acta Perpetuae et Felicitatis erzählt Perpetua c. 7: „Und nach wenigen Tagen, als wir alle beteten, stieß ich plötzlich mitten im Gebet einen Ruf aus, den Namen Dinokrates. Und ich erstaunte sehr, weil ich mich niemals außer in diesem Augenblick seiner erinnert hatte". Das ist zwar nicht eigentliches Zungenreden, aber doch ein Überwältigtwerden vom Geist, der wie eine fremde Macht über Perpetua kommt und sie zum Aussprechen eines Namens zwingt, an den sie selbst nicht gedacht hatte. Der erste Berichterstatter bei Euf. KG V, 16, 7 ff. über den Montanismus schildert das Auftreten des Montanus so, daß ekstatisches Reden ähnlich dem Zungenreden nicht ausgeschlossen scheint. Er berichtet, Montanus habe in maßlosem Ehrgeiz dem Versucher Eingang in sich verstattet, *πνευματοφορηθῆναί τε καὶ αἰφνιδίως ἐν κατοχῇ τινι καὶ παρεκστάσει γενόμενον ἐνθουσιᾶν ἄρξασθαί τε λαλεῖν καὶ ξενοφωνεῖν, παρὰ τὸ κατὰ παράδοσιν καὶ κατὰ διαδοχὴν ἄνωθεν τῆς ἐκκλησίας ἔθος δῆθεν προφητεύοντα.* Hier werden die charakteristischen Merkmale der prophetischen Ekstase angegeben, nur daß es sich nicht um undeutliches und unverständliches, sondern um prophetisches Reden handelt. Auch zwei Weiber sind nach diesem Bericht von dem falschen Geist erfüllt worden *ὡς καὶ λαλεῖν ἐκφρόνως καὶ ἀκαίρως καὶ ἀλλοτριοτρόπως, ὁμοίως τῷ προειρημένῳ.* Montanus hat auch selbst geschildert, wie er als Prophet empfand: „Siehe, der Mensch ist wie eine Lyra, und ich fliege hinzu wie ein Plektron. Der Mensch schläft, und ich wache. Siehe, der Herr ist's, der Menschenherzen aus der Brust nimmt und ein Herz den Menschen giebt", Epiphanius, haer. 48, 4, vgl. Bonwetsch, Geschichte des Montanismus, 1881, S. 197 ff.; Weinel, S. 92. Der Mensch ist in dem geschilderten Zustand wie schlafend, es ist, als ob sein Herz aus der Brust genommen sei, er ist wie eine Lyra, zu welcher „der Herr" herzufliegt, um sie zu spielen. Und wie angeflogen empfindet der Mensch einen solchen Zustand. Weitere verwandte Beispiele bei Weinel a. a. O. Von Bedeutung ist ferner Tertullian contra Marc. V, 8: Exhibeat itaque Marcion Dei sua dona, aliquos prophetas, qui tamen non de humano sensu, sed de Dei spiritu sint locuti, qui et futura praenuntiarint et cordis

occulta traduxerint. Edat aliquem psalmum, aliquam visionem, aliquam orationem, dumtaxat spiritalem, in ecstasi, id est amentia, si qua linguae interpretatio accessit. Haec omnia a me facilius proferuntur. Ob man die lingua, welche ausgelegt wird, auf das Gebet allein oder auch auf die Lobgesänge und Visionen bezieht, jedenfalls verlangt Tertullian von Marcion einen Ausweis solcher Gaben, die wir nach 1 Ko 14 nur als glossolalisch denken können, und mit denen ausgestattet zu sein Tertullian für sich in Anspruch nimmt. Vgl. auch contra Marc. IV, 22: In spiritu enim homo constitutus, praesertim cum gloriam Dei conspicit, vel cum per ipsum deus loquitur, necesse est excidat sensu. Ferner kann man wohl auch den Ausspruch des Parakleten durch die Prisca bei Tertullian, De resurrectione carnis Kap. 11: Carnes sunt et carnem oderunt, unter den Begriff der Glossolalie rechnen, da ohne *ἑρμηνεία* niemand wissen konnte, daß mit diesem Wort die Gnostiker, die Leugner der Auferstehung des Fleisches, gemeint waren (Hilgenfeld, S. 125).

Ein wichtiges Zeugnis über die Fortdauer der Glossalalie bis zu seiner Zeit bietet ferner Irenäus dar, V, 6, 1: Perfectos (Paulus: 1 Ko 2, 11) dicens eos, qui perceperunt Spiritum Dei, et omnibus linguis loquuntur per Spiritum Dei, quemadmodum et ipse loquebatur. *Καθὼς καὶ πολλῶν ἀκούομεν ἀδελφῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, προφητικὰ χαρίσματα ἐχόντων καὶ παντοδαπαῖς λαλούντων διὰ τοῦ πνεύματος γλώσσαις* (vetus versio: per Spiritum universis linguis loquentes) *καὶ τὰ κρύφια τῶν ἀνθρώπων εἰς φανερὸν ἀγόντων ἐπὶ τῷ συμφέροντι καὶ τὰ μυστήρια τοῦ θεοῦ ἐκδιηγουμένων.* Wie Tertullian in der citierten Stelle c. Marc. V, 8, faßt hier auch Irenäus die bei Paulus getrennten Gaben der Prophetie und der Glossolalie zur Einheit zusammen. Denn die prophetische Gabe äußert sich nach ihm in der angegebenen dreifachen Weise. Es muß auch offen bleiben, ob Irenäus selbst wie die vetus versio das *παντοδαπαῖς γλώσσαις* als ein Reden in fremden Sprachen gefaßt hat, und zwar trotz seiner Äußerung über das Pfingstwunder III, 17, 2: Unde et omnibus linguis conspirantes hymnum dicebant Deo, Spiritu ad unitatem redigente distantes tribus et primitias omnium gentium offerente Patri, oder ob er nicht doch auch das eigentliche Glossenreden meint, wie es namentlich aus der korinthischen Gemeinde bekannt ist. Denn man müßte ihn sonst behaupten lassen, daß man zu seiner Zeit in der Kirche viele durch die Wirkung des Geistes in allen möglichen verschiedenen Sprachen reden hören könne. Es liegt doch wohl näher, in den *παντοδαπαῖς γλώσσαις* eine Bezugnahme auf 1 Ko 14 (z. B. *ἐν ἑτερογλώσσοις* und *ἐν χείλεσιν ἑτέρων* V. 21) anzunehmen.

Chrysostomus spricht in Cat. 223 über den Abschnitt von den verschiedenen Gnadengaben 1 Ko 12 das Urteil aus, er sei besonders dunkel, insofern er von Thatsachen handle, die man nicht mehr kenne und die zu seiner Zeit nicht mehr vorkommen. Dabei scheint er namentlich an die *γένη γλωσσῶν* und die *ἑρμηνεία γλωσσῶν* 1 Ko 12, 10 zu denken.

Endlich ist noch auf eine Stelle aus einer halb jüdischen, halb christlichen Schrift, dem sog. „Testament des Hiob" hinzuweisen. Hier wird geschildert, wie den Töchtern des Hiob die Gabe des ekstatischen Redens geschenkt wird, und dann wird ausdrücklich vermerkt, daß eine jede in der Mundart einer bestimmten Engelklasse geredet und Gott lobgesungen hätte, *ἐδοξολόγησαν τὸν θεόν, ἑκάστη ἐν τῇ ἐξαιρέτῳ διαλέκτῳ* (Bousset in Joh. Weiß' Kommentar, Exkurs zu 1 Ko 12, 11; Reitzenstein, Poimandres, S. 57). Hier liegt also wesentlich der Begriff der fremden Sprache zu Grunde, denn es werden wie verschiedene Sprachen der Menschen, so auch solche der Engel vorausgesetzt. Aber das Reden ist doch auch ein ekstatisches, analog dem Zungenreden im engeren Sinn.

Das Ergebnis ist also ein nicht allzu reiches. Das Zungenreden scheint nur vereinzelt fortgelebt zu haben. Am ersten noch haben wir im Montanismus verwandte Erscheinungen. Bereits innerhalb der apostolischen Kirche kann es keine besondere Rolle gespielt haben. Ist doch schon die Deutung des Pfingstwunders als Sprachenwunder AG 2 wohl nur so erklärbar, daß Lukas keine lebendige Anschauung von diesem urchristlichen Charisma mehr hatte. Spätere glossolalische Äußerungen, wie sie die Kirchengeschichte aufweist, z. B. bei den Irvingianern und in Gemeinschaftskreisen unserer Zeit, müssen als bewußte oder unbewußte Repristinationen des urchristlichen Zungenredens betrachtet werden.

5. **Dem Zungenreden verwandte Erscheinungen im AT und in der griechisch-römischen Welt.** Im AT wird von ähnlichen Zuständen, wie das neutestamentliche Zungenreden war, erzählt. Es ist dies das הִתְנַבֵּא, eine durch Gottes

Geist oder einen bösen Geist bewirkte Raserei, ein Taumel, eine Begeisterung, die sich in exaltierten, zuckenden Bewegungen und exaltiertem, ekstatischem Reden äußerte. Auf die 70 Ältesten, welche als Gehilfen des Mose ausgewählt worden waren, ließ sich, nachdem Mose sie aus dem Lager geführt hatte, der Geist Gottes nieder, ויתנבאו „und sie gerieten in prophetische Begeisterung", später aber nicht mehr. Auch die zwei Ältesten, welche im Lager zurückgeblieben waren, erfuhren die gleiche Geistbegabung Nu 11, 25—30. Der seine Eselinnen suchende Saul begegnet bei Gibea einem Trupp weissagender, Gott preisender Propheten, und alsbald kam der Geist Gottes auch über ihn, so daß er sich wie ein Verzückter geberdete und er wie in einen andern Menschen verwandelt wurde 1 Sa 10, 6. 10. Wenn der böse Geist über Saul kam, raste er im Palast ויתנבא בתוך־הבית 1 Sa 18, 10. Als Saul dreimal nach David in Rama Boten schickte, gerieten sie jedesmal unter die weissagenden Propheten und wurden selbst vom Geiste Gottes ergriffen, so daß auch sie an diesem ekstatischen Reden teilnahmen. Nicht anders erging es Saul selbst, als er sich hierauf in eigner Person nach Rama begab 1 Sa 19, 19—24. Jer 29, 26 sind verbunden משגע ומתנבא „Verrückter und vom Prophetentaumel Ergriffener", und 2 Kg 9, 11 wird ein Prophetenschüler höhnend משגע genannt. Auch die Erzählung von Elia und dem Gottesurteil über die Baalspropheten am Karmel gehört hierher. Die Baalspriester riefen laut und machten sich nach ihrer Weise Einschnitte mit Schwertern und Spießen, bis das Blut an ihnen herabfloß. Als aber Mittag vorüber war, gerieten sie ins Rasen ויתנבאו bis um die Zeit, da man Speiseopfer darzubringen pflegt 1 Kg 18, 28 f. Endlich sei verwiesen auf Jer 23, 32: „Ja, ich will an die Propheten, die trügerische Träume verkündigen, ist der Spruch Jahves, und sie erzählen und mein Volk durch ihre Lügen und ihr Geflunker in die Irre führen", wo die LXX die charakteristische Abweichung haben: *διὰ τοῦτο ἰδοὺ ἐγὼ πρὸς τοὺς προφήτας τοὺς προφητεύοντας ἐνύπνια ψευδῆ, καὶ οὐ διηγοῦνται αὐτά κτλ.* Also hier herrscht die Vorstellung, daß die Prophetensprüche der Deutung bedürfen.

In den Bereich der Ekstase gehört auch der Zustand der Propheten, wenn sie Gesichte haben. Das Bewußtsein ruht jedoch nicht während der Gesichte, sondern es bleibt lebendig, so daß der Prophet dann das Geschaute und Gehörte klar und verständig wiedergeben kann. Eines Hermeneuten bedarf er nicht. Von einem ekstatischen Reden während dieser Gesichte hören wir auch nichts. Die Dinge, die von den Propheten in solchen Ekstasen geschaut werden, sind ihnen aber jedenfalls psychologische Realitäten.

Ein weiteres Beispiel prophetischen Redens bietet die Bileamgeschichte dar Nu 23, 5 ff. 16 ff.; 24, 2 ff. Dreimal legt dort Jahve dem Bileam, der einen Fluch über Israel aussprechen soll, Worte des Segens in den Mund. Bileam ist in diesem Falle das willenlose Werkzeug des durch seinen Mund sprechenden Gottes; aber es sind eben verständige Worte, die er ausspricht, und sein Bewußtsein ist während der Begeisterung ein klares. Tertullian contra Marc. IV, 28 greift zwar auf dies Beispiel bei Besprechung der christlichen Begeisterung zurück, und vor ihm erblickt Josephus, Antiqu. IV, 6, 5 darin das sprechendste alttestamentliche Beispiel einer unwillkürlichen prophetischen Rede, allein für das Verständnis der Zungenrede wirft es direkt nichts ab.

Innerhalb der griechisch-römischen Welt giebt es aber wiederum offensichtliche Parallelen. In unserm Zusammenhang kann nur auf das wichtigste hingewiesen werden. Die griechischen Orakel wurden vermittelt durch Priesterinnen oder Priester, welche unter völligem Zurücktreten des eigenen Bewußtseins aussprachen, was ihnen die Gottheit eingab. Ein weiteres Merkmal ist die Dunkelheit oder Unverständlichkeit der Orakelsprüche, welche erst durch Deutung oder Auslegung verständlich werden. Plutarch, De Pythiae oraculis p. 404 E überliefert das Wort von Heraklit: *ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.* Dem fügt er hinzu, um die volle Passivität der Pythia zu veranschaulichen: *πρόσλαβε δὲ τούτοις εὖ λεγομένοις καὶ νόησον τὸν ἐνταῦθα θεὸν χρώμενον τῇ Πυθίᾳ πρὸς ἀκοήν, καθὼς ἥλιος χρῆται σελήνῃ πρὸς ὄψιν.* Stobäus aber schließt an dies Wort des Heraklit, das auch er citiert, die Notwendigkeit der Deutung der Orakelsprüche an, Serm. 79, p. 471: *ὁ ἐν Δελφοῖς θεὸς οὔτε λέγων καθ' Ἡράκλειτον οὔτε κρύπτων ἀλλὰ σημαίνων τὰς μαντείας ἐγείρει πρὸς διαλεκτικὴν διερεύνησιν τοὺς ἐπηκόους τῶν χρησμῶν ὑφ' ἧς ἀμφιβολία καὶ ὁμωνυμία ἐκρίθησαν.* Das Dunkle der Orakelsprüche (*ἀσαφῆ τὰ τῶν χρησμῶν ἐστι καὶ πολλοὺς ἤδη ἐξηπάτηκε* Dio Chrysostomus Oratio X, p. 303) beruhte freilich nicht auf undeutlichem, lallendem oder stammelndem Reden, sondern auf dem Gebrauch ungewöhnlicher, dichterischer, glossematischer oder umschreibender Wendungen, die nach Plutarch, De Pythiae oraculis p. 406 EF der Gott später nicht mehr angewendet habe.

ἀπέπαυσε δὲ τὴν Πυθίαν ὁ θεὸς ‘πυριακοὺς’ μὲν ὀνομάζουσαν τοὺς αὐτῆς πολίτας, ‘ὀφιοβόρους’ δὲ τοὺς Σπαρτιάτας, ‘ὀρεᾶνας’ δὲ τοὺς ἄνδρας, ‘ὀρεμπότας’ δὲ τοὺς ποταμούς· ἀφελὼν δὲ τῶν χρησμῶν ἔπη καὶ γλώσσας καὶ περιφράσεις καὶ ἀσάφειαν, οὕτω διαλέγεσθαι παρεσκεύασε τοῖς χρωμένοις ὡς νόμοι τε πόλεσι διαλέγονται καὶ βασιλεῖς ἐντυγχάνουσι δήμοις καὶ μαθηταὶ διδασκάλων ἀκροῶνται, πρὸς τὸ συνετὸν καὶ πιθανὸν ἁρμοζόμενος.

Daher bietet aber auch eine treffendere Parallele als die Erscheinung der delphischen Pythia die Schilderung des *μάντις*, die uns Plato im Timäus p. 71 E ff. darbietet. Plato spricht dort aus, die Gottheit habe die Sehergabe der menschlichen *ἀφροσύνη* verliehen. Denn nicht bei vollem Bewußtsein wird man der gottbegeisterten und wahren Seherkunst teilhaftig, sondern im Zustand der Gebundenheit des Bewußtseins, im Schlaf, in Krankheit, im Enthusiasmus. Die Bilder der Phantasie, die man so sieht, oder was man in diesem Zustand redet, muß von einem anderen gedeutet werden, der in vernünftigem Zustand ist. Dies ist die Aufgabe der Propheten, welche das Gesetz zu Beurteilern der gottbegeisterten Hehersprüche setzt. Hier haben wir also ganz analog wie bei Paulus die Scheidung und Nebeneinanderstellung der Ekstatiker und der Propheten, nur mit dem Unterschied, daß bei Paulus nicht der Prophet, sondern der Hermeneut die Deutung der Glossenrede zu geben hat. Die platonische Stelle lautet: *ἱκανὸν δὲ σημεῖον, ὡς μαντικὴν ἀφροσύνῃ θεὸς ἀνθρωπίνῃ δέδωκεν· οὐδεὶς γὰρ ἔννους ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς, ἀλλ’ ἢ καθ’ ὕπνον τὴν τῆς φρονήσεως πεδηθεὶς δύναμιν ἢ διὰ νόσον ἢ διά τινα ἐνθουσιασμὸν παραλλάξας. ἀλλὰ ξυννοῆσαι μὲν ἔμφρονος τά τε ῥηθέντα ἀναμνησθέντα ὄναρ ἢ ὕπαρ ὑπὸ τῆς μαντικῆς τε καὶ ἐνθουσιαστικῆς φύσεως, καὶ ὅσα ἂν φαντάσματα ὀφθῇ, πάντα λογισμῷ διελέσθαι, ὅπῃ τι σημαίνει καὶ ὅτῳ μέλλοντος ἢ παρελθόντος ἢ παρόντος κακοῦ ἢ ἀγαθοῦ· τοῦ δὲ μανέντος ἔτι τε ἐν τούτῳ μένοντος οὐκ ἔργον τὰ φανέντα καὶ φωνηθέντα ὑφ’ ἑαυτοῦ κρίνειν, ἀλλ’ εὖ καὶ πάλαι λέγεται τὸ πράττειν καὶ γνῶναι τά τε αὑτοῦ καὶ ἑαυτὸν σώφρονι μόνῳ προσήκειν. ὅθεν δὴ καὶ τὸ τῶν προφητῶν γένος ἐπὶ ταῖς ἐνθέοις μαντείαις κριτὰς ἐπικαθιστάναι νόμος. οὓς μάντεις αὐτοὺς ὀνομάζουσί τινες, τὸ πᾶν ἠγνοηκότες, ὅτι τῆς δι’ αἰνιγμῶν οὗτοι φήμης καὶ φαντάσεως ὑποκριταί, καὶ οὔ τι μάντεις, προφῆται δὲ μαντευομένων δικαιότατα ὀνομάζοιντ’ ἄν.*

Allein dies alles und manches ähnliche muß doch innerhalb des Griechentums und darüber hinaus in einen größeren Zusammenhang gestellt werden, wie E. Rohde, Psyche [2]II, 1898, S. 16 ff. gezeigt hat. In der nachhomerischen Zeit hat der Aufregungskult der dionysischen Orgien der Thraker seinen Einzug auch in die griechische Welt gehalten. So fremdartig er der abgeklärten Heiterkeit des griechischen Wesens gewesen sein muß, hat er doch eine auch im Griechen vorhandene Saite berührt, denn er hat auch bei diesem Volk tiefe Wurzel geschlagen. Musik, wirbelnder Tanz und Berauschungsmittel hatten die Kraft, die Menschen „des Gottes voll“ zu machen (z. B. Plato Menon p. 99 D: *φαῖμεν ἂν θείους τε εἶναι καὶ ἐνθουσιάζειν*), einen Zustand visionärer Neizung hervorzubringen, in dem die Bedingungen des normalen Lebens aufgehoben schienen und die Begeisterten alles außer sich sahen, was sie dachten und vorstellten. Man nahm an, daß die Seele dieser „Besessenen“ (Plato Menon p. 99 D: *κατεχόμενος ἐκ τοῦ θεοῦ*; Xenophon Sympos. 1, 10: *κατεχόμενοι ὥσπερ αἱ Βάκχαι*) nicht bei sich sei, sondern aus dem Leibe ausgetreten sei. Oft wird von diesem Begeisterungszustand als von *ἔκστασις*, *ἐξίστασθαι* gesprochen. *μαίνεσθαι*, *ἔνθεον γίνεσθαι*, *ἐκστῆναι* wird als gleichbedeutend gebraucht von „begeisterten“ Propheten (*Βάκχιδες*, *Σίβυλλαι*) und Poeten Aristoteles probl. 30, 2, p. 954ᵃ, 34—39. *ἐξίσταται καὶ μαίνεται* Aristoteles hist. an. 6, 22, p. 576ᵃ, 12. Die Ekstasis gilt als zeitweilige alienatio mentis, als vorübergehender Wahnsinn. Aber als heiliger Wahnsinn, als Hieromanie, während dessen die Seele, dem Leibe entflogen, sich mit der Gottheit vereinigt Clem. Al. protr. 9D (*ἱερομανία*); Plato Phädr. 253 A. Die von solchem Wahnsinn Ergriffenen sind *ἔνθεοι*, sie leben und sind in dem Gotte Soph. Ant. 963: *αἱ Βάκχαι ὅταν ἔνθεοι γένωνται.* Nach Schol. Eurip. Hippol. 144 ist der *ἔνθεος* völlig in der Gewalt des Gottes, der Gott spricht und handelt aus ihm. Sein eignes Selbstbewußtsein ist dem *ἔνθεος* geschwunden. Bei Jamblich findet sich folgende theoretische Erörterung über *τὰ τῆς θείας μανίας αἴτια: ταῦτα δέ ἐστι τὰ καθήκοντα ἀπὸ τῶν θεῶν, φῶτα καὶ τὰ ἐνδιδόμενα πνεύματα ἀπ’ αὐτῶν καὶ ἡ ἀπ’ αὐτῶν παντελὴς ἐπικράτεια . . . λόγους μὲν προιεμένη, οὐ μετὰ διανοίας δὲ τῶν λεγόντων, ἀλλὰ μαινομένῳ φασὶ στόματι φθεγγομένων αὐτούς* Wetstein zu 1 Ko 14, 23. Daher ist der Mensch nach der Ekstase auch nicht ohne weiteres im stande zu schildern, was in seinem Geistesleben vorgegangen

ist. Vom begeisterten Propheten sagt Philo, De spec. leg. IV, 8, § 49 Cohn-Wendland: *προφήτης μὲν γὰρ οὐδὲν ἴδιον ἀποφαίνεται τὸ παράπαν, ἀλλ' ἔστιν ἑρμηνεὺς ὑποβάλλοντος ἑτέρου πάνθ' ὅσα προφέρεται, καθ' ὃν χρόνον ἐνθουσιᾷ γεγονὼς ἐν ἀγνοίᾳ, μετανισταμένου μὲν τοῦ λογισμοῦ καὶ παρακεχωρηκότος τὴν τῆς ψυχῆς ἀκρόπολιν, ἐπιπεφοιτηκότος δὲ καὶ ἐνῳκηκότος τοῦ θείου πνεύματος καὶ πᾶσαν τῆς φωνῆς ὀργανοποιΐαν κρούοντος.* Aber auch Plato hat im Jon, p. 533E ff. ausgeführt, daß alle guten Dichter ihre poetischen Werke nicht auf Grund kunstmäßigen Studiums, sondern *ἔνθεοι ὄντες καὶ κατεχόμενοι* schaffen, ebenso die lyrischen Dichter. Dann fährt er fort: *κοῦφον γὰρ χρῆμα ποιητής ἐστι καὶ πτηνὸν καὶ ἱερόν, καὶ οὐ πρότερον οἷός τε ποιεῖν, πρὶν ἂν ἔνθεός τε γένηται καὶ ἔκφρων καὶ ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῇ.*

Aus dem enthusiastischen Kult der thrakischen Dionysosdiener stammt dann weiterhin die Begeisterungsmantik, jene Art Weissagung, die sich im Enthusiasmus mit der Götter- und Geisterwelt in Verbindung setzt und so die Zukunft schaut und verkündigt. Eurip. Bakch. 291 ff.: *μάντις δ' ὁ δαίμων ὅδε* (Dionysos), *τὸ γὰρ βακχεύσιμον καὶ τὸ μανιῶδες μαντικὴν πολλὴν ἔχει· ὅταν γὰρ ὁ θεὸς εἰς τὸ σῶμ' ἔλθῃ πολύς, λέγειν τὸ μέλλον τοὺς μεμηνότας ποιεῖ.* Cicero pro Sexto 10 verbindet vaticinari und insanire. De divin. I, § 67 erwähnt er das Beispiel der Kassandra, aus der deus inclusus corpore humano, non jam Cassandra loquitur. Die Prophetin des Tempels des Dionysos bei den Bessen in Thrakien war eine Frau, welche in derselben Weise weissagte wie die Pythia in Delphi, also in rasender Verzückung Herodot 7, 111. Ganz im Geist des altthrakischen ekstatischen Kults geberdet sich das aus Griechenland nach Italien eingeführte bakchische Wesen, von dessen Exzessen Liv. 39, 8 ff. aus dem Jahr 186 v. Chr. erzählt, darunter: viros velut mente capta cum jactatione fanatica corporis vaticinari Liv. 39, 13, 12.

In diesen Zusammenhang ist wohl auch das Zeugnis des Celsus bei Origenes c. Cels. VII, 9 einzureihen, wo berichtet wird, daß viele innerhalb oder außerhalb der — heidnischen — Heiligtümer, zum Teil auch als Bettler und in Städten oder Kriegslagern umherziehend Bewegungen annehmen wie die Wahrsager. Von diesen Leuten wird dann gesagt: „Sie fügen der Reihe nach unbekannte, halbverrückte und ganz unklare Worte bei (*προστιθέασιν ἐφεξῆς ἄγνωστα καὶ πάροιστρα καὶ πάντη ἄδηλα*), deren Verständnis kein Vernünftiger finden könnte, denn es ist undeutlich und ein Nichts (*ἀσαφῆ γὰρ καὶ τὸ μηδέν*). Jedem Unverständigen aber und Betrüger giebt es in jeder Hinsicht Anlaß, wohin er das Gesagte zu seinem Vorteil wenden will". Weinel, S. 76.

Rohde führt S. 23 ff. aber auch noch weiter aus, daß jener thrakische Begeisterungskult nur eine nach nationaler Besonderheit eigentümlich gestaltete Kundgebung eines religiösen Triebes war, der über die ganze Erde hin überall immer wieder, auf allen Stufen der Kulturentwickelung, durchbreche. „Es gibt ganze Völkerstämme, die, sonst in keiner Weise zu den bevorzugten Mitgliedern der Menschenfamilie gehörig, in besonderem Maße die Neigung und die Gabe einer Steigerung des Bewußtseins ins Überpersönliche haben, einen Hang und Drang zu Verzückungen und visionären Zuständen" S. 24 f. Dort ist auch eine reiche Litteratur über die Frage angegeben. Vgl. auch Weinel, S. 73 ff. Noch heute begegnet man im Orient religiösen Erscheinungen, welche auf dieser Veranlagung fußen, wie den heulenden Derwischen.

6. Wurzel und religiöse Beurteilung der Glossolalie im Neuen Testament. Auf Grund der bisherigen Untersuchung sind wir erst in der Lage, zu einem Urteil über die neutestamentliche Glossolalie zu gelangen. Es hat sich gezeigt, daß formell verwandte Erscheinungen sich nicht nur im AT, sondern auch in weitem Bereich bei andern Völkern finden, namentlich im thrakischen Dionysoskult und durch dessen Vermittelung im Griechentum. So tritt uns denn das Zungenreden im Urchristentum auch besonders deutlich in zwei Gemeinden entgegen, in Jerusalem, wo wir in erster Linie nach alttestamentlichen und jüdischen Analogien Umschau zu halten haben, und in der Gemeinde der Korinther, die auf dem Boden griechischer Denk- und Empfindungsweise stand und von dorther beeinflußt sein kann. Hat doch auch Paulus selbst in den Eingangsversen von 1 Ko 12 dies in Erwägung gezogen. Die Korinther hatten an Paulus die Anfrage gestellt, woran man die Wirkungen des christlichen Geistes erkennen könne. Es war ihnen zum Bewußtsein gekommen, daß die Kraftwirkungen der Dämonen und Götzen sich in ähnlicher Weise äußerten wie die christlichen Charismen, sie hatten aber kein rechtes Unterscheidungsmerkmal. Paulus erinnert sie daran, daß sie als Heiden die Erfahrung gemacht haben, wie sie

willenlos von der dämonischen Macht der Götzen beherrscht wurden und weist sie an zu erkennen, daß jetzt der Geist Gottes sie ebenso beherrsche. Denn niemand könne, vom Geist Gottes getrieben, Jesus verfluchen, und niemand könne Jesus Herrn nennen, außer im heiligen Geist 1 Ko 12, 2 f. Deutlich erkennt also Paulus die äußeren Erscheinungen in der außerchristlichen Welt als sehr ähnlich an und legt das unterscheidende Merkmal in den Inhalt der Geistbefähigung. Die zwingende Gewalt ist hier wie dort die gleiche, und nach unserer Schilderung der christlichen Glossolalie 1 Ko 14 und der mannigfachen Erscheinungen des *ἐνθουσιασμός* in der griechischen Welt ist auch die physiologische Wirkung hier und dort ähnlich; aber alle verschiedenartigen charismatischen Gaben in Korinth führt Paulus auf die Wirkung des Gottesgeistes zurück. Er sieht also trotz aller formellen Verwandtschaft in der heidnischen und der christlichen Pneumatologie etwas spezifisch Verschiedenes. Freilich stehen die Korinther für sein Urteil offensichtlich in Gefahr, besonders die Gabe des Zungenredens in unchristlicher Weise in ihren Gemeindeversammlungen zur Geltung zu bringen, denn er bereitet in sehr umsichtiger Weise die eingehende Erörterung über das Zungenreden in Kap. 14 von Kap. 12 an vor. Die Korinther sind, gewiß mit Rücksicht auf verwandte, ihnen aus ihrer heidnischen Vergangenheit bekannte Erscheinungen, geneigt, die Zungenrede als eine besondere, vielleicht als die bedeutsamste pneumatische Wirkung zu betrachten. Paulus aber strebt dem Ziele zu, sie nur als eine Gabe des Geistes neben andern zu erweisen, und zwar als eine Gabe, die nicht einmal besonderen Wert habe, da sie nur bedingt zur Erbauung der Gemeinde diene. Die Glossenrede ohne Deutung dient nur dem Redner selbst 14, 4, nicht aber der Gemeinde 14, 12 oder anwesenden Ungläubigen 14, 23 zur Erbauung. Daher soll der Glossenredner beten, daß ihm auch die Gabe der Deutung von Gott geschenkt werde 14, 13. In einer Gemeindeversammlung ist es wichtiger, fünf Worte mit klarem Verstande zu reden als 10000 Worte in Zungenrede 14, 19. Es sollen in einer Versammlung nicht mehr als zwei oder drei Glossenredner nacheinander auftreten, und immer soll einer auslegen. Ist aber kein Hermeneut da, so soll der Glossenredner schweigen 14, 27 f. Und immer soll es in den Versammlungen wohlanständig und ordentlich zugehen 14, 40, was in Korinth sowohl beim Zungenreden wie beim Auftreten der Propheten nicht stets der Fall gewesen zu sein scheint. Höher aber stellt der Apostel das Auftreten der Propheten in der Gemeinde 14, 3 ff. 31 und V. 39, wo er seine Erörterung dahin zusammenfaßt: „Strebt nach der Prophetie und hindert nicht das Zungenreden". 12, 31 aber, wo er auffordert, nach den höheren Charismen zu streben, schließt er das Hohelied der Liebe an, die alles überragt, auch das Zungenreden, auch Glauben und Hoffen. Nicht die Ekstase und das in ihr geübte Reden, sondern dasjenige Thun, in welchem die religiös-sittliche Art des Christentums sich voll auswirkt, steht dem Apostel voran. Er macht die Korinther nicht irre, wenn sie auch im Zungenreden für sich Erbauung suchen und finden, aber er läßt deutlich durchblicken, daß es für die Gesamtheit wenig Ertrag abwirft.

Etwas anders ist das Bild, welches wir uns von der religiösen Bedeutung des glossolalischen Redens der Apostel am Pfingstfest zu machen haben. Hier scheint zwar auch der Zustand der Verzückung ähnlich vorgestellt zu werden, wie im AT und in der griechischen Welt. Die Jünger reden wie im Rausch. Aber es schlägt doch der Gedanke durch, daß freudige Begeisterung die bis dahin verzagten Jünger ergreift und sie fortan allem Widerstand und aller Verfolgung zum Trotz das Evangelium verkündigen. Eine neue Kraft beginnt in den Jüngern zu wirken, die sie zu jubelndem Lobpreis der Großthaten Gottes treibt AG 2, 11 — so auch AG 10, 46; 19, 6 —, aber doch mehr an ihnen thut: sie giebt ihnen die Erkenntnis, die innere Erleuchtung und die Festigkeit, die Grundeigenschaften aller Verkündigung des Evangeliums.

7. **Das Verständnis des sprachlichen Ausdrucks.** In den Untersuchungen über das Zungenreden nimmt in der Regel die Feststellung der Bedeutung des *γλῶσσα* in den Wendungen (*ἐν*) *γλώσσῃ, γλώσσαις, γλώσσαις καιναῖς λαλεῖν κτλ.* einen sehr breiten Raum ein, ohne daß es bisher gelungen wäre, die Schwierigkeiten, welche bei jeder Erklärung auftreten, aus dem Wege zu räumen. Es giebt im ganzen drei Grundformen der Erklärung. Man faßt *γλῶσσα* 1. als Zunge, als Organ der Sprache, 2. als Redeweise, *τὸ λαλούμενον*, und dies kann in verschiedener Weise geschehen, indem man entweder an den technischen Gebrauch von *γλῶσσα* im Griechischen denkt zur Bezeichnung ungebräuchlicher, poetischer, provinzieller, dunkler Ausdrücke, oder es als unverständliche oder als neu- und andersartige Rede u. ä. faßt, 3. als Sprache. In eigentümlicher Weise kombinieren Holsten und Schmiedel die erste und dritte Erklärungsweise, indem sie *γλῶσσα* als „Zungensprache" verstehen wollen. Die Erklärung als

„Sprache“, und zwar des Näheren als Reden in fremden Sprachen, darf heute als aufgegeben betrachtet werden, da sie nur die Anschauung des kanonischen Lukas wiedergiebt, nicht aber dem ursprünglichen Bericht der Apostelgeschichte und gar der Darstellung des Paulus entspricht. Die Auffassung von *γλῶσσα* als Zunge, die hauptsächlich von Bardili und Eichhorn, modifiziert auch von Meyer zu 1 Ko vertreten worden ist, geht von der richtigen Beobachtung aus, daß in dem Zustand des Zungenredens die Vernunft keine Herrschaft über den Menschen hat, sondern der Geist den Menschen, und zwar die Zunge des Menschen als willenloses Organ seiner Äußerungen benutzt. Allein ein Zungenredner spricht gewiß nicht mit fremden Sprachorganen (*ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν* AG 2, 4) oder mit neuen Sprachorganen (*γλώσσαις λαλεῖν καιναῖς* Mc 16, 17). Auch der Plural *γλώσσαις λαλεῖν*, der öfters vorkommt, z. B. 1 Ko 12, 30; 14, 5. 23, sowie der Ausdruck *γένη γλωσσῶν* 1 Ko 12, 10. 28 kann so nicht erklärt werden. Das *γλῶσσαι παύσονται* 1 Ko 13, 8 wäre ein seltsamer Ausdruck, auch *ἑρμηνεία γλωσσῶν* wäre ungewöhnlich.

Besser scheint das Verständnis von *γλῶσσα* im übertragenen Sinn, namentlich in der Bedeutung eines terminus technicus für „fremdartige, ungewöhnliche Worte“, wie Bleek und neuerdings besonders Heinrici auslegen. Beide Gelehrte haben in der That nachgewiesen — die Belegstellen sind am übersichtlichsten zusammengestellt bei Heinrici in Meyers Komm. Exkurs zu 1 Ko 12, 10 —, daß der Ausdruck in diesem Sinne nicht bloß der Gelehrtensprache, sondern auch der Volkssprache angehörte, um eine lingua secretior zu bezeichnen, welche der interpretatio bedurfte (Quintilian, Inst. or. I, 1, 35). Schon bei Aristoteles begegnet diese technische Bedeutung von *γλῶσσα*, nach Bleeks Nachweisungen (ThStK 1829, S. 38 ff.) öfters bei hellenistischen Schriftstellern wie Dionysius von Halikarnaß, Sextus Empirikus und Plutarch. Es lag nun nahe, diesen Terminus auch auf Äußerungen zu beziehen, die auf übernatürliche Einwirkung zurückgeführt wurden. Die Pythia redete in Glossen (s. die unter 5 aufgeführte Stelle aus Plutarch, De Pythiae orac. p. 406 EF) ebenso wie der Dichter, den die Musen begeisterten. So wäre denn *γλῶσσα* in der christlichen Sprache übernommen worden zur Charakteristik einer Rede, die von der *διδαχή* und der *προφητεία* sich spezifisch unterschied, und die so gewaltig und geheimnisvoll ertönte, daß sie auf das unmittelbare Wirken des *πνεῦμα* zurückgeführt wurde. Aber auch diese Erklärung ist von Schwierigkeiten gedrückt. Zwar die Wendung *γένη γλωσσῶν* könnte man nach Analogie des von Galen gebrauchten Ausdrucks *τρόπος τῶν γλωσσῶν* deuten. Aber bei dieser Auffassung bleibt unerklärlich, wie dann die reicheren Ausdrücke *ἑτέραις* oder *καιναῖς γλώσσαις λαλεῖν* entstehen konnten. Es pflegen die volleren Formeln den kürzeren als den abgeschliffenen zeitlich voranzugehen, nicht umgekehrt. Bei dieser Deutung aber sind die Attribute *ἑτέραις* und *καιναῖς* überhaupt nicht verständlich. Ein weiteres schwerwiegendes Bedenken ist dies, daß in Jerusalem das Glossenreden auftrat, bevor es in Korinth begegnet. Wenn man nun auch in griechischer Umgebung die Anlehnung an einen aus der griechischen Litteratur in die Volkssprache übergegangenen Terminus nicht unwahrscheinlich finden wird, so wird man schwerlich in Jerusalem und auf dem Boden der palästinischen Kirche ähnliches voraussetzen dürfen.

Vielleicht läßt sich die Schwierigkeit aber in folgender Weise heben. 4 Mak 10, 21 wird die Zunge *ἡ τῶν θείων ὕμνων μελῳδός* genannt, und öfter begegnen in den Psalmen Stellen, wo die Zunge als das Instrument des göttlichen Lobpreises erscheint: Ps 126, 2: „Da war unser Mund voll Lachens, und unsere Zunge voll Jubels, da sprach man unter den Heiden: Jahve hat Großes an diesem gethan“. Ähnlich Ps 16, 9; 71, 24. und Ps 39, 4: *ἐλάλησα ἐν γλώσσῃ μου· γνώρισόν μοι, Κύριε, τὸ πέρας μου.* Es könnte also von hier aus innerhalb des Judentums unter Einwirkung des strengen Inspirationsbegriffes, wonach der Mund des Menschen das unbedingte Werkzeug Gottes oder des heiligen Geistes war, der Sprachgebrauch entstanden sein, (*ἐν*) *γλώσσῃ λαλεῖν* als verzücktes, jubelndes Lobpreisen Gottes zu fassen (vgl. Grimm, Lexicon Graeco-Latinum in libros N[i]T[i] s. v. *γλῶσσα*). Sagt doch auch Philo, Quis rerum divin. heres § 53, Cohn-Wendland III, 266 vom Propheten: *καταχρῆται δὲ ἕτερος αὐτοῦ τοῖς φωνητηρίοις ὀργάνοις, στόματι καὶ γλώττῃ, πρὸς μήνυσιν ὧν ἂν θέλῃ.* *γλῶσσα* wäre hiernach in der Grundbedeutung „Zunge“ zu verstehen. *καιναῖς* und *ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν* bietet dann keine Schwierigkeit der Erklärung, denn es heißt ganz wörtlich: „mit neuen“, „mit fremden Zungen reden“, nicht der eigenen, sondern etwa nach Analogie von 1 Ko 13, 1: „wenn ich mit Zungen der Menschen und der Engel redete“. Auch in 1 Ko werden die analogen Ausdrücke (*ἐν*) *γλώσσῃ λαλεῖν*, *προσεύχεσθαι γλώσσῃ*,

λόγοι ἐν γλώσσῃ ebenso zu deuten sein. Auf griechischem Boden hat sich aber dieser Gebrauch etwas verschoben, denn hier spielt auch die Bedeutung von *γλῶσσα* als ungebräuchlicher poetischer, unverständlicher Ausdruck mit herein. Mag Paulus als Hellenist dem Begriff diese Wendung gegeben oder sie aus der korinthischen Gemeinde aufgenommen haben, bei ihm scheinen mir einige Ausdrücke in der That nur in Anlehnung an den griechisch-technischen Begriff erklärlich. Das gilt namentlich von dem Plural *γλώσσαις λαλεῖν*, für dessen Deutung wir mit „Zunge" nicht auskommen, ferner das *γένη γλωσσῶν*, deren zwei übrigens Paulus selbst 1 Ko 14, 14—16 angiebt, ferner *γλῶσσαν ἔχει* 1 Ko 14, 26, vielleicht auch *λόγους ἐν γλώσσῃ* 1 Ko 14, 19. **Feine.**

Zweikampf, Duell. — Litteratur: Thimm, Bibliography of Fencing and Duelling, London 1896.

Geschichtliches: Fougeraux de Campigneulles, Histoire des duels anciens et modernes, 2 Bde, Paris 1835, ^{2}1838; Cauchy, Du duel, considéré dans ses origines et dans l'état actuel des moeurs, 2 Bde, Paris 1846; Colombey, Histoire anecdotique du duel, Paris 1861; Kufahl und Schmied-Kowarzik, Duellbuch, Leipzig 1896; Coulin, Der gerichtliche Zweikampf im altfranzösischen Prozeß, Berlin 1906; Coulin, Verfall des gerichtlichen und Entstehung des privaten Zweikampfs in Frankreich, Berliner Diss. 1908 (enthält nur den ersten Abschnitt des Werks, das als Ganzes im Buchhandel erscheinen und in einem späteren Kapitel eine voraussichtlich sehr dankenswerte Uebersicht über die Haltung der Kirche inmitten dieser Rechtsentwickelung bieten wird); Gneist, Der Zweikampf und der germanische Ehrbegriff, Berlin 1848; v. Below, Das Duell und der germanische Ehrbegriff, Kassel 1896; ders., Das Duell in Deutschland, Geschichte und Gegenwart, Kassel 1896 (beide Schriften jetzt im Verlage von Elwert, Marburg); ders., Zur Entstehungsgeschichte des Duells, Index lectionum der Akademie Münster für W. S. 1896/7; Geffcken, Fehde und Duell, Leipzig 1899; Fehr, Der Zweikampf, Berlin 1908;

Juristisches: Ihering, Der Kampf ums Recht, Wien 1872; Levi, Zur Lehre vom Zweikampfverbrechen, Leipz. 1889; Liepmann, Duell u. Ehre, Berlin 1904; Binding, Der Zweikampf und das Gesetz, Dresden 1905; Kohlrausch, Zweikampf (Vergleichende Darstellung des deutschen und ausländischen Strafrechts. Bes. Teil, Bd 3.) Berlin 1906; Die Lehrbücher des Strafrechts von Binding, Merkel, v. Liszt u. a.; v. Korwin-Dzbanski, Zur Reform des Militärstraf- und ehrenrechtlichen Verfahrens in Oesterreich-Ungarn, Wien 1895; ders., Der Zweikampf, Wien 1900; Lexikon des Deutschen Strafrechts, von Stenglein, Bd 2, Berlin 1900; Das Staatslexikon von Rotteck und Welcker, ^{3} Bd 14, Leipzig 1866; Staatslexikon von Bachem, ^{2} Bd 5, Freiburg 1904.

Kirchliches: Hering, Das Duell, eine Reformfrage, Referat auf der sächsischen Provinzialsynode am 17. Oktober 1896, Berlin 1896; Thümmel, Die Versagung der kirchlichen Bestattungsfeier, ihre gesch. Entwickelung und gegenw. Bedeutung, Leipzig 1902; Wetzer und Weltes Kirchenlexikon 2. Aufl. Bd 12, Freiburg 1901, Art. Zweikampf.

Für: Für das Duell, Von einem alten Akademiker, Gleiwitz 1896; v. Boguslawski, Die Ehre u. das Duell, Berlin 1896; ders., Die Antiduellbewegung, Berlin 1902; v. Wimpffen, Zweikampf und Wille, Leipzig 1902; Hergesell, Duellkodex, 2. Aufl., Wien 1897; v. Bolgar, Die Regeln des Duells, 6. Aufl., Wien 1898; Czeipek, Ehrennotwehr u. Winke für die günstige Austragung des Zweikampfs, Wien 1899; Tepner, Duellregeln für Offiziere, Graz 1898; Blasel, Die Regeln des Zweikampfs, Wien 1901; Nachschlagebuch bei Austragung von Ehrenhändeln für den Offizier als Kartellträger, Sekundant, Unparteiischer, Berlin (Eisenschmidt) 1891; Die konventionellen Gebräuche beim Zweikampf unter Berücksichtigung des Offizierstandes, von einem älteren aktiven Offizier, nebst Anhang (Verordnungen 2c.), 6. Aufl., Berlin (ebenda) 1901; Haas, Für und Wider das Duell, Wien 1899.

Gegen: (Hengstenberg), Das Duell und die christliche Kirche, Ev. Kirchenzeitung 1856, Nr. 27. 28. 29 (über das Duell, das dieses Votum veranlaßte, berichtet „der Unparteiische" in Nr. 61 der N. Pr. [Kreuz-] Z. 1856 ausführlich. Vgl. überhaupt die Kreuzzeitung in jenen Tagen); Graf Keyserling, Erörterungen über das Duell, nebst Vorschlägen, Dorpat 1883; Nerling, Der Blutbann des Duells, Dorpat 1883; Funcke, Der geadelte Mord oder das Duell, Bremen 1885; v. Oettingen, Zur Duellfrage, Dorpat 1889 (bes. wertvoll durch Mitteilungen über die Dorpater Praxis); Balan, Duell und Ehre, ein Beitrag zur praktischen Lösung der Duellfrage unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Offizierkorps, Berlin 1890; Cremer, Duell und Ehre, Gütersloh 1894; Wiesinger, Das Duell vor dem Richterstuhle der Religion, der Moral, des Rechtes und der Geschichte, Graz ^{2}1895; v. Below s. oben „Geschichtliches"; Veranus, Duell oder Mord? ein Beitrag zur Geschichte und Beurteilung des Duells in England, Leipzig 1896; v. d. Oelsnitz, Der Ehr- und Standesbegriff des deutschen Offiziers im Lichte des göttlichen Wortes, Liegnitz 1898; v. Bischoffshausen, Der Fall Tacoli-Ledochowski, Wien o. J. (1900); v. Viebahn, Kann ein gläubiger Christ den Weg des Zweikampfes gehen? Schwert und Schild 4. Jahrg. 2. Heft, Selbstverlag, exp. Buchdruckerei der Rettungsanstalten Diesdorf bei Gäbersdorf, Kr. Striegau, 1902; Riegger, Das Duell, Saulgau Selbstverlag

1902; Walcker, Die Duellfrage, Leipzig 1902; Graf Coudenhove, Der Minotaur der Ehre, Berlin 1902; v. Rüts, Die Duellgegnerschaft, Berlin 1902; Müller, Moloch Ehre, Freiburg i. B. 1903; v. Bischoffshausen, Das Duell, Wien und Leipzig 1903; Lehmann, Die soziale Sünde des Duells, Evangelisch-sozial Jahrg. 1904, Nr. 7 f.; Madeyski v. Porai, Ueber die Chancen der Duellbekämpfung, Wien 1906.

Antiduellvereine: Schutz der Ehre und Bekämpfung des Duells, Leipziger Besprechungen am 19. Oktober 1901, Köln 1901; Krückemeyer, Beiträge zur Antiduellbewegung, Frankfurter zeitgemäße Broschüren, 1902; Klein und Lammasch, Die Verbesserung des Ehrenschutzes, Berichte, erstattet der konst. Generalversammlung der Allg. Antiduellliga für Oesterreich, mit Anhang: Bericht über die konst. Generalversammlung und Statut für den Ehrenrat, Wien 1903; Mitteilungen der Deutschen Antiduellliga, seit Mai 1902 zwanglos, red. von v. Rüts, Halberstadt; Mitteilungen der Allg. Antiduellliga für Oesterreich, seit März 1903 zwanglos, Adr. Freih. v. Bischoffshausen, Wien VIII, Ludongasse 13.

Studentenmensuren: Paulus, Wider die Duellvereine auf Universitäten und für Wiederherstellung der akademischen Freiheit, Heidelberg 1828; Stephani, Wie die Duelle, diese Schande unsers Zeitalters, auf unsern Universitäten so leicht abgeschafft werden könnten, Leipzig 1828; Scheidler, Ueber die Abschaffung der Duelle unter den Studierenden, Jena 1829; Fabricius, Die Deutschen Corps, Berlin 1898; Offizieller (?) Paukkomment, einschl. Säbel- u. Pistolenkomment für die deutschen Universitäten u. Hochschulen, 3. Aufl., Leipzig-R. (M. Hoffmann) 1895; (Luthardt), Wie stehen wir heute zum Studentenduell? Allg. Ev. Luth. Kz. 1885, 12.

Unter den Ethikern sind besonders ergiebig Rothe Bd 3 und Paulsen Bd 2.

1. Unter Zweikampf verstehen wir den ernsten Waffengang zweier Personen zur Wahrung ihrer Standesehre unter prinzipieller Hintansetzung der öffentlichen Gerichtsbarkeit. Diese Definition enthält alles, was wir für unsere christlich-ethische Behandlung des Gegenstandes brauchen und brauchen können. Das Strafgesetzbuch für das Deutsche Reich § 201 ff. kennzeichnet den Zweikampf durch nichts weiteres, als daß er ein Kampf ist, der „mit tödlichen Waffen" ausgefochten wird oder werden soll. Dabei sind zwei Schmiedhämmer keine tödlichen Waffen, auch wenn der eine Schmiedgesell den andern in verabredetem regelrechtem Kampf damit erschlagen hat (Binding, Der Zweikampf und das Gesetz, S. 12 f.). Dagegen sind die geschliffenen Schläger der Studentenmensur tödliche Waffen nach wiederholter Entscheidung des Reichsgerichts (siehe den Kommentar zum R.St.B.), welcher Auffassung freilich von vielen Juristen mit gutem Grund lebhaft widersprochen wird (Liepmann S. 21). Wir überlassen diese Streitfrage den Juristen und Gesetzgebern, um uns vielmehr der historischen und ethischen Seite der Sache zuzuwenden. Wir werden dabei den terminus technicus „Duell" bevorzugen als den unmißverständlichen Träger des engeren Begriffs.

2. Im Jahre 1896 erregte ein Duell im Berliner Hofkreise (v. Kotze-v. Schrader) die Gemüter in Deutschland. Damals schrieb der Historiker von Below seine beiden Streitschriften voll glühender Verachtung der Duellsitten. Wenn temperamentvoll vorgetragene Kenntnisse eines Gelehrten bestehende Anschauungen und Zustände ändern könnten, so hätten die Schriften v. Belows diese Wirkung thun müssen. In der That haben sie wohl vornehmlich mit zur Gründung der Antiduellliga (s. u.) ermutigt. Indessen die historischen Einsichten, die v. Below mitteilt, sind nicht unbeanstandet geblieben, und neues gelehrtes Interesse hat sich dem von ihm so verächtlich behandelten Gegenstande zugewandt. Belows Ausgangs- und Zielpunkt ist der Nachweis, daß das heutige Duell seinem Ursprung nach schlechthin nichts Deutsches, nichts Germanisches an sich habe. Es wurzele weder im alten gerichtlichen Zweikampf, noch im Fehderecht, noch im Turnier, noch vertrage es sich überhaupt mit dem deutschen Herkommen bei Behandlung von Ehrverletzungen: es sei übernommen von dem Spanien Don Quixote's und von dem Frankreich Heinrichs III. (1574 bis 1589), qui, avide, comme les femmes, d'émotions febriles, ne donnait guère sa faveur qu'à des duellistes, dessen Hof était à la fois un lieu de prostitution et un coupe-gorge (Henri Martin). Mit der Stimmung des alten Korpsstudenten hat dagegen der Vertreter des deutschen Rechts in Jena, Fehr, dem Zweikampf seine Antrittsrede gewidmet, und dabei Beachtenswertes gegen Below vorgebracht, wie denn schon Geffcken wider ihn u. a. auf die nordgermanischen Holmgänge hinwies. Man wird gut thun, bei dieser historisch-polemischen Kontroverse strenger auf eine gemeinsame Fragestellung zu halten. Definiert man das Duell wie wir, und das thut im Grunde Below, so wird der Nachweis, daß es urgermanische Wurzeln habe, schwer zu führen sein. Denn es fehlt in alten Zeiten an dem Begriff von Standesehre, der dem Duell von heute wesentlich anhaftet, und an der grundsätzlichen Hintansetzung der öffentlichen Gerichtsbarkeit, die ihm ebenso eigentümlich ist. Das Gottesurteil (s. d. A. Bd VII, 33)

und der gerichtliche Zweikampf waren dem landesüblichen Recht selbst eingegliedert. Sie beruhten auf der von der Kirche eine Zeit lang unterstützten Anschauung, daß an Stelle der Menschen, deren Rechtserforschung in diesem Fall versagt, Gott selbst in solchem Kampfe Recht spricht, indem er den Vertreter der guten Sache siegen läßt, — noch tiefer auf der altheidnischen Anschauung, daß in der physischen Stärke an sich das Göttliche sich offenbart (ἲς ἱερή Homer). So war der Kampf und sein Ausgang ein Beweismittel, das in einer sonst schwer oder gar nicht zu schlichtenden Streitsache Klarheit schuf, darin auf einer Linie mit Eid und Eideshelfern. Und wie heute noch von Juristen auch trotz Wegfall der religiösen Voraussetzung an dem Eide noch festgehalten wird, weil es ein Mittel geben müsse, das „ein Ende macht allen Haders", so haben Gottesurteile und gerichtliche Zweikämpfe lange noch ihr Dasein gefristet, als der heidnische und kirchliche religiöse Gedanke längst aus diesen Formen entwichen war. Überall aber, wo der Zweikampf noch als Beweismittel für Recht und Wahrheit gilt, kann er als direkter Vorläufer, als Wurzel und Ursprung des heutigen Duells nicht in Anspruch genommen werden, da dieser Gesichtspunkt hier von niemandem im Ernste vertreten wird. Insofern dürfte Below schlechterdings Recht behalten. Dagegen wenn man in den allgemein menschlichen Regungen, sich selbst Recht zu schaffen, erlittenes Unrecht zu rächen, oder auch nur der Lust, sein physisches und technisches Können an dem andern zu messen, sonderlich es den Feind fühlen zu lassen, aber auch dem Edelmut, der für die verfolgte Unschuld eintritt — wenn man in diesen allgemein menschlichen Regungen die Wurzel des Duells sucht, so wird es nicht schwer halten, in all jenen mittelalterlichen Formen des Zweikampfes auch bei den germanischen Völkern Vorgänge nachzuweisen, die dem heutigen Duell verwandte Züge tragen. Aber je mehr die Historiker diesen Weg gegangen sind, desto mehr haben sie sich von dem spezifischen Duell der Neuzeit entfernt. Das zweite Hauptmerkmal, wodurch sich Gottesurteil, Kampfgericht u. s. w., von dem heutigen Duell unterscheiden, ist dies, daß jene Rechtsformen alle Stände umfaßten. Es kämpften auch die Bauern ihren gerichtlichen Zweikampf (bis ins 16. Jahrh., vgl. Fehr S. 16), es kämpften auch Bauer und Herr, nur daß der Herr nicht schlechthin genötigt war, den Kampfgruß des Bauern anzunehmen. Mithin fehlte die ständische Exklusivität, mithin der Begriff der Satisfaktionsfähigkeit. Nur das Turnier war auf ritterschaftliche Herkunft seiner Teilnehmer bedacht — und hier war also ein Punkt, in dem die kommende Duellsitte einsetzen konnte. Ebenso, als der Zweikampf aus den öffentlichen Gerichten schwand und in abgesonderte Kampfgerichte sich zurückzog, war für die kommende Heimlichkeit der Duelle ein Vorgang geschaffen. Aber genau zugesehen ist es doch nur das staatliche Verbot, das hier, von außen her, die Ähnlichkeit geschaffen hat. So werden auch weitere gründliche und ruhige Untersuchungen schwerlich ein anderes Bild bringen, als daß zwar Anknüpfungen und Analogien für das moderne Duell im Mittelalter, und sonderlich im deutschen Mittelalter, vorhanden sind, diese aber wesentlich aufgehen in der unleugbaren Thatsache, daß auch in alten Zeiten ernste Waffengänge zweier Personen miteinander auf mancherlei Weise stattgefunden haben. Soweit man über das Allgemeinmenschliche der Motive hinausgeht, klaffen die Motive von damals und heute völlig auseinander. Selbst daß es sich in den mittelalterlichen Kämpfen vornehmlich um Sühne für Ehrverletzungen gehandelt habe, kann man nicht sagen. Das kam vor; aber auch dann suchte man damals in solchen Kämpfen sein Recht; heut verzichtet man beim Duell darauf, Recht zu suchen, und läßt alles andere zurücktreten hinter dem äußern oder innern Zwang, seine Standesehre zu wahren, d. h. seinen guten Namen vor dem Stande der Satisfaktionsfähigen aufrecht zu erhalten.

Die ersten Privatduelle in Deutschland, von denen Fehr zu berichten weiß (S. 23 ff.), haben ums Jahr 1500 stattgefunden. Es handelt sich um Fürsten, Ritter, Söldner, Bauern; die Bürger der Städte waren kaum beteiligt. Diese Anfänge machen einen recht primitiven Eindruck und stehen an der Schwelle des unaufhaltsam hereinbrechenden wälschen Einflusses. Selbst Fehr schreibt S. 28: „Während bis dahin in Deutschland das Privatduell nicht so häufig auftrat, daß man von einer eigentlichen Duellsitte [darauf aber kommt es an!] sprechen könnte, mehren sich im Reformationszeitalter die Duelle ... und führen in gewissen Kreisen [auch darauf kommt es an!] allmählich zu einem Duellzwange [das ist die Hauptsache]. Im 17. Jahrhundert erreicht die Duellsitte ihren Höhepunkt. Man gerät in gewissen Gegenden in eine förmliche Duellwut ... Die Edelsten der Nation fallen ihrer Leidenschaft zum Opfer. On se tue pour rien. [Bezeichnend genug, daß sich hier auch bei Fehr die französische Sprache einstellt.] Die Sitte [die ja vorher eingestandenermaßen noch gar nicht bestand!] ist zur Unsitte (!) geworden und hat fast ganz Europa ergriffen." Deutschland verharrt thatsächlich noch während des ganzen

16. Jahrhunderts in auffallender Zurückhaltung: Spanier, Italiener, Franzosen sind voran; waren innerhalb der internationalen Soldateska auch einige Deutsche von dem Fieber erfaßt worden, so ist das kein Wunder und jedenfalls kein Beweis für den „germanischen“ Ehrbegriff.

5 Wie das auch in Spanien einst neue Übel überhand nimmt, lehren uns die Reaktionen seiten der Kirche (1473 Provinzialkonzil zu Aranda) und des Staats (1480 Edikt des Königs von Kastilien). Für Italien und Frankreich ist der Jurist Alciati (gest. 1550) Zeuge, auch Kardinal Kajetan (gest. 1534) u. a. Die romanischen Nationen bekamen schon im 16. Jahrhundert eine ganze Litteratur über das Duell. Z. B. die Memoiren des Herrn 10 von Brantôme (gest. 1614), darunter Anecdotes touchant les duels. Frankreich wurde das Land, in dem das Duell am meisten blühte; Franz I. (1515—47) führte wiederholt den Vorsitz dabei. Unter Heinrich III. erreichte die Epidemie ihren Höhepunkt; in dem betreffenden Gesellschaftskreise sollen damals zwei Duelltode auf einen natürlichen Tod gekommen sein. Heinrich IV. griff mit scharfen Edikten ein, 1599 und 1602; diese Anti-15 duellgesetzgebung hat nach dem Sprachgebrauch der Duellfreunde „das Duellverbrechen geschaffen“. In der That waren die Strafen zu hart, Heinrich IV. selbst hat während seiner zwanzigjährigen Regierung in 7000 Fällen Gnade für Recht ergehen lassen. In Deutschland findet sich das erste Duellmandat 1572 in den Konstitutionen des Kurfürsts August von Sachsen (Zeitschr. für die ges. Straf-Wissensch. XVI, 725 f.); es folgen während des 20 ganzen 16. Jahrhunderts nur Frankfurt a. M. und Straßburg (Fehr S. 30). Das erste Verbot, das sich auf Studierende bezog, liefert Königsberg 1546 (ebenda). Ein Edikt des Kaisers Matthias von 1617 für die österreichischen Erblande stellt fest, daß adlige und andere Personen „verbotne Kämpfe, Duell und Balgereien anstellen, als wenn sie über ihre oft von geringer Ursache herrührenden Händel keine Obrigkeit erkenneten“. Dadurch 25 werde „adeliger Geschlechter und anderer tapferer Personen unzeitige Vertilgung, deren Konservation uns billig angelegen“ herbeigeführt, aber „das Ziel und Ende der ritterlichen und adeligen Tugenden, auch der alten deutschen Redlichkeit, welche in diesen Exzessen gar nicht, sondern in der Ehrbarkeit und erlaubten Tapferkeit bestehet, ... mit nichten erhalten.“ Der Kaiser bestimmt: „Damit alle Injurien um so mehr verhütet bleiben und der Billig-30 keit gemäß ernstlich abgestraft werden, sollen die Obrigkeiten in Injuriensachen sogleich mit Zuziehung schiedlicher Leute die Mißverstände alsbald vergleichen und hinlegen oder aber darüber summarissimo processu erkennen, damit den Injurierten ... gebührende Satisfaktion aufs schleunigste widerfahre“ (Zeitschr. für die ges. Straf-Wissensch. XVI, 727). Es geht nicht an, diese Gesetzgebung hier weiter zu verfolgen. Das 17. und 35 18. Jahrhundert sind voll von Duellmandaten, die oft durch ihre barbarische Strenge fehlgreifen und die Zuwiderhandlung mit einem neuen Nimbus der Tapferkeit umkleiden. Noch das Allgemeine preußische Landrecht (1791) bestrafte Duelltötungen wie andere Tötungen, leider ohne die im Entwurf vorgesehenen Ehrengerichte von Standesgenossen vorbeugend einzuführen (Below, Duell in Deutschland S. 26 f.). In Frankreich schaffte die 40 Revolution die adeligen Standesvorrechte ab, aber das Duell drang, von der Gesetzgebung ignoriert, statt zu verschwinden nunmehr in die bürgerlichen Kreise ein; seit 1837 wurde es wieder unter freilich sehr milde Strafen gestellt. So hat weder Strenge noch Milde noch völliges Gewährenlassen dem Duell ein Ende bereitet, wo es einmal eingedrungen war. Als einziges Beispiel für wirksame Abschaffung steht Großbritannien da. 45 Eine Volksbewegung, durch ein erschütterndes Offiziersduell vom 1. Juli 1843 besonders erregt, an deren Spitze sich der Prinzgemahl Albert stellte, führte 1844 zu diesem Ziele. In die Kriegsartikel wurde die Bestimmung aufgenommen, daß es Ehrensache sei, bei einem Ehrenhandel eine Entschuldigung als Genugthuung abzugeben und anzunehmen; gleichzeitig bedrohte ein neuer Paragraph des Militärgesetzes das Duell in der Armee mit Kassation und die Tötung im Duell 50 mit der Anklage auf Mord. Einer Antiduellvereinigung traten sofort an 500 Lords und Unterhausmitglieder, 67 Generäle und 13 Admiräle bei. Ein Offiziersduell, das am 20. Mai 1845 ausgefochten wurde, wird übereinstimmend als das letzte bezeichnet, das in Großbritannien stattgefunden hat, und heute gilt dort das Duell als längst überwundene barbarische Sitte. Beleidigt ein Offizier einen Kameraden schwer, so wird er vom Kriegs-55 gericht kassiert (v. Bischoffshausen S. 24). In Deutschland, näher in Preußen, hat man seit Friedrich d. Gr. daran gearbeitet, das Duell durch Vermittelung eines Ehrenrats und Spruch eines Ehrengerichts überflüssig zu machen. Mit sehr wechselndem Ernst und Willen. Eine Verordnung Wilhelms I. vom 2. Mai 1874 und eine Kabinettsordre Wilhelms II. v. 1. Januar 1897 bezeichnen den jetzigen offiziellen Stand der Sache für das preußische 60 Offizierkorps. 1874 bestimmt, daß der „Ehrenrat“, wo die Standessitte es irgend zuläßt,

einen Sühneversuch vornimmt; mißlingt dieser, so ist dahin zu wirken, daß kein Mißverhältnis aufkomme zwischen der Schwere der Kampfbedingungen und der Schwere des Falls; ein Mitglied des Ehrenrats muß bei dem Duell selbst zugegen sein, um die Standessitte dabei zu wahren. „Ehrengericht" (im engeren Sinne) tritt (außerdem) nur dann in Funktion, wenn die eine oder andere Partei bei dem Anlaß oder Austrage des Streites gegen die Standesehre gefehlt hat. Man beachte die Rolle, welche Standessitte und Standesehre in dem Dokument spielen. Wenn der König daneben sagt: „Einen Offizier, welcher im stande ist die Ehre eines Kameraden in frevelhafter Weise zu verletzen, werde ich ebenso wenig in meinem Heere dulden, wie einen Offizier, der seine Ehre nicht zu wahren weiß" — so stabiliert die zweite Hälfte in solchem Zusammenhange nur dasselbe Duell, welches die erste Hälfte durch Untersuchung der Schuldfrage ersetzen zu wollen schien. Die Ergänzung von 1897 verfügt, daß jeder Herausforderung ein Verfahren vor dem „Ehrenrate" vorangehen muß; dieser kann einen Ausgleich vorschlagen, die Notwendigkeit eines „Ehrengerichts" proklamieren oder die Ehre der Beteiligten für unverletzt erklären. Über einen Offizier, der unter Verletzung dieser Vorschriften herausfordert, ist dem Kaiser zu berichten. Durch 1897 wurde also den Aussöhnungsversuchen ein wenig mehr Nachdruck verschafft. Beide Verordnungen haben dem Zweck „Zweikämpfen der Offiziere mehr als bisher vorzubeugen" genützt; prinzipiell aber klafft zwischen ihnen, sofern sie für die Möglichkeit und Notwendigkeit des Duells eine gesetzliche Basis schaffen, und dem Strafgesetzbuch des Deutschen Reiches eine unüberbrückbare Kluft. Ganze Arbeit zu thun, hat sich 1902 eine „Deutsche Antiduellliga" gebildet, mit Sitz in Halberstadt, bisher unter dem Vorsitz des Fürsten zu Löwenstein-Kleinheubach: 19. Oktober 1901 „Leipziger Besprechung", 11. Januar 1902 konstituierende Versammlung in Kassel (s. Litt.). Am 4. Dezember 1902 konstituierte sich in Wien eine Allgemeine Antiduellliga für Österreich mit sofort 600 Mitgliedern; Präsident Graf Jaroslav Thun-Hohenstein (s. Litt.). Es fehlt nicht an einem internationalen Zusammenschluß.

3. Die katholische Kirche hat in Trient das Duell streng verworfen. Sess. XXV, C. 19 lautet: Detestabilis duellorum usus fabricante diabolo introductus, ut cruenta corporum morte animarum etiam perniciem lucretur, ex christiano orbe penitus exterminetur. Imperator, reges, duces, principes, marchiones, comites et quocumque alio nomine domini temporales, qui locum ad monomachiam in terris suis inter Christianos concesserint, eo ipso sint excommunicati ac iurisdictione et dominio civitatis, castri aut loci, in quo vel apud quem duellum fieri permiserint, quod ab ecclesia obtinent, privati intelligantur et, si feudalia sint, directis dominis statim acquirantur. Qui vero pugnam commiserint, et qui eorum patrini vocantur, excommunicationis ac omnium bonorum suorum proscriptionis ac perpetuae infamiae poenam incurrant, et ut homicidae iuxta sacros canones puniri debeant et, si in ipso conflictu decesserint, perpetuo careant ecclesiastica sepultura. Illi etiam, qui consilium in causa duelli tam in iure quam facto dederint aut alia quacumque ratione ad id quemquam suaserint, necnon spectatores, excommunicationis ac perpetuae maledictionis vinculo teneantur, non obstante quocumque privilegio seu prava consuetudine etiam immemorabili. Man bedenke, wie eben zur Zeit des Konzils von Trient das Duell in den romanischen Ländern grassierte! Aber schon dem gerichtlichen Zweikampf gegenüber hatte sich die Kirche gemeinhin von vornherein ablehnend verhalten und seit dem 9. Jahrhundert Päpste sogar die Gottesurteile bekämpft (s. Bd VII S. 35). Nach dem Tridentinum ist der strenge Standpunkt von den kirchlichen Autoritäten festgehalten worden: so entgegen probabilistischen Milderungen Benedikt XIV. 1752 in der Bulle Detestabilem (Wetzer und Welte Sp. 2015); er verweigerte das kirchliche Begräbnis auch denen, die mit Zeichen der Reue außerhalb des Kampfplatzes starben. Nach Entscheidung des S. Officium vom 8. Mai 1884 (Archiv für kath. Kirchenrecht Bd 54, S. 346) verfallen auch der dem Duell beiwohnende Arzt und Beichtvater der Exkommunikation. Studentische Mensuren sind nach Leo XIII. dem Duell gleich zu achten (vgl. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums², S. 253, 400, 408; Wetzer und Welte a. a. O.).

Die evangelischen Kirchen haben dieser geschlossenen Haltung nichts Ähnliches an die Seite zu stellen. Mit dem consensus der drei christlichen Kirchen, von dem Hengstenberg schwärmt (a. a. O. S. 284 ff.), ist nicht zu prunken. Zwar hat nie eine evangelische Kirche durch berufene Organe das Duell gebilligt. Aber die öffentlich-kirchlichen Zeugnisse darüber sind merkwürdig selten. Wenn bei Luther das Duell nicht vorkommt, so hat das darin

seinen zureichenden Grund, daß es damals in Deutschland noch fremd und selten war. Auf reformiertem Boden aber wurde der Nimbus einer kirchlichen Beerdigung so gründlich zerstört, daß damit der Punkt beseitigt war, an dem das kirchliche Urteil am leichtesten sich äußern konnte, die Beerdigung gefallener Duellanten (vgl. Thümmel S. 98. 133). Die Behandlung überlebender Duellanten fiel überall in den Bereich der Seelsorge. In Deutschland wurde den evangelischen Landeskirchen durch ihren Zusammenhang mit dem Staat die Möglichkeit und Notwendigkeit eigner Zucht gegenüber dem Duellwesen abgenommen. Es war z. B. der König von Preußen, und nicht die evangelische Kirche Preußens, der 1713 verordnete: „Wenn aber jemand von solch frevelhaften Balgern auf dem Platze bleiben und sein Leben verlieren und einbüßen möchte, so soll der Körper des Entleibten, wenn er ein Oberoffizier, Adeliger oder sonsten distinguierter Kondition, entweder daselbst, wo ein so unglücklicher Duell vor sich gegangen, oder an einem andern unehrlichen Ort von dem Schinder eingescharret, wofern es aber keiner von Adel, andern zum Abscheu und Exempel aufgehangen werden". Immerhin ist merkwürdig, daß in kirchlichen Urkunden — im Unterschied vom Selbstmord — so wenig oder gar nicht vom Duell die Rede ist (Thümmel S. 97. 113. 130). Seit Aufrichtung der Synodalverfassungen war der Boden für strengere Wünsche in dieser Richtung gegeben, es ist auch in den letzten Jahren hie und da verhandelt worden (Thümmel S. 147), aber über Gefühlsäußerungen und Anträge ist man nicht hinausgekommen. 1896 (Duell Kotze-Schrader) sprachen sich fast alle preußischen Provinzialsynoden scharf gegen das Duell aus; das Referat von Hering-Halle wurde auf Beschluß der Synode veröffentlicht (s. Litt.); aber von einer Nachfolge der preußischen Generalsynode hat nichts verlautet. So mag das Votum der sächsischen Provinzialsynode als typisch hier zum Abdruck kommen: „Das Duell als verbotene Selbsthilfe und als eigenwillige Verfügung über eigenes und fremdes Leben verstößt gegen göttliche Ordnung und menschliches Recht. Um dieses in weiten Kreisen noch tief gewurzelte und selbst von ernsten Männern in besonderen Fällen für gerechtfertigt erachtete Übel zu beseitigen, und um zugleich ein wirksames Mittel zur Wiederherstellung der verletzten Ehre zu erreichen, ersucht die Provinzialsynode das kgl. Konsistorium, an zuständiger Stelle zu beantragen: daß unter Abänderung der bestehenden Gesetzgebung solche Rechtseinrichtungen geschaffen werden, durch welche der verletzten Ehre eine wirklich befriedigende Wiederherstellung und Sühne gesichert wird. Ferner stellt die Provinzialsynode an die Generalsynode den Antrag, betreffs der Frage über das Verhalten der Geistlichen bei Beerdigung im Duell Gefallener eine landeskirchliche Regelung herbeizuführen." Man kann nur hoffen, daß es zu einer solchen „Regelung" nicht kommt, oder wenn doch, daß möglichst wenig geregelt wird. Die Fälle liegen so individuell verschieden, daß man der Gemeinde bezw. dem Geistlichen überlassen muß, von Fall zu Fall nach Takt und Gewissen zu handeln. Die richtigen Grundsätze dabei vertritt Thümmel S. 188 f. Soweit man das wissen kann, haben evangelische Prediger an Gräbern von Duellanten ihre Pflicht gethan; aber das Duell wird weder durch ernste Grabreden noch durch Fernbleiben von der Beerdigung aus der Welt geschafft.

Wenn Hengstenberg, um den Konsensus „der drei christlichen Konfessionen" festzustellen, für die beiden evangelischen auf die Zeugnisse der Theologen und Ethiker rekurriert, so sei auch hier festgestellt, daß ihr Kampf gegen das Duellprinzip selbstverständlich ein einmütiger ist. Es tritt aber daneben auch das Bestreben zu Tage, sich in die seelische Verfassung der unter dem Zwang der Duellsitte lebenden Menschen und Menschengruppen hineinzuempfinden. Am weitesten geht darin de Wette (§ 493): „Vermöge des Geistes der Duldsamkeit und Nachgiebigkeit gegen sittliche Vorurteile (§ 439), und weil er einsieht, daß er nur in Gemeinschaft leben und wirken kann, wird er [der Christ] sich selbst in dasjenige fügen, was er für unvollkommen hält. . . . Kein Mensch steht allein und kann für sich allein ganz nach seiner Überzeugung handeln." Dagegen Schleiermacher (Chr. Sitte S. 626 und fast wörtlich mit ihm übereinstimmend Rothe [3], S. 332): „Was soll denn der Einzelne thun, wenn . . .? Er soll dem christlichen Prinzip treu bleiben, müßte er sich auch aus der Gemeinschaft ausschließen lassen, in der das Unchristliche noch besteht; er soll die Strenge des christlichen Prinzips bewahren und von der Überzeugung ausgehen, daß er dadurch die Genossenschaft früher oder später auf seine Seite ziehen und das Gemeingefühl reinigen werde."

4. Wir unterscheiden die Studentenmensur vom Duell. Seit beide sich thatsächlich differenziert haben, siegt bei den Ethikern, Theologen wie Philosophen, die Tendenz, die Studentenmensur von dem Odium des Duells zu entlasten. Schon Schleiermacher hat zu einer Zeit, wo jene Differenzierung noch nicht feste Formen angenommen hatte, in dieser

Richtung geurteilt; man lese seine beachtenswerte Ausführung in den „Gelegentlichen Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn" 1808 (SW III, 1, S. 614 ff.). Interessant ist für eine veränderte Zeit der Schriftenwechsel zwischen den Kirchenräten Paulus und Stephani mit Karl Hermann Scheidler in den Jahren 1828/29 (s. Litt.). Von heutigen Urteilen hier zwei für viele. Bornemann (Unterricht im Christentum § 65 Anm. 18): 5 „Nicht zu verwechseln mit dem ernsthaften Zweikampf sind die sog. Mensuren in studentischen Kreisen. Dieselben sind wie jeder andere Sport zu beurteilen. Daher ist selbstverständlich, daß die „Ehre" eines Menschen von der Teilnahme oder Nichtteilnahme an diesen Bräuchen ebenso wenig abhängt, wie von der Teilnahme an irgendwelchem andern Spiel, Sport und Zeitvertreib". Luthardt (Komp. der theol. Ethik § 84): „Die studen- 10 tische Mensur, die als nervenstärkende sittliche Mutbeweisung und als Hilfsmittel gegen Roheit verteidigt wird, ist als Spiel zu ernst und als Ernst zu sehr Spiel und eine unverantwortliche Vergeudung der Zeit". Auch wenn man so der Studentenmensur mit Abneigung oder Zurückhaltung begegnet, sucht man sie doch sichtlich anders zu rubrizieren und zu werten als das Duell. Man muß unterscheiden zwischen Bestimmungsmensur und 15 Kontrahagemensur. Die Mensur auf Grund feindseliger Renkontres und dabei erfolgter Forderung oder Kontrahage kann ethisch-prinzipiell nur als ernsthaftes Duell aufgefaßt werden. Ob die Waffen minder gefährlich sind, kann hier uns nicht beschäftigen; die feindliche Absicht der Forderung konstituiert den Charakter des Duells trotzdem ebenso, wie in den bis zur Lächerlichkeit ausartenden Scheinduellen in Frankreich oder Ungarn, die 20 leidenschaftlich provoziert und höchst ungefährlich ausgefochten werden. Das sind Milderungen der Praxis, die ethisch nichts bessern: die Sache wird darum noch nicht „besser", weil an Stelle des Ernstes die Farce tritt. Viel interessanter ist uns in diesem Zusammenhange die Bestimmungsmensur. Sie bildet in den Korporationen, die sie pflegen, recht eigentlich das Rückgrat ihres Zusammenhalts. Der beste Mensch, der liebste und 25 liebenswürdigste Fuchs erhält das Burschenband nicht, wenn er die Bedingungen seiner Bestimmungsmensuren nicht erfüllt. Die verwandten und verbündeten Korporationen ordnen ihre Mitglieder zu diesen Mensuren ab; die beiden Paukanten thun sich, indem sie die Waffen kreuzen, einen Dienst, helfen sich gegenseitig zur Erreichung eines Zieles, das ihnen als wichtiger Lebenszweck vor Augen steht. Die Bestimmungsmensuren, denen 30 also zum Begriff des Kampfes schlechterdings das Merkmal des Feindseligen fehlt, haben den einzigen Sinn, dem, der sich ihnen unterzieht, Standesehre zu gewinnen oder zu erhalten. Und diese ihre Abzweckung nähert sie freilich wieder dem Wesen des Duells, nur daß man sie wegen ihrer friedlichen Vorbedingungen nicht mit dem Duell ins eins setzen darf. Studentenverbindungen, die auf ausgesprochen christlichem oder christlich-sittlichem Boden 35 stehen, können wegen dieser Hypostasierung der Standesehre, auf die auch die Bestimmungsmensuren hinauslaufen, das Spiel, den Sport, den Freundschaftsdienst der Bestimmungsmensuren mit ihrem Prinzip nicht vereinigen. Noch weniger verträgt sich mit dem Wesen christlicher oder theologischer Verbindungen die das (feindselige) Duell anerkennende unbedingte Satisfaktion. Das Duell eines Theologen bedeutet, daß er sich innerlich in den 40 Stand, dem er sein Leben geweiht hat, noch nicht einschließt, und wird auch von satisfaktionsfreudigen Nichttheologen als eine Bravour von zweifelhaftem Werte empfunden.

5. Unter Duell verstehen wir einen ernsthaften Waffengang. Wir sehen den Ernst nicht in erster Linie in der Beschaffenheit der Waffen, deren Auswahl der „Ehrenkodex" bestimmt, sondern in dem Ursprung des Duells aus einer feindlichen Begegnung. Dabei 45 ist es von Wert, mit den Juristen zu unterscheiden zwischen Ehrenduell und Strafduell (Binding, Der Zweikampf und das Gesetz S. 14 ff., anders Liepmann S. 9 ff.). Im ersten Fall fühlt sich der Ehrenmann in seiner Ehre verletzt und fordert den Verletzer seiner Ehre zum Duell heraus, um dadurch die Verletzung seiner Ehre zu tilgen, bezw. abzuwehren; der Widerpart stellt sich ihm als Ehrenmann, der dem gleichen Ehrbegriff 50 huldigt; das Duell stellt in kraft seiner Ausführung, ganz unabhängig von der sonstigen sittlichen Qualität der Duellanten, und ganz unabhängig von seinem Ausgang (welcher von beiden siegt oder unterliegt) ex opere operato die Ehre des mit Ehrverlust bedrohten Forderers wieder her. Im Strafduell fordert A den B, um ihn zu strafen: B hat etwas Unerträgliches gethan, was nicht ungestraft bleiben darf, A fühlt sich in Er- 55 mangelung einer anderen Instanz, die die Strafe vollziehen könnte oder in der angemessenen Weise vollziehen würde, berufen, die Bestrafung selbst in die Hand zu nehmen. Der Rächer handelt dabei als Ehrenmann; würde er anders handeln, so würde er seiner Ehre verlustig gehen. Leider erweist sich das Duell als unvollkommener Strafakt, denn es giebt keinerlei Garantie, daß der Schuldige wirklich dabei Strafe leidet: zuweilen fällt vielmehr 60

der, der sich zum Richter und Rächer berufen fühlte. In diesem Fall, wie überhaupt durch solches Duell, hat nicht nur der Fordernde seine Ehre gewahrt, sondern nach dem „Ehrenkodex" hat auch der Schuldige ex opere operato seine Ehre gewahrt oder wiederbekommen. Das bleibt der einzige Sinn und die einzige Wirkung. Keine Sicherheit des Beweises oder der strafenden Gerechtigkeit wohnt diesem Duell inne, wie sie einst dem Gottesurteil und dem gerichtlichen Zweikampf innewohnte: alles andre ist beim Duell unsicher, gleichviel ob es ein Strafduell oder ein reines Ehrenduell ist; sicher nur ist und bleibt der Ehrbegriff, der die beiden Duellanten zusammenhält und der Gesellschaftskreis, innerhalb dessen das Duell als notwendige Handlung sich abspielt. Und insofern ist das Strafduell in seinem wichtigsten Kern doch mit dem Ehrenduell wiederum identisch. Es handelt sich im Duell seinem Wesen nach einzig um die Ehre, näher um die Standesehre eines bestimmten Kreises, des Kreises der Satisfaktionsfähigen. Wer ist aber „satisfaktionsfähig?" „Staatliche und gesellschaftliche Ordnungsbeflissenheit haben es zu stande gebracht, daß die Waffenführung [im Duell] lediglich gewissen Berufs- und Standesklassen vorbehalten ist, in Deutschland den Angehörigen des Offizierstandes und den akademisch Gebildeten; alle übrigen Staatsbürger sind nur unter gewissen Bedingungen satisfaktionsfähig" (Für das Duell S. 9). Die Feststellung der Satisfaktionsfähigkeit ist für die Beteiligten selber im Einzelfalle oft schwierig genug; eine Definition kann man kaum geben; der Adlige und der Offizier sind unbedingt satisfaktionsfähig, wenn sie diesen Charakter nicht durch ihre persönliche Schuld verloren haben; die akademisch Gebildeten kann man schon nicht mehr so unbedingt hier einbeziehen: ist der Jude satisfaktionsfähig? der Pfarrer? der Professor? Man muß noch zwischen Fähigkeit und Verpflichtung zur Satisfaktion unterscheiden. Wenn Professoren so selten sich duellieren (obwohl sie sich z. B. im litterarischen Streit doch Ursache genug dazu geben) und so selten gefordert werden (obwohl das vorkommt, auch von den eignen Studenten), so wirkt hier vielleicht unbewußt noch nach, daß die Gelehrten ursprünglich und bis in die neue Zeit hinein den Rang von Klerikern hatten. Für die Satisfaktionsfähigkeit scheint ausschlaggebend, daß man den „Ehrenkodex" kennt, anerkennt und sich danach zu halten gewillt ist. Dieser nirgends geschriebene oder gedruckte „Ehrenkodex" ist im wesentlichen international; er kommt aus Frankreich; er enthält z. B. die Bestimmung, daß der Ehrenmann einem Geforderten in Sachen seiner Forderung keinen auf Annahme oder Ablehnung bezüglichen Rat geben darf (Graf Ledochowski, Hauptmann im österreichischen Generalstabskorps, wurde, weil er solchen Rat gegeben, seines Offizierscharakters beraubt und als einfacher Soldat der Landwehr zugewiesen: s. v. Bischoffshausen, Fall Tacoli-Ledochowski S. 10).

Das schließliche Urteil über das Duell richtet sich nach dem Werte der Standesehre, die seiner ganzen Existenz zu Grunde liegt.

Nicht entscheidet das 5. Gebot. Denn dieses hindert nicht, daß bei Notwehr, Krieg, Hinrichtung und allerlei Menschenwagnis Blut fließt und getötet wird; es könnte sich also auch beim Duell um ein Gut handeln, das mit Gefährdung und etwaiger Vernichtung von Menschenleben nicht zu teuer erkauft wäre. Nicht entscheidet das Monopol der öffentlichen Gerichtsbarkeit. Denn der Kampf ums Recht (im Sinne des gleichnamigen Buches von Jhering) wird immer freie Formen suchen und finden, die von der öffentlichen Rechtspflege nicht umspannt, durch die Gesetzgebung eines Staates nicht kodifiziert sind. Bedenklich ist in diesem Falle freilich die prinzipielle Hintansetzung der bestehenden Rechtsordnung, die der auf seine Würde haltende Rechtsstaat sich nicht gefallen lassen dürfte: zieht doch Beschreitung des Rechtsweges in Fällen, wo der „Ehrenkodex" statt dessen das Duell verlangt, Verlust der Standesehre nach sich. Nicht entscheidet die Thatsache, daß der Ausgang des Duells zuweilen „den Unschuldigen" vernichtet statt des „Schuldigen". Das kann bei jederlei Prozeß herauskommen. Es giebt auch in der staatlichen Justiz Justizmorde. Es entscheidet das nur gegen den Anspruch des Duells, Gottesurteil zu sein. (Den z. B. noch der „alte Akademiker" erhebt: S. 6 Für das Duell.) Nicht entscheidet das Eindringen in die Psyche der Duellanten. Dieses kompliziert vielmehr alles und macht ein Schlußurteil fast unmöglich. Es handelt sich um die Institution, die Sitte, den Zwang, nicht um die Einzelfälle. Obendrein stehen im Einzelfall sich immer zwei Personen gegenüber, die vielleicht nichts gemeinsam haben als die thatsächliche Anerkennung des um der Standesehre willen bestehenden Duellzwangs; nicht einmal die Frage nach der „Schuld", d. i. nach der Verantwortung für das Zustandekommen des Duells, ob sie den Fordernden trifft oder den Geforderten, kann uns für das Allgemeinurteil interessieren. Nicht entscheidet auch der christliche Ehrbegriff. Um den handelt

es sich nicht beim Duell. Die christliche Ehre und das Duell berühren sich nicht. Was Herrmann in seinem Artikel „Ehre" (Bd V S. 227 ff.) ausführt, ist alles richtig und kommt doch an die Atmosphäre, in der das Duell lebt, gar nicht heran. Anfechtbar ist darum sein letzter Satz: „Aus den Mitteln für die Erhaltung der Ehre scheidet alles aus, was nicht als Dienst am Nächsten gemeint sein kann, also vor allem der Zweikampf." Denn gerade 5 der Zweikampf kann zwar niemals als Mittel zur Erhaltung der Christenehre gemeint sein, wohl aber als Dienst am Nächsten. Und so ist er in seinen edleren Erscheinungen unzähligemal gemeint gewesen. Von diesen Fällen fristet er sein Dasein in der (ernstlich-) besseren Gesellschaft. Herrmann denkt bei dem Nächsten nur an den Duellgegner; aber es giebt doch auch andere Nächste! Duell aus Nächstenliebe: man darf darauf verzichten, 10 Beispiele dafür zu konstruieren oder aus der Wirklichkeit zu citieren. Es handelt sich dann darum, daß der Duellant seine Standesehre, auf die er selbst für sich zu verzichten vermöchte, dennoch durch das Duell wahrt — um des Nächsten willen, oder daß er die Standesehre des Nächsten schützt, vielleicht mit völlig spontanem Eingreifen, in reinem Opfermut, in (christlicher?) Selbstverleugnung. Wie kann es zu solchen Situa- 15 tionen kommen?

Der Christ lebt nicht im luftleeren Raum. Ethik und angewandte Ethik sind zweierlei. Das Christentum des Einzelnen ist überall verflochten mit ungeläutertem Naturleben, das in angeborenen Trieben und geschichtlich gewordenen Vorurteilen seine Macht über ihn ausübt. Werte und Güter, die eine sittliche Schätzung durchaus vertragen, die sich als 20 Gemeinschaft bildend, erhaltend, erziehend bewähren, und Menschen, die solche Werte und Güter schätzen, füllen das Dasein um ihn her aus. Er hat als sittlicher Mensch seine Idee, die ihn leitet, und doch noch nicht Wirklichkeit ist; er hat als Christ seinen kategorischen Imperativ, keine andre Ehre zu kennen als nur bei Gott — und er kann nicht so einfach heraus aus der Anerkennung der sittlichen Güter minderen Ranges, von denen 25 er täglich zehrt und auch die, welche ihm die Nächsten sind. Kurz, er hat außer seiner christlichen Ehre seine Standesehre. Des Kaufmanns Ehre ist sein Kredit, des Bauers seine Scholle, des Pastors seine moralische Sauberkeit, des Offiziers sein Mut (seine Bereitwilligkeit, das Gut des Lebens für höhere Güter hinzugeben): vortrefflich hat Ihering dies geschildert. Den Pastor macht ein Duell als Pastor unmöglich, den Offizier 30 bringt Weigerung des Duells um sein Amt. Beide haben als Christen dieselbe Ehre, denselben Ehrbegriff, aber beide sind durch die Sondergemeinschaft, in die ihr Beruf sie stellt, an ganz verschiedene Lebensbedingungen hingegeben. Man darf in praxi nicht von dem Offizier dasselbe Handeln verlangen wie von dem Pastor. Man soll aber wohl, wenn man etwa die Lebensbedingungen, unter denen der Pastor existiert, für die richtigen 35 hält, die des Offiziers für unberechtigt, an der Umwandlung der Lebensbedingungen für den letzteren arbeiten. Kurz, man darf nicht die fremden Lasten noch drückender machen, weil sie einen nicht drücken, sondern man soll die fremden Lasten fühlen, und wenn sie zu Unrecht da sind, heben. Daraus folgt für das Duell, für das ernsthafte Duell, daß alle gelegentlich aufschäumende Entrüstung über seinen Bestand wenig Wert hat. Es 40 gilt sich klar zu werden über das relative Gut, über die Natur der „Standesehre", von der das Duell lebt. Ist sie unberechtigt und kann sie beseitigt werden, so ist damit der Weg gewiesen auch für die Beseitigung des Duells. Ist sie berechtigt, ist in ihr ein Wert vorhanden, den man schützen muß, so kann das Duell dennoch verschwinden, wenn man einen Weg zeigt, auf dem sie gedeiht ohne das ultimum refugium des Duells. Wie 45 schwierig die Lage ist für das Eingreifen im Namen entschiedenen Christentums, werden Analogien erläutern. Recht viel sittlich Anfechtbares ertragen unsre Kirchen, weil es vom Staate gedeckt wird und weil sie den Staat bejahen: Eideszwang, Zwang zum Religionsunterricht, zur Taufe, zur kirchlichen Trauung u. s. w. bei Personen, welchen die Voraussetzungen fehlen, die vor Gott und Menschen dazu nicht fehlen dürften; von höfischem Unfug 50 und mancher gesellschaftlichen Heuchelei zu schweigen. Unsere Missionen unter den Heiden, die des Mangels an christlich-sittlichem Ernst nicht verdächtig sein dürften, kommen immer wieder unter Umständen dazu, in ihren Christengemeinden draußen zu dulden Polygamie, Sklaverei, Kasten. Weshalb? Weil sie noch keine „christliche Gesellschaft", noch keine „christliche Kultur" erreicht haben, sondern nur Anfänge der Beeinflussung der betr. Gesellschaft 55 und Kultur. Wir haben aber auch auf dem Boden der christlichen Kirchen noch keine „christliche" Gesellschaft und Kultur. Das Beispiel der Kastenduldung in Indien ist für uns mehr als ein Analogon; auch in Deutschland haben wir unser Kastenwesen. Je weiter man von Westen nach Osten kommt, desto erschreckender tritt es auf in seiner unüberwindlichen Starrheit. Und die fortschreitende Ausbreitung der Beamtenhierarchie, insbesondere auch der mili- 60

tärischen Charge im Reserveoffizierstum hat sogar noch eben ein Erstarken der Standesunterschiede zur Folge. In den unbedingte Satisfaktion gebenden studentischen Verbindungen, die notorisch für die meisten und höchsten Beamtenstellen im Staat die Männer liefern, wird der Sinn für diese Unterschiede mit Fleiß und Eifer gezüchtet. Alle diese Mächte denken heute nicht daran, das Duell aufzugeben. Die evangelische Kirche aber sanktioniert weithin durch ihre berufenen Diener diese ständische Tendenz. Wenn sie daneben gelegentlich warnend ihre Stimme gegen das Duell erhebt, so kann das nicht wirken. Alle Hoffnung auf Einstellung des Duells beruht auf der Aussicht, daß in unserm Volk zur gegebenen Stunde eine rückläufige Bewegung eintreten wird, eine Erweichung der Standesunterschiede und Standesvorurteile. Das Duell ist mehr Symptom als Wurzel. Freilich aber als Symptom wirkt es verwirrend auf die Ehrbegriffe des Volkes. Lehmann (s. Litt.) hat darauf gut hingewiesen. Eine kräftige Welle sozialen Empfindens, die kommen wird, kann allein uns von der trüben Zugabe des Duells befreien. Damit kommen wir zu einem etwas anderen Schluß als v. Below in seinen Streitschriften, der auf „eine kühne Mannesthat des deutschen Kaisers" provoziert. Es wird nur gehen wie in Großbritannien: Prinz Albert und öffentliche Meinung. Freilich ist die Verantwortung des Kaisers heute groß, weil sein Einfluß groß ist. Aber ich bezweifle, daß er stark genug wäre, in den Kreisen der Satisfaktionsfreudigen plötzlichen Wandel zu schaffen. Die Antiduellvereinigungen haben also ein großes und schwieriges Arbeitsfeld. Sie werden um so mehr wirken, je mehr sie von Satisfaktionsfähigen getragen sind. Aber auch unter den Duellverteidigern sollte unermüdlich an der Abstellung von Mißständen, an der Verbesserung des „Ehrenkodex" gearbeitet werden. Ehrenrat und Ehrengericht könnten noch ganz anders fungieren. Z. B. könnte der Ehrenrat sehr wohl Vergehen roher Mißhandlung, Vergehen gegen Ehre und Glück einer Familie durch Kränkung ihrer weiblichen Glieder, Vergehen gegen Freundestreue, z. B. durch Ehebruch mit der Frau des Freundes, für unehrenhaft erklären, und zwar so, daß der Schuldige — mit oder ohne Duell — durch diesen Spruch behaftet bleibt. Es muß aufhören, daß der größte Lump durch das opus operatum des Duells honorig wird. Das verlangt auch die Standesehre nicht. Wem es ernst ist um diese: hic Rhodus hic salta. Das Unerträgliche des Duells besteht in gewissen damit anscheinend unausrottbar verbundenen schlechthin unmoralischen Anschauungen: daß Schuld so gesühnt sein soll, daß der Schuldige dem Unschuldigen gleichgestellt wird, daß der Schuldige schlechthin nichts andres zu leisten hat als der Unschuldige auch, nämlich sich zu schlagen oder zu schießen. Würde im Ehrenkodex mit dieser Unmoral aufgeräumt, so wäre das Duell damit noch nicht abgeschafft, aber der Begriff der Standesehre gereinigt und der Weg geöffnet zu einer solchen Einschätzung dieses Gutes, die mit seiner Einfügung in das höchste Gut sich verträgt und seinem Liebhaber das Verharren in der Bahn der schlichten Christenpflicht möglich macht. (Vgl. über Sitte u. Sittlichkeit Bd XVIII S. 408, 22 ff.)

Martin Rade.

Zwick, Johannes, neben seinem gleichaltrigen Verwandten und Freund Ambrosius Blarer eine Hauptstütze der Reformation in Konstanz und Süddeutschland, geb. c. 1496, gest. 13. Okt. 1542. — Briefe und Akten der Simlerschen Sammlung in Zürich. Vadiansche Briefsammlung Bd 1—6, in den Mitteilungen z. vaterl. Gesch., herausg. v. Histor. Ver. in St. Gallen, Bd 24 ff.; Thesaurus Baumianus in Straßburg; Opera Zwinglii 7, 246, 254, 540; Epistolae Zasii ed. Rieger, Io. Oecolampadii et Huld. Zwinglii epistolae; Kolde, Analecta Lutherana; Keim, Die Stellung der schwäb Kirchen, JdTh 1854, 536—584; 1855, 356—411; ders., A. Blarer; Pressel, A. Blaurer; Issel, Die Reformation in Konstanz; P. P. Beck, Die Reformation in Riedlingen und ihr Herold, Württemb. Vjh. 1895, 170—175; Stähelin, U. Zwingli, 2 Bde; Pestalozzi, H. Bullinger; Baum, Capito u. Butzer. — Schelhorn, Sammlungen für die Geschichte I, 41—122; Koch, Gesch. des Kirchenlieds. 2³, 76 ff.; Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied 3, 603; ders, Bibliographie zur Gesch. des deutschen Kirchenlieds 586; Monatschr. f. Gottesdienst u. k. Kunst 2, 267, 346—350; 3, 115, 178 ff., 323—332. Ueber Zwicks katechetische Schriften Cohrs, Die Evangelischen Katechismusversuche vor Luther Bd 4 (1902) S. 44—141, 245.

Joh. Zwick, Sohn des Konstanzer Patriziers Konrad Zwick, erhielt schon als Knabe vom Abt von Reichenau die reiche (300 Pfd. Einkommen) Pfarrei in Riedlingen, einer der fünf österreichischen Donaustädte, welche damals an die Truchsessen von Waldburg-Scheer verpfändet waren. Z. wurde so der Nachfolger des gleichnamigen Domherrn, wohl eines Verwandten. Die ersten Zukunftsgedanken des Knaben gingen nach Riedlingen. „So oft mir von euch gesagt ward", schreibt er 1526, „gedacht ich allweg, ich wollte Gottes Ehre und euer Seelenheil in großer Lieb und Treu fördern". Seine erste

Bildung empfing er in Konstanz und Basel, bezog aber im Besitz der niederen Weihen (clericus) am 3. August 1509 die Universität Freiburg (Mayer, Freib. Mat. 188, 39), wo er unter seinem Landsmann Zasius die Rechte studierte. Denn der Bischof hoffte, in ihm eine kräftige Stütze für das Rechte der Kirche zu gewinnen, nannte ihn doch Zasius eine aufgehende Sonne. Seit 1513 hatte er seinen jüngeren Bruder Konrad zum Studiengenossen, mit dem er 1518 nach Bologna ging (ZKG 10, 451). Im Winter 1518/19 findet er sich als Schüler Rud. Agricolas in Krakau, wo er zuerst seinen späteren Freund Joach. Vadian kennen lernte (Vad. Br. 2, 38). Im Frühjahr 1520 zog er zu Alciati nach Avignon (Stintzing, Zasius 215) und dann nach Siena, wo er am 16. November 1520 doctor iuris utriusque wurde. Aber nun trat eine starke Wendung im Leben der beiden Brüder ein. Luthers Name, Geist und Schrift gewann Einfluß auf sie. Konrad zog nach Wittenberg (inſk. 29. März 1521), während Dr. Hans Z. sich in Basel als Rechtslehrer niederließ (inſk. 17. Juli 1521), aber bald sich der Theologie zuwandte und schmerzlich bedauerte, seine besten Jahre im Jus vergeudet zu haben. Im Frühjahr 1522 suchte er Zwingli in Zürich auf (Zw. op. 7, 246), und ging im Sommer nach Konstanz, um sich auf den Antritt seines Amts vorzubereiten. Die Priesterweihe hatte er wohl schon 1518 empfangen. Jetzt mahnte ihn der Bischof, „ne quid novi docerem populi". Zwick aber bewies den heiligen Ernst, mit dem er sein Amt antreten wollte, damit, daß er in Konstanz in den Ehestand trat, um „sündliches Leben und bösen Argwohn zu meiden".

In Riedlingen und dem Filial Altheim traf er eine altgläubige Bevölkerung, deren „Unleidentlichkeit" er zu wohl kannte, als daß er sie mit Abthun von Bildern, Messe, Taufe, Ölung hätte bekümmern mögen. Als Freund des „inwendigen Christentums" predigte er schlicht, klar und ernst das Evangelium und drang auf Besserung des Lebens, Hebung der Schule und Fürsorge für Arme, Witwen und Waisen. Im gleichen Geist wirkten seine Helfer. Aber bald bekam er das ganze Ruralkapitel „der Feldpfarrer" auf den Hals. Diese forderten Eintritt in ihre Brüderschaft und eidliche Verpflichtung auf ihre Statuten, in denen Zwick den vollen Gegensatz der alten Kirche zum Evangelium ausgedrückt fand. Denn sie forderten, wie Zwick sagt, auswendigen, ceremonischen Gottesdienst statt des gottseligen im Geist und in der Wahrheit, Förderung des Reichs und Glaubens des Papstes außerhalb des göttlichen Reichs, Verachtung weltlicher Obrigkeit (Bundtschuch), Zulassung von Mietlingen, Wahrung der Pfarrechte als Erwerbszweigs, „Feilhalten von Sakramenten und Gottesdiensten", Rechten „um die geringste Gabe". Schon nach wenigen Monaten ging eine lange Anklageschrift an den Bischof, der Zwick möglichst schonen wollte, und deshalb sich an dessen Vater wandte, um seinen Eifer zu zügeln (Br. an Zwingli 28. Nov.).

Im Herbst 1523 reiste er in seine Heimat und wohnte 25.—28. Oktober der großen Disputation in Zürich über Bilder und Messe bei und erklärte am 26. auf die Frage des Vorsitzenden Vadian seine Zustimmung zur Beseitigung der Bilder. Kaum nach Riedlingen zurückgekehrt, wollte ihn der Pfandherr Wilhelm Truchseß von Waldburg gefangen nehmen und dem Bischof zuschicken lassen. Aber das Volk erhob sich und befreite ihn (Baumann, Akten zur Geschichte des deutschen Bauernkriegs S. 1). Zwick ging im Dezember nach Konstanz, wahrscheinlich um sich mit dem Bischof selbst zu verständigen. Im Frühjahr 1524 weilte er in Basel, im April in Straßburg, um dessen evangelische Ordnungen kennen zu lernen. Allenthalben sah er das Wachsen der Reformation. Um seine evangelische Wirksamkeit in Riedlingen nicht zu gefährden, kehrte er mit dem Entschluß zurück, dem Ruralkapitel entgegenzukommen, und erbot sich nach dem Rat der Freunde zum Eid auf die Statuten, „so viel er mit Gott erhalten möchte". Dieser Vorbehalt wurde nicht angenommen. Zwick fühlte sich erleichtert, denn er wurde sich klar: „ich wollte meinem Herzen auch ein Färblein anstreichen". Das Kapitel forderte eine große Summe von Gebühren und Prozeßkosten. Zwick zahlte sie um des Friedens willen, der aber ausblieb. Er fühlte sich wie mitten unter raubenden und brüllenden Löwen (Zw. an Capito 22. Juni 1524). Einer seiner Helfer, der auch den Eid auf die Bruderschaft verweigerte, wurde verjagt. Zwick erwartete täglich eine Vorladung nach Konstanz, aber er wagte nach dreimonatlichem Bedenken einen kühnen Schritt, indem er aus Erbarmen mit der Gewissensnot seiner Beichtkinder mit dem kanonischen Eherecht brach. Er traute ein durch die Kirche getrenntes Paar, das keine 20 Dukaten für einen päpstlichen Dispens aufbringen konnte, und ermutigte alle Pfarrer zu gleicher Schonung der Gewissen durch eine Flugschrift (Vnderrichtung, Wa/rumb die ee vß mēschlichem gſaz / in vyl grad verbottn sey, vnd das / die vereeungē göttlich geschehē, vnd aber von denn menschen vngött-

lich zertrent, wi/derumb söllind be/stätiget wer/den. 24 Bl.). Nun brach ein großer Sturm los. Zwick ging für einige Zeit nach Konstanz, wo ihn der Rat am 25. Februar 1525 zugleich mit Blarer ersuchte, ein Predigtamt zu übernehmen. Zwick lehnte ab, da er noch nicht besinnet sei, bleibhaft in Konstanz zu wohnen. Wohl hatte man ihm alle Kirchenämter verboten. Zwick freute sich, des „Pfaffens", d. h. des Messelesens los zu sein, aber ließ sich die Predigt nicht wehren. In ganz Oberschwaben redete man von dem unerschrockenen Zeugen des Evangeliums. Die Bauern nannten ihn im März 1525 unter den Männern, die das „göttliche Recht" aussprechen sollten. Seine Feinde aber ließen Zwick durch einen Pfründenjäger nach Rom citieren. Der kühne Zwick fragte nicht nach dieser Citation, da er sich nicht verpflichtet fühlte, sich außerhalb der Provinz richten zu lassen. Im Sommer verbot man der Gemeinde, ihrem Pfarrer den Zehnten zu reichen, aber diese Maßregel war auch ein Schlag ins Wasser. Zwick war bereit, um des Evangeliums und seiner Gemeinde willen zu darben und selbst sein Leben zu lassen, als man ihm nachstellte und mit Hängen (durch den Profosen Aichelin), drohte, und gab sein Amt auch nicht auf, als man ihm bei freiwilligem Rücktritt eine ansehnliche Pension bot. Es blieb seinen Gegnern nichts übrig, als ihn Anfang 1526 kraft kaiserlichen Mandats seines Amts zu entsetzen, in welchem er sich trotz aller Anstrengungen seiner Feinde 3½ Jahr lang behauptet hatte. Es drängte ihn seine Vertreibung von der Pfarrei, ähnlich wie Blarer seinen Austritt aus dem Kloster, vom evangelischen Standpunkt zu beleuchten, ihre Unrechtmäßigkeit nachzuweisen, seiner Gemeinde noch einmal die Summa seiner Lehre vorzuhalten, sie zum Beharren bei derselben und zum Befolgen in einem wahrhaft christlichen Leben, im Gehorsam auch gegen die Obrigkeit, die ihn vertrieben, zu mahnen, wie zu geziemendem Verhalten gegen seinen ihnen aufgedrungenen Nachfolger Dr. Friedr. Schaup, bisher Konventor der Burse in Tübingen (Hermelink, Die theologische Fakultät in Tübingen bis 1534, S. 211), der Zwick einen Ketzer und Verführer nannte. So veröffentlichte er 1526 eine treffliche, echt pastorale, kräftige und doch herzliche „Geschrifft Doctor Johanns / Zwicken an seyne / yhm von got be/volhen vnderthonen, zu Rüdlingen anzöu gend auß was vnrechtmessigen vrsachen er vō / der Pfarr daselbst abgestossen, vn ain ander en (!) eingetrungen seyn worden, mit angehenck/ter getrewer vemanung, wie sye sich für/hin gegen den neüwen vermainten / pfarrer vnnd seiner leer halten söl/lind, darinn er sie auch väter/lich aller seyner leer in/ayner sum̄ erin neret vnd bey derselbi/gen zu bleyben ge trungenlich vermandt / Anno MDXXVj jar. 22 Bl." Die Arbeit Zwicks in Riedlingen war nicht ganz vergeblich und die Verbindung des Hirten mit der Herde nicht zerrissen. Am 19. Oktober 1531 beklagt die österreichische Regierung, daß sechs oder sieben Bürger von Riedlingen zum „vermeinten" (evangelischen) Nachtmahl nach Biberach gegangen und bei ihrer Rückkehr zwar in Haft genommen, aber ohne weitere Untersuchung und ohne Bestrafung wieder entlassen worden seien. Überhaupt hörte man in den fünf Donaustädten Waldsee, Saulgau, Riedlingen, Munderkingen und Mengen die Glaubensfreiheit verteidigen, man dürfe nicht verbieten, Gottes Wort zu hören. Die strengen Mandate des Königs Ferdinands gegen die Neugläubigen wurden ganz „liederlich" befolgt (Theol. Studien aus Württb. 7, 34). Jahre lang durfte Zwick Väter in Riedlingen über den Studiengang ihrer Söhne beraten und diese zu ihrer Ausbildung nach Straßburg schicken, bis König Ferdinand 1539 den Besuch lutherischer Schulen bei schwerer Strafe verbot (Bad. Briefs. 5, 565).

Mit der Vertreibung aus Riedlingen war Zwick zwar innerlich frei geworden, so daß er Ende Dezember 1526 die Vertretung des zeitweilig nach Memmingen berufenen Joh. Wanner in zwei Wochenpredigten übernahm. Aber immer noch hoffte er auf seine Zurückberufung nach Riedlingen und entschloß sich erst im Januar 1527, definitiv ein Predigtamt in seiner Vaterstadt zu übernehmen, das er gleich Blarer bis 1538 ganz unentgeltlich besorgte.

Nun standen die beiden geistesverwandten Brüderpaare Ambrosius und Thomas Blarer, Johann und Konrad Zwick an der Spitze der evangelischen Bewegung in Konstanz. Vertraten A. Blarer und Joh. Zwick die Sache des Evangeliums auf der Kanzel, so ihre Brüder im Rat. Wiederholt forderten A. Blarer und Joh. Zwick 1526 ein entscheidendes Religionsgespräch und waren bereit, mit den zum Religionsgespräch in Baden (Mai) ziehenden Joh. Eck und den Tübinger Professoren zu disputieren, wenn auch Eck verächtlich sich rühmte, er wolle Blarers und Zwicks Kunst mit der Morgensuppe essen. Die alte Kirche war in Konstanz jetzt schon tief erschüttert. Am 24. August 1526 verließ der Bischof und das Domkapitel Konstanz, jener zog nach Meersburg, dieses nach Überlingen. Wie ein Wunder Gottes erschien Zwick diese Befreiung von der hohen Geistlichkeit, welche

für seine Vaterstadt lange eine Pestbeule gewesen war. Daher richtete er an seine Mitbürger eine 1528 gedruckte Vermahnung, den Dank für Gottes Wohlthat durch Vollendung des Reformationswerks, gründliche Bekehrung und wahrhaft gottseliges Leben zu beweisen. („Ayn schlächte / aber trüwe Verman/nung Doctor Hann/sen Zwickenn. Wie Gotes gut/= thatten, in grosser Danckbarkait / zů erkennen, damit sy nit wi/derumb verloren werdint / 5 zů gůt Christenlicher ge/maynd der Statt Costantz. / Anno M.D.XXVIII. 4. 20 Bl.). Die siegreiche Disputation am 6. Mai 1527 machte der Predigt der Altgläubigen ein Ende. Predigt- und Feiertagsordnungen, welche die Apostel- und Marientage beließen, wurden eingeführt, aber mit der Abschaffung von Altären, Bildern und Messen trotz Zwinglis und Ökolampads Mahnungen noch bis 1529 gewartet. Ja, erst 1531 war 10 das Reformationswerk vollendet, als die von A. Blarer, Joh. Zwick und Barth. Metzler beim Rat am 7. August 1529 beantragte Zuchtordnung am 5. April 1531 ins Leben trat.

Zwick war eifrig daran, am Aufbau der evangelischen Kirche seiner Vaterstadt mitzuhelfen. Am produktivsten war das fromme Gemüt des kinderlosen, aber kinderfreundlichen Mannes, der als Schulherr Aufseher und Leiter der Stadtschulen war, in Schriften 15 für die Jugend, so in Katechismen „Das Vatter vn/ser in frag vnd / bettwyß, für die jungenn kind vßgelegt, ouch / den altenn nit vndienstlich" (o. J. u. O. 8 Bl. 8); ferner: „Bekantnuß der zwölff Artickel des Glaubens von Jesu Christo, zu dem Allmächtigen Gott im Hymmel. Durch den man hye im zeytt frumm wird vnnd nach diesem zeit sälig. In frag vnnd bettwyß. Für jung vnd einfältig leut. M.D.XXX" (o. O. 83 Bl. 8), 20 weiter „Rhapsodiae sive preces diurnae in gratiam puerorum et scholarum congestae" (o. O. u. J.), welche Zwick in deutscher Sprache den „Gebätt für Jung/lüt, die man in Schůlen vnd / im Huß alltag vnnd durch die/wochen sprechen mag, wäm sälichs geliebt vnnd der nit/bessers weißzt". 54 Bl. (Zürich bei Chr. Froschauer) einreihte. Aber nicht nur in den kurzen, sinnigen und schlichten Kinderliedern lernen wir 25 Zwick als Dichter kennen, er schuf mit Blarer auch Kirchenlieder.

Ohne Zweifel schon im Jahre 1536 erschien mit einer schönen, gegen Zwinglis Stellung gerichteten Vorrede Zwicks „zu Beschirm und Erhaltung des ordentlichen Kirchengesangs" bei Froschauer in Zürich ein „Gsangbüchle von viel schönen Psalmen und geistlichen Liedern"; im Jahre 1540 eine verstärkte Ausgabe „durch etliche Diener der Kirchen 30 zu Konstanz und anderswo merklich gemehrt, gebessert und in geschickte Ordnung zusammengestellt". Dieses Gesangbuch ist eine Perle der evangelischen Kirche; es sind 17 Lieder von Zwick darin. Das herrlichste dieser Lieder ist Zwicks Gesang auf den Auffahrtstag: „Auf diesen Tag bedenken wir". Durch die freudige Kraft seines Glaubens, durch das Mark seiner Sprache, die Schönheit der Form hat es sich die Aufnahme in eine Menge 35 reformierter und lutherischer Gesangbücher bis heute errungen. Weitere geistliche Lieder Zwicks wurden nach seinem Tode durch Blarer herausgegeben mit Zwicks „Christenlicher gantz Trostlicher vnderricht, wie man sich / zu ainem säligen stärben beraiten sölle. Mit / ainer gar schönen außlegung des / Vatter vnsers, auch der Siben / letsten wort Christi" (60 Bl. Costantz Balth. Ntumetsch. MDXLV). Im Jahre 1535 veranlaßte und besorgte 40 Zwick in usum studiosorum mit Pellikan für den Buchhändler Froschauer in Zürich die Herausgabe eines zweisprachigen Neuen Testaments, in welchem dem lateinischen Text des Erasmus der deutsche der Züricher zur Seite gestellt war. Er schrieb dazu das herrliche Vorwort. Weiter veröffentlichte er den Sendbrief Blarers an Konstanz (1532), später Schriften Vadians und Calvins. Für Seb. Münster zeichnete er mit Thom. Blarer 45 vor 1540 eine Karte des Bodensees (Deutsche G.Bl. 1, 45). Der Vaterstadt wurde Zwick, je mehr die großen Missionsfahrten durch ganz Schwaben (1531—40) Blarer in Anspruch nahmen, ihr Ein und Alles. Er war unermüdlich als sittenstrenger und dennoch tiefgemütlicher Prediger, als treuer Seelsorger, z. B. bei Hetzers Tod, als Schulaufseher, als Versorger der Armen, der Kranken, der Flüchtlinge. Die Armen und die Schüler 50 waren seine Kinder. Zwölf Jahre lang versah er diesen verzehrenden Dienst ohne irgend eine Entschädigung, bis er sich unter dem Schwinden seines Vermögens im Jahre 1538 genötigt sah, mit Ambr. Blarer um eine Ratsunterstützung zu bitten, worauf ihnen der Rat jährlich je 75 Pfd. Heller und etwas Frucht und Wein anwies.

Neben dem Ausbau der heimischen Kirche beteiligte sich Zwick mit Wanner und vor allem 55 mit Blarer an der großartigen Mission der Stadt Konstanz im Dienst des Evangeliums in Schwaben und der benachbarten Schweiz. Schon im Jahre 1528, nach der Berner Disputation, wurde Zwick nach Memmingen berufen. Da der bescheidene Mann sich entschuldigte, so ging Blarer hin. In der Reformation des nachbarlichen Thurgaus, zu welcher die Berner

Disputation ebenfalls den Grund legte, ergänzten sich Zwick und Blarer. Im Jahre 1529 organisierte Zwick die evangelische Gemeinde in Weinfelden. Am 12. Dezember 1529 nahm er an der ersten thurgauischen Synode in Frauenfeld teil; im Dezember 1531 besorgte er eine Kirchenvisitation im Thurgau. Anfangs Februar 1532 geleitete er Capito auf seiner Rundreise durch die Schweiz und Schwaben nach Lindau, wo beide predigten (Bad. Brieff. 5, 44). Im Spätsommer 1537 wanderte Zwick 40 Tage lang durch das Allgäu auf einer Visitationsreise und besuchte auch Frecht in Ulm. Er fand die Pfarrer fromm, fleißig und gelehrt, aber es fehlte ihnen an gegenseitigem Vertrauen und freudiger Unterstützung durch die Obrigkeit (Bad. Brieff. 5, 446, vgl. S. 442).

Sehr bezeichnend ist die Stellung Zwicks gegenüber den Unionsbestrebungen Butzers in den dreißiger Jahren; er hat in denselben teils vermöge wissenschaftlicher Überzeugung, welche ihm eine bewußte Mittelstellung zwischen Wittenberg und Zürich anwies, teils aber auch wegen seiner Gewissenhaftigkeit, welche sich über die persönliche Hochschätzung niemals hinwegsetzen konnte, eine schwankende Haltung eingenommen. Die ersten Bemühungen Butzers, welcher 1530 selbst in Konstanz war, begrüßte Zwick mit Freuden. Als er dann aber Butzers Künste und namentlich dessen Verhandlungen mit Frankreich näher kennen gelernt, bemächtigte sich seiner eine bittere Stimmung gegen die menschlichen Vereinbarungen auf Kosten göttlicher Wahrheit, gegen eine Theologie im Dienst der wechselvollen Politik. Doch wußte Butzer bei einer unter Zwicks Vorsitz vom 15.—21. Dezember 1534 in Konstanz abgehaltenen Versammlung „oberländischer“, d. h. süddeutscher Theologen die Konstanzer durch persönliche Erläuterungen wieder zu beruhigen. Freilich ein Mißtrauen blieb zurück, so daß Zwick die unter Butzers Einfluß entstandene erste helvetische oder (weil in Basel abgefaßt) zweite Basler Konfession beargwöhnte, den Schweizern riet, lieber mit Luther unmittelbar zu verkehren, als durch Butzer, und sich nur sehr ungern und nur auf wiederholtes Drängen Straßburgs entschloß, an der Wittenberger Konkordie (Mai 1536) teilzunehmen. Mit der Instruktion, keinerlei Konkordie einzugehen, weil die Kirche von Konstanz nicht wisse, daß sie mit etwa Mitverwandten im Glauben einige Zwietracht habe, und auch für andere keine Übereinkunft zu billigen in etwas, das nicht in heiliger Schrift mit hellem, lautern Verstand begriffen sei, und die andern einen Zwang auferlege oder die Kirchenordnung, welche eine Kirche nach ihrem Bedürfnis gemacht, ändern wolle, kam er erst am 25. Mai nach Wittenberg, wohl in Begleitung des Erfurter Predigers Peter Geltner. Er empfing im persönlichen Umgang Luthers und Melanchthons günstige Eindrücke, unterzeichnete aber getreu seiner Instruktion die Konkordie nicht. Auf der Rückreise weilte er mit Butzer und Capito fünf Tage in Frankfurt und wegen Unwohlseins einen Monat vom 17. Juni an in Straßburg, wo er auch Pellikan traf und in eindrucksvoller Rede die fides und sinceritas der Wittenberger bezeugte. Er schickte den Freunden in Zürich und St. Gallen sehr unionsfreundliche Berichte und befürwortete warm die Fortsetzung der Unionsbestrebungen. Über Schaffhausen heimgekehrt, erstattete er am 1. August dem Rat einen eingehenden Bericht über die Wittenberger Konkordie, welche manche Mißverständnisse gehoben habe, er habe aber gemäß seiner Instruktion und in der Überzeugung, daß aus solchen Konkordien noch mehr Diskordien entstehen, nicht unterschrieben, und eilte dann zu Blarer nach Tübingen, der ihn „von den überwältigenden Wittenberger Eindrücken befreite“. Am 25. September wohnte Zwick der Beratung der evangelischen Stände der Eidgenossenschaft in Basel bei, in der es Butzer nicht gelang, die Bedenken der Schweizer zu beschwichtigen. Die Lage war verworren. Zwick ritt im Einverständnis mit dem Rat wieder nach Tübingen zu Blarer und dem seit 24. September dort weilenden Melanchthon und berichtete am 21. Oktober dem Rat das Ergebnis seiner Unterredung. Er hatte Melanchthon vorgetragen, daß das Verlangen nach einer Konkordie mit Luther allgemein sei, aber die Artikel der Wittenberger Konkordie seien „finster und disputierlich“ und daher schwer annehmbar. Eine bedingte Annahme (mit Erläuterung) könne wohl nicht auf Luthers Zustimmung rechnen. Das beste wäre, wenn Luther auf die Unterschrift verzichtete und sich mit der durch eine Abordnung ihm mündlich zu überbringenden allgemeinen Erklärung begnügte, daß man im Grund und in der Lehre einig sei. Melanchthon hielt eine besondere Abordnung an Luther nicht für rätlich, noch weniger eine übereilte Eintreibung von Unterschriften. Erst bei einer Berufung zum Konzil wäre eine allgemeine Verständigung von Obrigkeiten und Predigern nötig. Die Zusammenkunft in Wittenberg hielt er, wie er schon im Mai den Abgeordneten erklärt habe, für überflüssig. Luther selbst lege kein Gewicht auf die Antwort der Städte, deshalb möge man zuwarten. Ähnlich habe sich auch A. Blarer ausgesprochen. Nach der Rückkehr verfaßte Zwick ein Bekenntnis der Konstanzer Kirche von Nachtmahl, Taufe und Kirchen-

zucht, um Luther ihre Einheit im Glauben zu beweisen und ihn zu bitten, sein Gebet mit dem ihrigen zu vereinigen, daß Gott die Herzen in wahrer Liebe entzünde. Nachdem die Konfession von A. Blarer revidiert und zur Begutachtung nach St. Gallen, Zürich und Basel gesandt worden war, sollte sie am 30. Dezember 1536 nach Wittenberg gesandt werden, aber es kam nicht dazu, weil jetzt der Tag von Schmalkalden angeordnet worden war, der noch mehr als der ungestüme Unionseifer Butzers die Konstanzer abstoßen und die Schweizer aufs innigste verbinden sollte, vollends, als Butzer sogar als Anwalt der Doppelehe des Landgrafen Philipp von Hessen bedenkliche Wege einschlug und zu gefährlichen Religionsvergleichungen mit Rom riet („Regensburger Interim").

Je schwieriger die Lage der Protestanten wurde, je mehr Konstanz sich dem drohenden Unwetter von seiten des Kaisers ausgesetzt fühlte, um so mehr trat der Gedanke, den Zwingli, Blarer und Zwick 1527 gehegt hatten, wieder in den Vordergrund: der Eintritt von Konstanz in den Schweizerbund, über den im Winter 1539/40 verhandelt wurde. Aber Zwick trat diesem Plan jetzt am stärksten entgegen, da kein genügender Grund zur Scheidung vom Schmalkaldischen Bund vorliege und ein Bund mit Eidgenossen, welche es teilweise mit den Pfaffen und König Ferdinand halten, wider das Gewissen sei. So blieb Konstanz im Schmalkaldischen Bund, dessen Zusammenbruch den Fall von Konstanz herbeiführte, den Zwick nicht mehr erlebte.

Bis an sein Ende bewährte sich Zwick als Freund und Schützer aller Bedrängten und Angefochtenen, als ein Tröster der Armen und Kranken. Als Johann Bünderlin 1529 aus Straßburg weichen mußte und nach Konstanz kam, hatte ihm Zwick sein Haus geöffnet und trotz der Warnung seiner Amtsgenossen vor dem gefährlichen Verführer noch vertrauensvoll als einen ernüchterten Schwärmer beherbergt, bis ihm Ökolampadius am 30. Januar 1530 über Bünderlins Spiritualismus die Augen öffnete, indem er schrieb: **Simulat se Catabaptistis adversarium et a rebaptisatione quosdam revocasse ac interim baptismum cum coena tollit.** (Epp. Oecol. et Zw. S. 170). Jetzt mußte Bünderlin Konstanz verlassen.

Auch den gealterten Freund Zwinglis, Junker Wilh. von Zell von Memmingen, der ein eifriger Anhänger Schwenkfelds geworden war, nahm Zwick bei sich auf, als dieser sich 1539 entschloß, in Konstanz sein Leben zu beschließen (gest. 1541). Von ihm erhielt Zwick die nur unter den vertrauten Freunden kursierenden Manuskripte des schreibseligen Schwenkfeld ganz frisch in die Hände, und er ermangelte nicht, sie den Freunden, besonders Vadian in St. Gallen zuzuschicken. So kamen unter seiner besonderen Mitwirkung die Briefe und Schriften Vadians gegen Schwenkfeld seit 1539 in Druck. Insbesondere den Brief Vadians an Zwick über Schwenkfeld korrigierte er durch und gab ihn im August 1540 heraus, ebenso im März 1542 die Recapitulatio Vadians, welche wiederum mit Vorrede vom 1. September 1541 ihm gewidmet war. Die Schwenkfeldianer klagten gegen ihn über Mißbrauch des Vertrauens; in wahrhaft „göttlichem Eifer" aber (wie Frecht rühmte) meinte Zwick dem neuen Arianismus und Hofmannianismus in aller Weise entgegentreten zu müssen.

Die Kraft des arbeitsamen Mannes brach früh zusammen. Er war Ende 1541 todkrank, aber genas. Im Frühjahr 1542 erkrankte er heftiger und stand noch einmal auf. Als im August 1542 der Pfarrer von Bischofszell im Thurgau, Andreas Köllin von Ulm, der in Pestnot verwaisten Gemeinde wegstarb, konnte Zwick ihren Bitten nicht widerstehen, mit Erlaubnis des Rats ging er selbst mitten in den Jammer. Den ganzen September, fast den ganzen Oktober wirkte er unter den Kranken und Toten. Zuerst starben jede Woche 10—12 Erwachsene, ebenso viel Kinder, später jede Woche gegen 28, so viel als in dem viermal größeren Konstanz. Die Konstanzer beteten für Zwick, sie riefen die Züricher, zumal Pellikan, den besten Freund Zwicks, ins Gebet. Dieser nahm in seinen Briefen schon Abschied vom Leben. Nach der Mitte des Monats wurde er krank. Man schickte von Konstanz den Arzt Georg Vögeli. „Aber der Zwick starb" am 23. Oktober 1542 als christlicher Held, fortwährend ermahnend, tröstend, betend für Konstanz und die Freunde; als er nicht mehr reden konnte, deutete er mit dem Finger himmelan. Vögeli kam glückselig vom Totenbett, wo er das rechte Sterben gelernt, heim, legte sich und starb. Unaussprechlich war die Trauer in Konstanz; A. Blarer wollte selbst sterben, aber er zwang sich zur Harfe und sang dem Freund, dem „Vater des Vaterlandes" sein Totenlied. Bullinger, Butzer, Frecht, Gualther riefen dem Toten wehmütige Worte nach. Blarer faßte den Entschluß, die Papiere Zwicks herauszugeben. Er machte den Anfang mit den letzten Predigten Zwicks vor dem Abgang nach Bischofszell (s. o. S. 771). Blarer schrieb eine herrliche Vorrede, die erste kurze Biographie und Charakteristik Zwicks.

Nachher hinderte ihn der Krieg und die Verbannung, den Plan weiter zu verfolgen. Dafür gab sein Schüler und Gehilfe Funkli im Jahre 1561 bei Froschauer in Zürich als Beigabe zu den Predigten Blarers in Biel (der geistliche Schatz) einen christlichen Sendbrief Zwicks an eine Verwandte wider die Furcht des Todes heraus. Sein Bruder, Konrad Zwick, der edle, vielseitig gebildete Mensch, der hellblickende Staatsmann, trieb sich, wie Thomas Blarer, nach Konstanz Fall als Flüchtling im Thurgau, dann im Zürichschen herum und hatte nachmals Zeit, als Gutsbesitzer „im Rohr" bei Rümlang (seit 1554) die „Holzsparkunst" zu erfinden. Mit starker Familie kam er aus der Not nicht heraus, wurde in der Verzweiflung Wiedertäufer und Fanatiker und starb 1557.

(Th. Keim †) G. Bossert.

Zwingli, Ulrich (Huldreich), 1484—1531. — Litteratur: Wegweiser: Zwingli-Bibliographie, Verzeichnis der gedruckten Schriften von und über U. Z., zusammengestellt von Georg Finsler, Zürich 1897. Dazu Ergänzungen und Nachträge in Zwingliana 1902, Nr. 1. — Gesamtausgaben von Zw. Werken: 1. Opera D. H. Z., vigilantissimi Tigurinae ecclesiae Antistitis, partim quidem ab ipso Latine conscripta, partim vero e vernaculo sermone in Latinum translata: omnia novissime recognita, et multis adiectis, quae hactenus visa non sunt, Zürich, Froschauer 1545, 4 Bände in fol. Besorgt durch Zw. Tochtermann Rudolf Gwalther, der die deutschen Schriften lateinisch übertrug und voraus eine Apologia pro H. Z. et operum eius editione beigab. 2. Dasselbe, neuer Abdruck. Zürich, Froschauer 1581. Bd I erweitert durch Zugabe von H. Z. epistolarum liber (s. u.). 3. Huldreich Zwinglis Werke. Erste vollständige Ausgabe durch Melchior Schuler u. Johannes Schultheß. Zürich, Schultheß 1828—1842, 8 Bde gr. 8°. Dazu Supplementorum fasciculus (durch Georg Schultheß und Kaspar Marthaler), 1861. 4. Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, von Emil Egli u. Georg Finsler. Corpus Reformatorum vol. LXXXVIII seqq., Berlin 1905ff. (erschienen sind bis 1908 Bd I. II). — Ausgaben der Briefe: 1. DD. Joannis Oecolampadii et Huldrichi Zuinglii epistolarum libri quatuor etc., Basel 1536, in fol. Voraus von Theodor Bibliander: Scriptorum Oec. et Z. purgatio, von Simon Grynäus eine Vita Oecol., von Oswald Myconius eine Vita Zwinglii. 2. Wieder abgedruckt sind die von Zwingli geschriebenen Briefe fast alle in den Opera von 1581 am Schluß von Bd I (s. oben). 3. Bei Schuler und Schultheß bilden die Briefe Bd VII u. VIII. (In der neuesten Ausgabe wird E. Egli die Briefe herausgeben und kommentieren; der Druck beginnt 1908.) — Lebensbeschreibungen: Die erste kurze Darstellung gab Zwinglis vertrauter Freund Oswald Myconius: De D. H. Z. fortissimi herois ac theologi doctiss. vita et obitu, Tig. 1532, abgedruckt vor der Briefausgabe von 1536 (s. oben), auch bei Stäudlin u. Tzschirner, Archiv für Kirchengesch. I, zweites Stück. Quellenwert haben auch etliche Kapitel über Zw. in Bullingers Reformationsgeschichte (s. unten). Gründliche Biographien verdankt man erst den letzten hundert Jahren. Den ersten, noch immer beachtenswerten Anlauf machte Joh. Melchior Schuler. H. Zw., Geschichte seiner Bildung zum Reformator des Vaterlandes, Zürich 1818, 2. Aufl. 1819. In den „Vätern und Begründern der ref. Kirche" erschien: R. Christoffel, H. Zw., Leben und ausgewählte Schriften, Elberfeld 1857. Die Hauptwerke sind: J. C. Mörikofer, U. Zw. nach den urkundlichen Quellen, 2 Bde, Leipzig 1867, 69, und R. Stähelin, H. Zw., sein Leben und Wirken nach den Quellen dargestellt, 2 Bde, Basel 1895, 97. — Theologie: s. die Litteratur vor dem betreffenden Abschnitt am Schluß des Art. — Quellen für Zw. und seine Zeit, namentlich für sein Reformationswerk, sind ferner Publikationen amtlichen Materials, z. B. die Eidgenössischen Abschiede der Zeit, besorgt von Johannes Strickler, die Aktensammlung zur Schweizerischen Reformationsgeschichte in den Jahren 1521—1532 von demselben, 5 Bde, Zürich 1878/84, E. Egli, Aktens. z. Gesch. d. Zürcher Ref. in den Jahren 1519—1533, Zürich 1879; sodann Ausgaben von Briefen, wie Horawitz u. Hartfelder, Briefwechsel des Beatus Rhenanus, Leipzig 1886, Arbenz und Wartmann, Vadianische Briefsammlung, St. Gallen 1888ff. (bis jetzt 6 Bde); Chroniken, wie Bernhard Wyß, bearb. von G. Finsler in den Quellen f. Schweiz. Ref.-Gesch. I, H. Bullinger, Ref.-Gesch., Ausg. von Hottinger u. Vögeli, 3 Bde 1838/40 u. v. a.; E. Egli, Analecta reformatoria I, Dokumente u. Abhandl. z. Gesch. Zw. u. s. Zeit 1899. Seit 1897 erscheint die Zeitschrift „Zwingliana". Erwähnt sei noch m. Art. Zw. in der AdB, J. Dierauer, Gesch. d. schweiz. Eidgenossenschaft III (1907), auch L. Usteri u. S. Vögelin, H. Zw. sämtliche Schriften im Auszug, 3 Bde, Zürich 1819 (systematisch geordnet).

Der nachfolgende Art. ist Revision im Rahmen des früheren von Stähelin. Eine neue Darstellung wird erst nach dem Erscheinen der neuen Ausgabe der Werke angezeigt sein. Citiert wird nach derjenigen von Schuler und Schultheß, doch so, daß bis und mit 1523 bereits auf die Neuausgabe verwiesen ist.

1. Die Bildung zum Reformator. Zwingli wurde am 1. Januar 1484 zu Wildhaus, dem höchstgelegenen Dorf des Toggenburg, geboren als Sohn des Ammanns Ulrich Zwingli und der Margaretha Meili. Von acht Söhnen war er der dritte. Des Vaters Bruder Bartholomäus amtete bis 1487 als Geistlicher der Gemeinde; dann wurde er Pfarrer und Dekan zu Wesen am Walensee. Der „Vetter" (wahrscheinlich

Oheim) von mütterlicher Seite war Johannes Meili, Abt des Benediktinerstifts Fischingen im Thurgau; er starb 1524. Noch steht das Haus, in dem einst die Familie wohnte, ein für damals ansehnlicher Holzbau, der auf Wohlhabenheit des Besitzers schließen läßt. Die Eltern bestimmten drei Söhne für die gelehrte oder geistliche Laufbahn, Ulrich („Huldrych") und zwei jüngere, die aber früh starben. Den „noch sehr zarten" Ulrich übernahm der Oheim in Wesen zur Erziehung bis etwa zum zehnten Jahr. Dann übergab er ihn Gregor Bünzli aus Wesen, der damals in Basel studierte und bald magistrierte, auch an der Schule zu St. Theodor daselbst unterrichtete, hernach, etwa vier Jahre später, dem Heinrich Wölfli (Lupulus) in Bern, einem angesehenen Gelehrten und humanistisch gerichteten Lehrer. Schon aus der Schulzeit wird Zwinglis Gabe im Disputieren und in der Musik erwähnt. Als die Dominikaner für den Orden nach dem fähigen Jüngling trachteten, riefen Vater und Oheim ihn von Bern ab.

Zum Sommersemester 1500 lesen wir Zwinglis Namen in der Wiener Matrikel; die Universität war eben im Geiste des Humanismus erneuert worden. Nach zwei Jahren bezog er die Hochschule zu Basel, um die Studien abzuschließen; er lehrte daneben zugleich an der Schule zu St. Martin (alle Einträge der Matrikeln in Analecta ref. 1, 8ff.). Dem ernsten Studium gingen bei seinem glücklichen Naturell und seinen geselligen Talenten Scherz und heiteres Spiel zur Seite. Zu den Freunden gehörte vor allen Leo Jud, der mit ihm die Liebe zu den Wissenschaften und zur Musik teilte. Von Bedeutung aber für seinen Bildungsgang war, daß, als er sich nun spezieller der Beschäftigung mit der Theologie zuwandte, der gefeierte Thomas Wyttenbach nach Basel übersiedelte (s. d. A. o. S. 574). Indem dieser im Gegensatz zur Scholastik eine baldige Rekonstruktion der Kirchenlehre auf dem Grunde des Wortes Gottes und nach dem Vorgange der alten Väter in Aussicht stellte und unter anderem die Wahrheit von der vollkommenen Zulänglichkeit des Todes Christi für die Tilgung der menschlichen Sündenschuld geltend machte, stellte er seine Schüler auf einen von dem herkömmlichen sehr verschiedenen, kritisch-freien Standpunkt zum römischen Systeme. Über Zwingli insbesondere wird bezeugt, es habe Wyttenbach die ersten Samenkörner des wahren Glaubens in seine Brust gepflanzt und ihn zur Lesung der hl. Schrift mit Beiseitsetzung der scholastischen Ungereimtheiten angespornt (Mycon. S. 5f. Zw. WW I, 254; III, 544; VII, 297 f. Bullinger I, 7; Leo Jud, Praef. ad Adnotatt. Zwinglii in N. T. 1539).

Nachdem er sich zuletzt noch die Magisterwürde erworben hatte, berief ihn im Jahr 1506, seinem 23. Lebensjahre, in freier Ausübung ihres Wahlrechts die ausgedehnte Gemeinde Glarus an ihre eben erledigte Pfarrstelle (vgl. Gottfr. Heer, Zw. als Pfarrer von Glarus, 1884). Ungeachtet der Anregungen, welche er durch Wyttenbach empfangen, und vorherrschend humanistisch gerichtet, stand Zwingli damals und selbst geraume Zeit nachher noch in keinem bewußten Widerspruch mit dem traditionellen Lehr- und Kirchensystem. Begierig nach Erweiterung der erworbenen Einsichten, ausgerüstet mit einem energischen, durch nichts getrübten Wahrheitsdrang, machte er sich verhältnismäßig wohl vertraut mit dem Stande der Wissenschaft; überhaupt darf der bisherige Verlauf seiner intellektuellen und sittlichen Entwickelung als ein im ganzen durchaus normaler bezeichnet werden, so daß er später nicht ohne Befriedigung auf seine Studienzeit zurückblicken und beides bezeugen konnte: Gott habe ihm vergönnt, von seinem Knabenalter an der Erforschung göttlicher und menschlicher Dinge obzuliegen, und: obwohl ein großer Sünder, habe er doch in seiner Jugend nie schändlich gelebt und niemals wegen einer Sünde gestraft werden müssen (II, 1, 2).

Als neuerwählter „Kilchherr von Glarus" holte er sich die Priesterweihe in Konstanz, hielt seine erste Predigt in Rapperswil am Zürcher See, las gleich darauf zum ersten Male die Messe in Wildhaus und trat im letzten Viertel des Jahres 1506 das ihm anvertraute Amt an. Seine zehnjährige Wirksamkeit in Glarus unterscheidet sich von der unrühmlichen Weise, wie um jene Zeit das Seelsorgeramt vielfach geführt wurde (Bullinger I, 3), nicht sowohl durch ihre spezifisch evangelische als durch ihre überwiegend sittliche, vom Gefühle der eigenen Verantwortlichkeit getragene Richtung (vgl. I, 641ff.). Um seinem Berufe genügen zu können, also in praktischer Abzweckung, war es ihm Gewissenspflicht, zunächst an seiner Weiterbildung rastlos fortzuarbeiten. Mit seltener Geistesfreiheit lauschte er überall den Spuren der Wahrheit. Perspiciebat, quam multa nosse oporteret, cui munus ad docendum gregem Christi commissum esset, inprimis autem scientiam Dei necessariam, tum orationem (Mycon. S. 6). Die römischen Geschichtsschreiber, die Reden des Cicero, Horaz und namentlich Seneka, wurden gründlich studiert, Valerius Maximus als brauchbare Beispielsammlung förmlich memoriert, von

1513 an auch die griechische Sprache non gloriäe, sed sacratissimarum literarum erga mit sehr mangelhaften Hilfsmitteln erlernt (VII, 9; I, 254), Plutarch und Thucydides, Homer und besonders Pindar, Plato und Aristoteles, mit Vorliebe Lucian gelesen und zum Teil kommentiert. Aber hoch über die Produkte der Alten ging ihm die
5 hl. Schrift und die Erforschung ihres Ideengehaltes. Johannes und Paulus standen ihm oben an. Nach dem Erscheinen des erasmischen Neuen Testaments begann er die paulinischen Briefe in ein kleines Bändchen zusammenzuschreiben (vgl. III, 543), um sie dem Gedächtnis sicherer aneignen zu können. Auch mit den Kirchenvätern, Origenes, Chrysostomus, Hieronymus, Ambrosius, namentlich aber Augustin, mit Ratramnus Schrift
10 über das Abendmahl, sowie mit derjenigen Gottschalks über die Vorherbestimmung machte er sich bekannt. Er las sie mit jener Unbefangenheit, in der man „einen Freund fragt, wie er es meine". Vielen Beifall zollte er den Schriften des Joh. Picus, welche auch auf seinen theologischen Ideengang Einfluß ausübten (VII, 2 und Vorrede zu Jesaj. Mycon. S. 8); nicht weniger wert waren ihm die Annotationes des Erasmus, mit dem
15 er 1516 in Briefwechsel trat (VII, 10, 12 vgl. besonders Usteri, Zw. und Erasmus, 1885; Initia Zwinglii. ThStK 1885, IV, 1886, I). Beachtenswerte Bemerkungen zu einzelnen Schriftstellen, wieder vorzugsweise aus Augustin, trug er am Rande seines selbstgefertigten griechischen Codex ein, wobei ihm als hermeneutisches Prinzip bereits feststand, daß das Verständnis der Schrift, unabhängig von jeder menschlichen Autorität,
20 unter der Leitung des hl. Geistes und aus ihr selber, durch Erklärung der dunkleren Stellen aus den helleren gewonnen werden müsse (Mycon. 7; Bullinger I, 8). Vorgeblich zur Erleichterung seiner Studien, in Wahrheit aber um ihn an seine Interessen zu fesseln, setzte ihm der Papst ein Jahrgeld von 50 Gulden aus. Die Führung des Pfarramts, so schreibt er selber (I, 353), habe ihn ungeachtet seiner Jugend weniger mit
25 Freude als mit Furcht erfüllt, da er wisse, daß der Schäflein Blut von ihm gefordert werde, wenn sie aus seiner Schuld umkommen. Nebenbei nahm er sich als Lehrer und Berater der Jugend an, wie viele Briefe seiner Schüler von auswärtigen Schulen bezeugen.

Mit anderen Eidgenossen zogen auch die Glarner im Solde des Papstes auf die
30 italienischen Schlachtfelder. Zweimal, so viel man weiß, hat nach altem Brauch Zwingli als Feldprediger das Landespanner begleitet: 1513, als die Schweizer den Sieg bei Novara erfochten, und 1515, als sie die entscheidende Niederlage bei Marignano erlitten; kurz vor der letztern hielt er noch zu Monza dem Kriegsvolk eine Predigt (vgl. ZwW. I [1905], S. 27 f., über Monza Zwingliana 1, 387 ff.). So kam es, daß er von früh
35 an den allgemeinen Landesinteressen eine lebhafte Teilnahme zuwandte. Damit im Zusammenhange entstanden seine ersten litterarischen Arbeiten. Im Herbst 1510 schrieb er das Fabelgedicht vom Ochsen, um sein Volk zur alten Biederkeit und zur Freiheit vom Ausland zurückzurufen. Er will ihm den unheilvollen Einfluß vorstellen, den Frankreich seit dem Bündnis von 1499 auf die Eidgenossenschaft ausübte, während ihm der
40 Papst noch als der allgemeine Hirte erscheint und auf jeglichen kriegerischen Beistand Anspruch hat (ZwW. I, 1 ff.). Vom Jahr 1512 stammt die lebensvolle, patriotisch warme Schilderung des siegreichen Pavierzuges an Vadian in Wien (ebenda I, 23 ff.). In ein neues Licht traten ihm die Mailänderzüge in den nächsten Jahren, besonders seit Marignano. Man weiß, wie seit den Burgunderkriegen die großen Fürsten die Schweizer mit schwerem Geld
45 in ihre Solddienste lockten, und wie infolge des beständigen Kriegs- und Abenteuerlebens nach und nach ein bedenklicher Verfall der Sitten eintrat. Das Reislaufen wurde unter der Jugend zur Leidenschaft, und das Pensionssystem der Fremden erstickte bei den Führern des Volkes den nationalen Geist, zumal die Kirche, veräußerlicht wie sie war, den Gemütern keinen inneren Halt mehr bot. Diesen öffentlichen Notstand machte Zwingli
50 zum Gegenstand seiner dritten Schrift: „Der Labyrinth", vom Frühjahr 1516 (ZwW. I, 39 ff.), wobei er wie früher die Form der allegorischen Dichtung wählte, um vornehmlich das schnöde Spiel der selbstsüchtigen Volksführer zu geißeln: „Dan wo gaben stat mügen han, Mag kein fryheit nymer bestan". Die Welt ist zum Jammerthal geworden, zum Labyrinth, in dessen „öden Wohnungen" der alles fressende Minotaurus
55 „Schande, Sünde und Laster" haust. Nur der Held Theseus erlegt ihn und findet den Ausweg mit dem Ariadnefaden der Vernunft. Durch das Ganze zieht sich eine Reihe biblischer Anklänge hin, die im Fabelgedicht noch gänzlich fehlen. Die Gedanken bekunden eine starke Wendung in Zwinglis innerem Leben. Er greift viel tiefer als einst, geht von den bloß politisch-patriotischen auf kräftig religiös-ethische Impulse zurück und erhebt unter
60 dem Hinweis auf Christus als den Führer zum Heil den Weckruf an die ganze Zeit.

Die Menschen haben von Christus nur noch den Namen, aber der Werke sind sie bar. Bereits erwacht in Zwingli der reformatorische Geist, und in diesem beginnt er jetzt auch als Prediger vor das Volk zu treten. Allein je freimütiger der Sittenprediger sich vernehmen ließ, desto mehr Feinde schuf er sich. In Glarus gewann die französische Partei die Oberhand. Sie vergalt ihm mit allem, was ihn ärgern und ihm sein Wirken erschweren konnte, bis er sich nach einem andern Arbeitsfelde sehnte. So nahm er gerne die Leutpriesterstelle in Einsiedeln an, welche ihm der Administrator des Klosters anbot, Diebold von Geroldseck. (Der Bestallungsbrief vom 14. April 1516 in Analecta 1, 16 ff.).

Die Mehrheit der Gemeinde Glarus sah den Abzug Zwinglis ungern. Ihrem Beschlusse gemäß blieb er vorerst noch der berechtigte Inhaber der Pfründe, die einstweilen ein bloßer Stellvertreter versehen sollte (VII, 24, 237). Blicken wir auf seinen dortigen Aufenthalt zurück, so war der Austrag desselben für ihn persönlich ein sehr bedeutender gewesen. Das Pfarramt hatte ihm reichlich Gelegenheit geboten, sich auf dem Schauplatz des Lebens bewegen zu lernen und belangreiche Erfahrungen zu sammeln. Die tiefen Schäden der Zeit, die Kalamität der öffentlichen Zustände waren ihm entgegengetreten. Im fortwährenden Umgange mit der Schrift hatte seine religiöse Gedankenwelt sich namhaft erweitert und vertieft, die Form seines Denkens im Zusammenhang mit seinen anderweitigen Studien sich gebildet, seine gesamte Weltanschauung sich fixiert. Auch die Aufgabe, welche dem Träger des kirchlichen Amtes erwuchs, war ihm nicht mehr zweifelhaft, und unerschrocken, in umsichtiger Verwertung der gewonnenen Einsicht, hatte er sie in Angriff genommen. Mit der Kirche und ihren Autoritäten zwar hatte er noch keineswegs gebrochen, geschweige daß er aggressiv gegen sie vorgegangen wäre. Vielmehr gesteht er selbst, vor 1516 habe er noch etwa viel an des Papstes Obrigkeit gehangen (I, 354), wie denn noch ein päpstliches Confessionale, wohl von 1510, für ihn und elf andere Glarner ausgestellt, auf uns gekommen ist (Analecta 1, 13 ff., vgl. ZwW. I, 6). Allein ebenso bestimmt erklärt er, daß er um das Jahr 1514 und 1515 durch ein Gedicht des Erasmus zu der Ansicht von der völligen Zulänglichkeit und Einzigkeit oder Mittlerschaft Christi gelangt sei. „Hier habe ich gedacht, warum suchen wir Hilfe bei der Kreatur?" (I, 298 vgl. 79). Wir dürfen also annehmen, daß Zwingli am Schlusse seiner Glarnerperiode sich der Hauptsache nach so ziemlich im Besitze des auf dem Wege ruhiger Schriftforschung gewonnenen Komplexes der evangelischen Heilserkenntnis befand, deren erste, noch schwache Strahlen ein volles Jahrzehent zuvor zu Wyttenbachs Füßen in seine Seele geleuchtet hatten, und nicht weniger, daß ihm die daraus sich ergebenden Konsequenzen für die kirchliche Praxis bereits feststanden. Denn so sehr es bei ihm Grundsatz war, durch Verkündigung der positiven Wahrheit dem Irrtum entgegenzuwirken und nicht durch direkte Bekämpfung desselben unzeitigen Anstoß zu geben, so blieb zum wenigsten nicht unbemerkt, daß er in seinen einfach biblisch gehaltenen Predigten die Wunderthaten der Heiligen, überhaupt die Heiligenverehrung, den Reliquienkult, die Wallfahrten und verwandte Übungen des kirchlich sanktionierten Werkdienstes in den Hintergrund treten lasse, nachdem er schon längst zuvor wegen des Evangeliums und der unverhohlenen Billigung der Sätze des Picus von Mirandula in Verdacht der Ketzerei geraten war.

Maria-Einsiedeln (vgl. den Art. Bd V, 274 ff.) im Kanton Schwyz, wohin Zwingli gegen Ende 1516 übersiedelte, war einer der gefeiertsten Wallfahrtsorte für Süddeutschland, die Schweiz und das Elsaß. Hier mußte sein Urteil über Wert und Unwert des traditionellen Kirchentums zum Abschlusse gedeihen, mußten die Impulse zu einer reformatorischen Neugestaltung desselben in gesteigertem Maße auf ihn eindringen. Wenn dessen ungeachtet der dritthalbjährige Aufenthalt in der Abgeschiedenheit der Abtei ohne Kämpfe verlief, so liegt der Grund davon weniger in seiner Zurückhaltung, als in dem freundlichen Entgegenkommen, das er dort fand. Durch gleichgesinnte Freunde gefördert und zugleich begünstigt durch die freiere Muße und die vermehrten litterarischen Hilfsmittel, wurde das Studium der Kirchenväter und der hl. Schrift fortgesetzt. In der Predigt war Zwingli, im bewußten Unterschied von seiner bisherigen Praxis, von Anfang an bemüht, das Wort Gottes lauter nach dem jedesmaligen Meßevangelium des Tages zu verkündigen (I, 253), um es in der ihm einwohnenden Kraft sauerteigartig und durch sich selbst wider die heidnischartige Superstition wirken zu lassen, und er soll auf diesem Wege viele vom Vertrauen in die Verdienstlichkeit der Wallfahrten zurückgebracht haben (Mycon.). Zu Weiterem jedoch, zu einem unmittelbaren Angriff auf die kirchlichen Institutionen, ließ er sich nicht fortreißen. Wie sehr er nichtsdestoweniger von der Notwendigkeit, ja Dringlichkeit einer Reformation der Kirche erfüllt war, bezeugt er selbst durch

seine Erzählung, wie er schon in Einsiedeln wiederholt die Würdenträger der Kirche, namentlich den Kardinal Schinner, auf die unhaltbaren Grundlagen des Papsttums hingewiesen und sie ermahnt habe, ihre Stellung und ihren Einfluß pflichtgemäß zur Beseitigung der vielfachen groben Mißbräuche und Verderbnisse zu verwenden (II, 1. 7. 5 Ueber den ähnlichen Bericht Bullingers I, 10 vgl. die Bemerkungen von Steck, Theol. Zeitschr. a. d. Schweiz 1884, 3, 187 f.). Mit Erasmus hoffte er also damals noch eine Reform, die von den zuständigen Organen der Kirche angebahnt und auf friedlichem Wege durchgeführt werden könnte. Das Entgegenkommen der ihm befreundeten Prälaten konnte ihn in dieser Hoffnung nur bestärken. Der Kardinal erklärte sich mit seinen refor- 10 matorischen Wünschen einverstanden, und auch seine offene Bekämpfung des von Sanson ausgebotenen Ablasses im September 1518 (Bullinger 1. 15; vgl. den Art. Bd XVII, 478 ff.) fand keinen Tadel; der päpstliche Legat Pucci ernannte vielmehr eben um jene Zeit in den anerkennendsten Ausdrücken, um ihm sein „väterliches Wohlwollen" zu bezeugen, Zwingli zum Akolythenkaplan des römischen Stuhls (VII, 48; die Urkunde s. 15 in Analecta 1, 19 ff.). Auf seine Ablehnung des bereits erwähnten päpstlichen Jahrgeldes war der Legat schon vorher (1517) nicht eingetreten, und es bedurfte von seiten Zwinglis selbst noch zwei Jahre später einer förmlichen Absage, um sich der mit den eigenen Grundsätzen in Widerspruch stehenden Subvention zu entledigen (I, 354).

Der Leutpriester „im finstern Walde" war kein unbekannter Mann mehr. Die 20 persönlichen Beziehungen zu bedeutenden Männern hatten sich allmählich namhaft erweitert. Wie in Glarus mehr noch dem öffentlichen Leben, so hatte sich in Einsiedeln sein prüfendes Nachdenken vorherrschend der Kirche in ihrem Gegensatz zu den Ordnungen Gottes zugewandt. In allen Richtungen standen seine Überzeugungen der Hauptsache nach fest. Die Abschaffung des Papsttums hatte er bereits 1517 in Aussicht genommen 25 (Capito ad Bulling. 1536. Gieseler III, 138). Aus seinen reformatorischen Anschauungen machte er kein Hehl, während er in deren Verwirklichung nur so weit ging, als die streng eingehaltene Schranke seiner Stellung es gestattete. Wessen man sich also im allgemeinen zu ihm zu versehen habe, konnte nicht mehr zweifelhaft sein. Da und dort hatte sich die Hoffnung Bahn gebrochen, daß Gott durch ihn Großes ausrichten 30 werde. Als daher die Leutpriesterstelle am Groß-Münster in Zürich in Erledigung kam, wurde es seinem Freunde Oswald Myconius, damals Lehrer an der Stiftsschule, leicht, die Aufmerksamkeit der Chorherren, welche die Wahl zu vollziehen hatten und zum Teil Freunde der humanistischen Studien waren, auf ihn zu lenken. Zwingli trat sofort darauf ein, quod loco tam celebri gratia Christi praedicata et recepta vix fu- 35 turum esset, ut Helvetii reliqui non sequerentur exemplum atque ita ad mentem fieret reditus (Mycon. S. 10). Mit starker Mehrheit erfolgte die Wahl durch Propst und Kapitel am 11. Dezember 1518; sie setzen sich dabei hinweg über ein Gerücht, das Zwingli der Verfehlung gegen die Keuschheit geziehen, und worüber dieser sich offen ausgesprochen hatte (VII, 53 ff. Über die auf das Geständnis gegründeten Angriffe 40 Janssens vgl. Ebrard, Die Objektivität Janssens, 1882, 28 f.; A. Schweizer, Prot. KZ. 1883, Nr. 23—27; R. Stähelin, ZKG VI, 3, 437 f., und Zwingli 1, 110 ff.). Zwingli nahm die Wahl an und legte die Stelle in Einsiedeln wie das bisher noch immer beibehaltene Pfarramt zu Glarus nieder. Am 27. Dezember traf er in Zürich ein (I, 251). Die Stadt mochte damals etwa 7000 Einwohner zählen (III, 339). Sie galt als „das 45 vorderste und oberste Ort" der Eidgenossenschaft. Das Stift, in dessen Dienst der Gewählte nun eintrat, war eine namhafte, auf ihr Alter und ihre Vorrechte stolze Korporation; sie zählte 24 Chorherren und über 30 Kapläne.

2. Das Reformationswerk. Zwingli betrat den Schauplatz seiner reformatorischen Thätigkeit zu einer Zeit, ehe Luthers Name in diesen Gegenden allgemein be- 50 kannt war; aber seit 1519 drang das „gemeine Geschrei" von ihm auch hierher vor. Zunächst, noch Ende 1518, gleich nach seiner Ankunft, wurde Zwingli vor versammeltem Kapitel seine Instruktion eröffnet. Die unerwartete Erklärung, mit der er sie entgegennahm, ist sehr bezeichnend für die Intention, welche er von Einsiedeln in sein neues Amt herüberbrachte. Er werde, erklärte er in seiner Antwort, die Geschichte Christi, unseres 55 Erlösers, nach dem Evangelium Matthäi predigen, damit man nicht länger bloß den Namen Christi trage, nachdem zur Beeinträchtigung der Ehre Gottes und der Seelen seine Heilsmacht nun lange genug im Versteck gehalten worden sei, und gedenke bei seiner Auslegung sich nicht durch unverbindliche menschliche Autoritäten, sondern vom Geiste der Schrift leiten zu lassen, welchen er sich durch sorgfältige Vergleichung derselben und unter 60 herzlichem Gebet zu treffen getraue — alles Gott und seinem einigen Sohne, unserm

Herrn Jesu Christo, zu Ehren, den Seelen zum rechten Heil und frommen, biedern Leuten zur Unterrichtung. Zur Beschwichtigung der Bedenken, die im Schoße des Kapitels gegen die beabsichtigte Neuerung sofort und nachdrücklich erhoben wurden, verwies Zwingli auf die Übung der alten Kirche und fügte die Versicherung bei, es werde durch die Weise seines Verfahrens den Liebhabern göttlicher Wahrheit keinerlei Veranlassung zu Klagen 5 geboten werden. Den gleichen Entschluß kündigte er in seiner Antrittspredigt am Neujahrstage 1519, seinem 36. Geburtstage, mit eben derselben Entschiedenheit der Gemeinde an, um ihn zur sofortigen Ausführung zu bringen (I, 254; Mycon. 11; Bullinger I, 12).

Diese erste entscheidende That, mit der Zwingli an die Arbeit ging, war nicht etwa 10 der Effekt einer momentanen Aufwallung, noch auch das Produkt eines vereinzelten Anstoßes von außen, sondern die gereifte Frucht langjähriger, umsichtigster Erwägung, und daher der zwar unscheinbare, aber folgenreiche Quellpunkt, aus welchem, im Zusammenhange mit der damaligen Gesamtlage der Dinge, seine ganze weitere Wirksamkeit sich naturgemäß entwickelt hat. An eine Reformation der Kirche im großen Stil dachte er 15 noch so wenig als irgend jemand um jene Zeit. Was dagegen mit aktenmäßiger Bestimmtheit behauptet werden kann, ist dies, daß er es, als auf das Eine das Not thue — im klarbewußten Gegensatze zum erstorbenen Formchristentum der Kirche und dessen religiös-sittlicher Unkräftigkeit — in Zürich von vornherein darauf absah, das heilskräftige Wort Gottes in Wirksamkeit zu setzen, und daß ihn dabei die Aussicht ermutigte, es 20 werden sich die auf den Leuchter gestellte Gnade Gottes in Christo und deren regenerierende Heilswirkungen von Zürich aus auch in der übrigen Eidgenossenschaft Anerkennung verschaffen. Schon hier leuchtet ein, wie schief und zu einer gerechten Schätzung Zwinglis völlig ungeeignet die abstrakt-doktrinäre Frage ist, ob die Herstellung der schweizerischen Eidgenossenschaft oder aber diejenige des Reiches Gottes den Brennpunkt seines Strebens 25 gebildet habe.

Wie überall in der Kirche des späteren Mittelalters war auch zu Zürich die Verderbnis der Religion immer größer geworden. Stadt und Land erscheinen bei Zwinglis Ankunft, zumal bei den engen politischen Beziehungen zur römischen Kurie, der Lehre und dem Leben der damaligen Kirche eifrig ergeben. Die großen Schäden der Zeit treten 30 denn auch hier durchweg zu Tage, eine gesteigerte Werkheiligkeit und mit ihr eng verbunden Aberglaube und Sittenverfall. Aber eben jetzt hatte sich neben der Kirche eine neue, gesündere Gemeinschaft zu erheben begonnen. Wir stehen in dem Zeitalter, da die modernen Staaten erstehen, und einer von ihnen ist auch die Schweiz. Eben hatte sie eine Reihe der entscheidendsten und ruhmvollsten Ereignisse, die Glanzzeit ihrer Geschichte 35 durchlebt und war seit den Burgunder-, Schwaben- und Mailänderkriegen vom achtörtigen zum dreizehnörtigen Gemeinwesen angewachsen; die thatsächliche Ablösung vom Reich wurde für sie der Anfang eignen nationalen Lebens. Die kraftvolle Realität des kriegerischen und politischen Ringens bildete in den Einzelnen die natürliche Persönlichkeit, in den Gemeinden und Bürgerschaften das Selbstgefühl kräftig aus. Es konnte nicht anders sein, 40 als daß diese Wirkungen zumal in Zürich, als im Vorort des Bundes, sich geltend machten. Hier mußte der Impuls zur Reformation und ihr Träger eine einmütig entschlossene, kraftvoll eintretende Bürgerschaft finden und die Erneuerung eine That des ganzen Volkes werden. Hier hat der verständige Sinn sich gegen das Widersinnige und das sittliche Gewissen gegen das Unwürdige des kirchlichen Heidentums mit nachhaltiger Kraft erhoben. 45 Es ist kein Zufall oder bloß aus persönlicher Disposition zu erklären, wenn Zwingli vorzugsweise vom verständigen und ethischen Interesse aus gegen die religiöse Verderbnis protestiert hat; er konnte anknüpfen an gesunde, reformbereitende Elemente im Volksleben selber, wenn auch die durchschlagende Kraft für ihn so gut wie für Luther im religiösen Impuls liegen mußte. (Vgl. E. Egli, Zürich am Vorabend der Ref.; Zürch. Taschenb. 50 1896).

In der neuen Predigtweise Zwinglis lassen sich noch deutlich drei aufs engste miteinander verknüpfte Hauptzielpunkte erkennen: 1. der grundlegende, positiv religiöse, in der ausschließlichen Zurückführung des Heilsglaubens auf Jesum Christum als den einigen Heiland; 2. der dadurch motivierte polemische, in der mit wahrhaft christlicher Pädagogik vorwärts 55 schreitenden Bekämpfung der seelenverderblichen Praxis der Kirche; 3. der ethisch-telische, in höchst energischer Abzweckung auf Besserung und Heiligung, scharf markiert durch die Besonderheit der herrschenden Sittenzustände und sozial-politischen Verhältnisse. Nachdrücklich wurden der Obrigkeit ihre bezüglichen Verpflichtungen zu Gemüte geführt. Unter den Beweggründen, welche die Forderung einer sittlichen Wiedergeburt des Volkslebens unter- 60

stützten, nahm die patriotische Erinnerung an die Sorge für Erhaltung der eidgenössischen Freiheit eine der ersten Stellen ein. Und wiewohl seine Strafworte gegen das Laster den Stempel heiliger Entrüstung trugen, so wohnte ihnen doch, nach dem Zeugnisse seines frühesten Biographen, eine Würde bei, wie er solche nie bei einem anderen getroffen habe.
5 Mitunter unterbrach er wohl, im Blicke auf die Schuldlosen, seinen Strafeifer mit dem begütigenden Ausrufe: Frommer Mann, nimm dich's nit an (II, 2, 301 u. ö.; Mycon. 12; Bullinger I, 12).

Der Erfolg dieser „Predigt des Wortes Gottes" war ein im ganzen durchaus ermutigender. Über den „wunderbar großen" Zudrang zu ihr, ähnlich wie in Wittenberg,
10 herrscht unter den zeitgenössischen Berichten nur Eine Stimme (I, 254; Anselm V, 368; Bullinger I, 12). Ratsglieder, die im Gefühl der völligen Nutzlosigkeit den Kirchenbesuch seit Jahren unterlassen hatten, erklärten öffentlich, jetzt hätten sie einmal „einen rechten Prediger Wahrheit, der sagen werde, wie die Sachen stehen." Der Ablaßkrämer Bernhardin Samson stieß im Frühjahr 1519 zu Zürich auf einen Widerstand wie zuvor
15 nirgendwo, und auch wenn er die bischöfliche Zustimmung gehabt hätte, wäre ihm die Ausübung seines Gewerbes nicht gestattet worden (VII, 79; Bullinger 1, 17). Seit August 1519 raffte die Pest über ein Dritteil der Bewohner Zürichs hin und brachte auch Zwingli an den Rand des Grabes. Sein Pestlied aus der Zeit der Genesung bezeugt seine tief religiöse Stimmung und seinen nur um so festeren Entschluß, Gottes Sache zu
20 dienen (vgl. ZwW. I, 62 ff.). Bereits am Schlusse des Jahres konnte er dem unterdessen nach Luzern berufenen Myconius schreiben, über 2000 Seelen seien mit der Milch des Evangeliums so weit genährt, daß sie ihrem sehnlichen Verlangen gemäß bald festere Speise zu ertragen vermöchten. „Mag man, fügt er bei, immerhin unsere Lehre eine Teufelslehre nennen, dieweil sie doch Christi, nicht die unsrige, ist — gerade darin er-
25 kenne ich Christi Lehre und uns als seine wahren Verkündiger" (VII, 104). Ja im Jahre 1520 war der Rat der Zweihundert in seiner Mehrheit schon so weit gekommen, daß er an die sämtlichen Prediger zu Stadt und Land das Mandat erließ, „die Evangelien und Sendbriefe der Apostel frei und überall gleichförmig nach dem Geiste Gottes und der rechten göttlichen Schrift beider Testamente zu predigen und nur das zu ver-
30 kündigen und zu lehren, was sie mit bemeldten Schriften bewähren und erhalten könnten; was aber Neuerungen und von Menschen erfundene Sachen und Satzungen seien, so sollten sie davon schweigen." (Bullinger I, 32; Abschiede IV, 1 a, S. 399 f. Die Existenz dieses Mandates hat neulich P. Wernle bestritten, Zwingliana 2, 166 ff., verteidigt W. Köhler, ebenda S. 2, 208 ff.). Auch in der am 8. September 1520 erlassenen Armen-
35 ordnung (Egli, Aktensammlung Nr. 132) mag zum Teil eine Wirkung der Predigt Zwinglis gefunden werden.

Der Erfolg war erfreulich, aber noch keineswegs durchschlagend. Den eigentlichen Schwerpunkt der Thätigkeit Zwinglis, von dem jede anderweitige Kundgebung als beherrscht erscheint, bildete ununterbrochen die lebendige Verkündigung des Evangeliums, d. i. „des
40 gnädigen Worts, das Gott durch seinen Sohn den Menschen entboten und dargethan" (I, 86). Die Maxime, die er befolgte und anderen empfahl, hieß einfach: den Zuhörern nur immer Christum einprägen und hinter diesen obersten Zielpunkt die aggressive Polemik zurücktreten zu lassen (VII, 144; I, 286). Treu der erwähnten homiletischen Methode, führte er daher seiner Gemeinde nach Beendigung des Matthäus unter Zugrundlegung
45 der Apostelgeschichte die Urgemeinde des Herrn und deren Ausbreitung vor, entwickelte sodann, durch das zunächst liegende praktische Bedürfnis bestimmt, das Bild des Christenwandels nach Anleitung des ersten Briefes an Timotheus, ging mit dem Galaterbrief auf den subjektiven Heilsglauben, die Quelle alles individuellen Christenlebens zurück, nahm vom zweiten Briefe an Timotheus Veranlassung, das verblaßte Bild des Apostels
50 Paulus im Gegensatz zu den Irrlehrern zu zeichnen, wies die wesentliche Einheit zwischen dem hochgefeierten Apostelfürsten Petrus und dem zurückgestellten Paulus nach Geist und Lehre aus den beiden Briefen des ersteren nach und schloß endlich diesen wohlangelegten Cyklus mit dem Hebräerbriefe, um in Christo den ausschließlichen Hohenpriester und das vollgiltige Opfer aufzuzeigen, überhaupt die Wohlthat seiner Erscheinung in ihrem vollen
55 Umfange zur Erkenntnis zu bringen. „Und sie haben es wacker begriffen" (III, 48; vgl. I, 151. 485; Bullinger I, 31). Damit übrigens die Bekanntschaft mit dem heilbringenden Gottesworte nicht bloß den Städtern, sondern auch der ländlichen Bevölkerung nahe gebracht werde, wurde mit Rücksicht auf diese schon bald (1520) ein Predigtgottesdienst am wöchentlichen Markttage im Fraumünster eingerichtet, in welchem er die Psalmen
60 auslegte.

Wir dürfen jedoch Zwingli, der in seinen amtlichen Funktionen von zwei Pfarrhelfern unterstützt wurde und im April 1521 vom Diener des Kapitels in die Reihe der Chorherren vorrückte (der Bestallungsbrief in Analecta 1, 22 ff.), keineswegs nur auf die Kanzel und etwa nebenbei noch in seine Studierstube folgen. Zwar brach er unter Einhaltung einer streng geregelten Tagesordnung seinen Studien, in deren Umkreis er von 1522 an auch die hebräische Sprache aufnahm, ohne Not nicht leicht eine Stunde ab. Allein auch mitten im Getriebe des Lebens verstand er es, sich mit seltener Gewandtheit im Dienste seines Berufes zu bewegen. „Er lud die Landleute zu Tische, ging mit ihnen spazieren, sprach von Gott mit ihnen, ließ den Teufel in ihr Herz und seine Schriften in ihre Taschen gleiten", berichtet einer seiner heftigsten Gegner. Im täglichen Umgang kannte die ihm eigene Leutseligkeit keinen Unterschied zwischen Vornehmen und Geringen. Auf den Zunftstuben, wo er sich etwa des Abends einfand, setzte er bald die Hauptpunkte christlicher Lehre auseinander, bald besprach er die allgemein kirchlichen und vaterländischen Angelegenheiten (I, 93). Diese letzteren zogen, wie früher in Glarus, fortwährend seine Aufmerksamkeit auf sich. Im Interesse der Selbstständigkeit und Freiheit des Vaterlandes Fürsten Fürsten sein lassen, fremder Herren müßig gehen, nicht wie die Söldner um schändlichen Lohnes willen ehrliche Christenleute totschlagen, sich in keinen anderen als in einen von außen aufgenötigten Unabhängigkeitskrieg einlassen — diese gesunde Politik war das Tagesprogramm, dessen rücksichtslose Verfechtung in Predigten und bei jeder sonstigen Veranlassung ihm als Bürger- und Seelsorgerpflicht galt. Darum widerriet er nach dem Tode Maximilians I. die Einmischung der Eidgenossenschaft in die zu treffende Kaiserwahl. Vornehmlich auf seinen Betrieb geschah es, daß Zürich im Frühjahr 1521 beharrlich den Beitritt zum Bündnisse der übrigen Kantone mit Franz I., zu der sog. französischen Vereinung, verweigerte. Umsonst dagegen eiferte er wider den durch Schinner geworbenen Papstzug. Auch seine „aus Furcht Gottes und Liebe einer ehrsamen Eidgenossenschaft" unterm 16. Mai 1522 erlassene „Vermahnung an die zu Schwyz, daß sie sich vor fremden Herren hütend", hatte ungeachtet der guten Aufnahme, die sie fand, doch nur einen vorübergehenden Erfolg (Anselm VI, 25 ff.: Bullinger I, 42. Die Schrift gedruckt in ZwW. I, 155 ff.).

War schon diese gegen die fremden Kriegsdienste gerichtete Thätigkeit dazu geeignet, Zwinglis Namen bei den schweizerischen Gewalthabern verhaßt zu machen, so bereitete sich andererseits durch sein aggressives Auftreten gegen die kirchlichen Satzungen der Bruch mit dem Bischof immer deutlicher vor. Besonders wichtig wurde in dieser Beziehung eine in der Fastenzeit 1522 gehaltene Predigt über 1 Ti 4, 1—5, in der Zwingli die Schriftwidrigkeit der kirchlichen Fastengebote betonte: „Fleisch essen sei keine Sünde, wohl aber Menschenfleisch verkaufen und zu Tode schlagen." Eine Anzahl evangelisch Gesinnter, unter ihnen der Buchdrucker Froschauer, nahmen sich hierauf den Mut, sich nicht ohne Ostentation des Fastens zu überheben. Der Bischof, seit der Rückkehr Fabers, seines Vikars, von Rom gleich diesem von der anfänglichen Hinneigung zu einer Reform gänzlich zurückgekommen, ergriff rasch die Gelegenheit, um endlich, zunächst noch mit vorsichtiger Schonung, dem Vorgehen Zwinglis seine oberhirtliche Autorität entgegenzusetzen. Er ordnete eine Botschaft mit dem Weihbischof Battlin an der Spitze nach Zürich ab. Die betreffenden Verhandlungen, welche außer den Klerikern auch den kleinen und großen Rat, die gewichtigsten Feinde und Freunde Zwinglis in die Schranken riefen (vgl. Acta Tiguri 7. 8. 9. diebus Aprilis, in ZwW. I, 137 ff.), gewährten ihm erwünschte Gelegenheit zur persönlichen Rechtfertigung; sie dokumentierten zugleich glänzend seine Überlegenheit über die Gegner. „Ihm sei die Pflicht geworden, das Evangelium Christi zu predigen; die Bedeutung der Ceremonien möchten diejenigen erklären, welche sich dafür bezahlen ließen" (III, 7 ff.). Weiter in der Opposition gegen seine Kirchenoberen wagte er noch nicht zu gehen. Der Rat stellte das Ansuchen an den Bischof, über die streitigen Artikel beförderlich einen definitiven, gemeinverbindlichen Entscheid auszuwirken (I, 144). Bei dem Streit der Meinungen bearbeitete Zwingli seine Fastenpredigt für den Druck und appellierte so an die öffentliche Meinung, an die christliche Gemeinde selbst. Dies ist seine erste reformatorische Druckschrift: Von Erkiesen und Fryheit der Spysen; von Aergernuß und Verböserung; ob man Gewalt hab, die Spysen zu etlichen Zyten verbieten, vom 16. April 1522 (ZwW. I, 74 ff.).

Mit diesem Traktat, einem Muster von christlicher Selbstgewißheit und evangelischer Duldsamkeit, ganz im Geiste der apostolischen Weisungen Rö 14 und 1 Ko 8 gehalten, war das Signal zum offenen Kampfe gegeben. Es folgte Schlag auf Schlag. Zwingli sollte rasch unterdrückt, zum Schweigen gezwungen werden. Nicht genug, daß der alte

Chorherr Konrad Hofmann beim Stiftskapitel eine umfangreiche Klageschrift einbrachte, wofür ihn hinwieder der Angegriffene „mit Gott so schüttelte, wie der mutige Stier mit seinen Hörnern einen Spreuerhaufen" (VII, 203); ganz besonders war es der Bischof, aufgestachelt durch Faber, der jetzt alle Waffen in Bewegung setzte. Schon unterm 2. Mai warnte er in einem Hirtenbriefe vor den gefährlichen Neuerungen listiger Menschen und forderte zum Gebete auf wider die verstockte Bosheit der Widerspenstigen (Bullinger I, 78). Den 24. Mai wies die Kurie Propst und Kapitel Zürich speziell und unter Berufung auf die wider Luther erschienene Bannbulle an, den Gegnern der alten Kirchengebräuche kräftigen Widerstand zu leisten und mit allem Ernste die Predigt der bereits förmlich verdammten Lehre zu hindern (III, 33; Egli 251). Nur drei Tage später erschien eine bischöfliche Gesandtschaft mit einem ähnlichen Begehren auch vor der zu Luzern versammelten Tagsatzung, um die Mitwirkung des weltlichen Arms zu erzielen. Mit leichter Mühe erlangte sie das Verbot aller Predigten, aus welchen Zwietracht im Volke und Irrung im christlichen Glauben erwachse (Anshelm VI, 90; Edg. Absch. IV, 1, a. 194).

Nicht unrichtig ist bemerkt worden, damals habe, freilich unter äußerlich sehr verschiedenen Umständen, die Sache der evangelischen Wahrheit und Freiheit zu Zürich in einer ähnlichen Gefahr geschwebt, wie ein Jahr zuvor die Sache Luthers in Worms. Nur unentwegliche Festigkeit, die zweifellose Sicherheit, daß sie Gottes Sache sei, konnte sie in jener Stunde der Krisis retten. Zwinglis ruhigem Blicke entging nicht das Entscheidungsvolle der Lage. Waren die Feinde in voller Thätigkeit, er nicht minder. Warben sie wider ihn, so sah auch er sich genötigt, seine Maßnahmen zu treffen. Auf den 2. und 13. Juli berief er nach Einsiedeln zehn evangelisch gesinnte Geistliche, die sich vereinbarten, mit Rückbeziehung auf die eben erwähnten Erlasse, in strenger Einhaltung der gesetzlichen Schranken, sowohl an den Bischof als an die Tagsatzung das aus seiner Feder geflossene ehrerbietige Gesuch um Freigebung der Predigt des Evangeliums und um Gestattung der Priesterehe zu richten (ZwW. I, 189 ff. 210 ff.). Das kräftige Bittschreiben an die Tagsatzung entwickelt in Kürze den Reichtum der Gnade Gottes in Christo als den Wesensgehalt des Evangeliums, stellt in scharfen Zügen den Prediger desselben und das hierarchisch-selbstsüchtige, weltförmige Geschlecht der damaligen Priester einander gegenüber, erinnert an die strafbare Vermessenheit, dem unverkürzten Worte Gottes nicht Gehör schenken zu wollen, und erklärt, daß, wenn die Bitte abschlägig beschieden werden sollte, die Bittsteller nach AG 5, 29, zum gemeinen Besten, Gott mehr gehorchen müßten als den Menschen. „Wollet ihr uns vor der Gewalt des Papstes und der Geistlichen schirmen, so wollen wir uns wohl selber beschirmen mit der Schrift". — Die nämliche Entschlossenheit durchweht die Zuschrift an den Bischof: Gott habe beschlossen, nach langer Verdunkelung die durch seinen Sohn geoffenbarte Wahrheit wieder in ihrem ursprünglichen Glanze herzustellen; sie nun hätten sich die Predigt seines Evangeliums in ununterbrochenem Fortgang vorgesetzt; wie Moses beim Auszuge aus Ägypten, so möge er, der Bischof, sich an die Spitze der Bewegung stellen und die Hindernisse beseitigen, welche den Sieg der Wahrheit aufhalten. Die Bitte um Aufhebung der erzwungenen Ehelosigkeit — ut quod temere aedificatum est, cum consilio demoliri sinas — wird motiviert durch Hinweisung auf die menschliche Schwachheit und auf das Ärgernis, welches die notorische Zuchtlosigkeit des Klerus den Gemeinden gebe, durch Hervorhebung der Gewissensnot der Betreffenden und den voraussichtlichen Ruin des Standes, endlich mit der Schriftmäßigkeit der Priesterehe und mit der Erinnerung an die Übung und an die Beschlüsse der alten Kirche. — Kaum war diese vor allem dringliche Remonstration gegen den verhängnisvollen Beschluß der Tagsatzung bewerkstelligt und für deren Verbreitung Sorge getragen, als der von Natur nichts weniger als streitlustige Zwingli durch ausführliche Beleuchtung der bischöflichen Vermahnung vom 24. Mai einen ferneren Wurf that. Es geschah dies in der vom 22. August datierten freimütigen Schutz- und Trutzschrift, welcher er mit dem Wunsche, sie möchte dem angehobenen Streite ein Ende machen, den „Apologeticus Archeteles" gab (ZwW. I, 249 ff.). Hier dringt er in den Bischof, alle Verbindung mit seinen trügerischen Beratern, diesen eigentlichen Friedensstörern, zu lösen; denn wie die Dinge stehen, werde es keiner Macht mehr gelingen, den Eifer für das Evangelium dauernd zu dämpfen. Mit Schärfe wird im Gegensatz zur bloßen Kirchenautorität das Prinzip der Schriftautorität ausgesprochen und, bei der Versündigung der Theologen, den aus dem Geiste Gottes wiedergeborenen Gemeindegliedern die Pflicht der Wiederherstellung des lauteren Gotteswortes vindiziert. Die Wirkung des Archeteles erhöhte eine nach dem Vorbilde desselben angelegte Kommentation des Lausanner Hirtenbriefs, welche der Franziskaner Dr. Sebast. Meyer in Bern verfaßte und Zwingli in Zürich zum Drucke beförderte (VII, 243. Vgl. L. Wirz, Helv. KG 4, 260 ff.).

Wie diese Kämpfe die Befestigung der römischen Partei in dem einmal eingenommenen Standpunkte beschleunigten, so machten sie die Reformfrage auch im täglichen Leben weit mehr als zuvor zum Gegenstande gespannter Teilnahme und allseitigster Verhandlung. Die vorwaltende Stimmung der niederen Weltgeistlichkeit war bereits kein Geheimnis mehr. Eine Versammlung des ausgedehnten zürcherischen Landkapitels faßte den 19. August zu Rapperswil den einmütigen Entschluß, Zwinglis immer wiederkehrende Forderung, „nichts anders zu predigen, als was im Worte Gottes enthalten sei", zur Losung zu wählen. Unter der Bürgerschaft der Stadt hatte die Strömung ihren gesicherten Fortgang, wie aus zahlreichen Äußerungen hervorgeht. Auch der Rat konnte sich ihr je länger je weniger entziehen (I, 53). Zwingli selbst benutzte jede Gelegenheit, seinen Überzeugungen die möglichste Publizität zu geben und deren Biblizität aufzuzeigen. Zwei in die Tagesfrage eingreifende Predigten: Von der Klarheit und Gewüsse oder Unbetrogliche des Worts Gottes, und Von der ewig reinen Magd Maria, der Mutter Jesu Christi, unsers Erlösers, ließ er in erweiterter Gestalt rasch hintereinander (6. u. 17. Sept.) im Druck erscheinen (ZwW. I, 328 ff. 385 ff.). Die erste, den Klosterfrauen von Ötenbach in Zürich gehalten, behandelt in populärer Weise, mit maßvoller Einmengung der unvermeidlichen Polemik, das Grundthema jener Tage: das alleinige Ansehen der hl. Schrift, ihre Sufficienz, ihre Perspicuität für jedes aufrichtige, nach der Gemeinschaft mit Gott sich sehnende Gemüt, und ihre Effikazität. Gott allein, der Vater Jesu Christi, soll unser Lehrer sein, nicht Doktores, nicht Patres, nicht Päpste, nicht Stuhl, nicht Konzilium; auf sein Wort soll daher alles Gebäude gebaut werden; schenkt man ihm Glauben, so fallen sämtliche Blendwerke der Menschenlehre dahin; aus ihm wird die Seele gewiß, daß all ihr Heil, all ihre Gerechtigkeit, ihr Frommwerden in Christo Jesu beschlossen sei; es kann nicht fehlen, läßt uns nicht in der Finsternis irren, es lehrt sich selbst, thut sich selbst auf und bescheinet die menschliche Seele mit allem Heil und aller Gnade, macht sie getrost in Gott, verzweifelnd an allem Troste der Kreaturen. Die zweite Predigt, zwar wohl nicht die berühmt gewordene, den 14. September am Feste der Engelweihe zu Einsiedeln gehaltene, aber sicher ihrem wesentlichen Inhalte nach davon wenig verschieden (Bullinger I, 81), hat Zwingli seinen Brüdern in Wildhaus gewidmet; sie wendet sich mehr dem Materialprinzipe des Protestantismus zu. Ausgehend von dem Satze, daß durch unsere Werke der Gerechtigkeit Gottes keine Genüge geleistet werden könne, daß aber Gott uns seinen Sohn in dessen genugthuendem Opfer zu unserer Gerechtigkeit verordnet habe, weist er nach, worein die wahre Ehre der Gottesgebärerin zu setzen sei. Alle ihre Ehre sei ihr Sohn; wer sie ehren wolle, der folge ihrer Reinheit, ihrer Unschuld und ihrem Glauben nach; er lerne die unvergleichliche Wohlthat kennen, die uns armen Sündern in ihrem Sohne erwiesen sei, und laufe zu Dem um alle Gnade „All min arbeit und unruw streckt sich dahin, daß alle menschen recht erlernind, was großer gnaden und heils der sun Gottes uns geben hab, daß alle zuflucht zu Gott werd ghebt durch das thür heilig lyden Christi, daß sin leer herfürgezogen und der menschen hiner sich gethon werde, daß die unvermasget, unvermischt, luter blyb."

Daß die gleichzeitigen Bewegungen in Deutschland mit Spannung verfolgt wurden, braucht kaum erst gesagt zu werden. In den Briefen ist von Luther und seinen Schriften vielfach die Rede (VII, 77. 102. 144; Suppl. 22 f.; Usteri, ThStK 1886, I, 137 f.). Vergebens, ohnehin zu spät, hatte Zwingli einst durch Verwendung bei dem ihm befreundeten Sekretär des päpstlichen Legaten, Wilhelm de Falconibus, die im Wurfe liegende Exkommunikation Luthers rückgängig zu machen gesucht. Damals schrieb er in der Aussicht, daß möglicherweise seiner ein ähnliches Los warte: Ego, quod ad me attinet, dudum devotus exspecto omne malum ab omnibus, Ecclesiasticis dico et Laicis, hoc unum Christum obtestans, ut masculo omnia pectore ferre donet et me figulinum suum rumpat aut firmet, ut illi placitum sit (VII, 144). Eine öffentliche Parteinahme für Luther vermied er im Bewußtsein seiner Unabhängigkeit. Als Hadrian VI. dem Reichstage zu Nürnberg die Durchführung der Reformation an Haupt und Gliedern verhieß, aber auch die Vollziehung des Wormser Edikts gegen Luther verlangte, da fühlte sich Zwingli gedrungen, die Deutschen ebenso sehr von den unzuverlässigen Versprechungen als vor den bedrohlichen Zumutungen des Papstes zu warnen, November 1522; aber er that es in anonymer Zuschrift (ZwW. I, 429 ff.).

Es nahte das Ende des ersten kampfvolleren Jahres. Die Zahl der Freunde und Gesinnungsgenossen Zwinglis in der Schweiz, welche in ihm ihren Vorfechter erblickten und mit ihm im gleichen Geist wirkten, hatte sich ansehnlich gemehrt. In St. Gallen

wirkte im Dienste der evangelischen Sache der einflußreiche Vadian, in Chur Jakob Salzmann, in Schaffhausen Sebastian Hofmeister, in Luzern Myconius zusamt den Chorherren Zimmermann und Kirchmeier, zu Zug Werner Steiner, zu Arth in Schwyz Balthasar Trachsel, zu Solothurn der Schulmeister Macrin, in Bern Berchthold Haller, Sebastian Meyer und Niklaus Manuel. In Basel war Oekolampad eingetroffen. Für Zürich selbst waren Komtur Konrad Schmid und die Leutpriester Engelhard und Leo Jud seine hauptsächlichsten Mitarbeiter. In Oberdeutschland waren die Blicke namentlich von da an auf ihn gerichtet, als Luther auf der Rückreise von Worms so geheimnisvoll vom Schauplatze verschwunden war. Mit Capito, Hedio und Bucer in Straßburg, mit Pirkheimer und Dürer in Nürnberg, mit Nesen in Frankfurt, Johannes Zwick in Konstanz und manchen anderen in Schwaben vermittelte ein lebhafter brieflicher Verkehr den Gedankenaustausch. Auch außerdem fehlte es nicht an gewichtigsten Kreisen von warmen Verehrern. — Allein die Wogen der Feindschaft gingen gleichfalls höher und höher. An die Stelle der kirchenamtlichen Gegenwirkungen, die keine Aussicht auf Erfolg gewährten, trat das Spiel der Intrigue. Die nichtswürdigsten Verleumdungen wurden teils über den Privatcharakter und die sittliche Haltung, teils über die Lehre Zwinglis durch die Freunde des Söldnerdienstes und durch die Mönchsscharen herumgeboten. Nulla praeterierat hora, in qua non fierent cum a profanis tum a sacrificis contra boni et veri assertorem consultationes insidiossimae (Mycon. S. 12. 21; vgl. VII, 220. 236. 237). Sogar zu Nachstellungen auf Leib und Leben des unleidlichen Mannes wurde Zuflucht genommen. Besonders empfindlich war der Eintrag, welchen Zwinglis Wirken dadurch erlitt, daß es beharrlich mit der bereits verurteilten lutherischen Erhebung zusammengeworfen und die Partei der Evangelischen nicht mehr anders als die „lutherische" bezeichnet wurde. Während er daher zu den persönlichen Verunglimpfungen grundsätzlich schwieg (I, 91), liegt eben hierin, — nicht in irgend welcher kleinlichen Eitelkeit — der Grund, weshalb er wiederholt Luthern gegenüber seine originale Selbstständigkeit wahrt und angelegentlich betont, es sei die Sache des Evangeliums, welche er vertrete, nicht diejenige Luthers (I, 38. 256; III, 79: neque ego Lutheri causae hic patrocinor, sed evangelii).

Nachgerade war die Atmosphäre sehr schwül geworden, geschwängert mit Gewitterstoffen aller Art. Mit der von der Tagsatzung verfügten Überweisung des Pfarrers Urban Wyß aus Fislisbach (in der Nähe von Baden) an das bischöfliche Gericht und der Unterdrückung ähnlicher Regungen in den gemeinen Herrschaften war das erste Beispiel öffentlicher Gewaltübung gegen die Reform gegeben. Ein entscheidender Schlag war nicht mehr zu umgehen. Zwingli wandte sich, nachdem alle Bemühungen beim Bischof fruchtlos geblieben, an die Obrigkeit mit der Bitte, durch die Veranstaltung eines öffentlichen Religionsgesprächs den Streit zum Austrag zu bringen. „Wo er dann Unrecht hätte, wolle er sich nicht nur weisen, sondern auch strafen lassen; habe er dagegen Recht, so möge man das Recht nicht länger als Unrecht schelten lassen, sondern es schirmen und fördern" (I, 116; Bullinger I, 84). „Nach vielfältiger Erwägung des schweren Handels" ging der Rat auf das Begehren ein. Das Ausschreiben, an die gesamte Geistlichkeit des Kantons gerichtet, erfolgte auf den 29. Januar 1523. Unter Zusicherung freier Meinungsäußerung für jedermann stellte es die wichtige Doppelbestimmung auf, daß der Nachweis der Schriftmäßigkeit den Ausschlag über die streitigen Lehrmaterien abgeben solle, und daß je nach dem Ergebnis der Rat den Pfarrern für ihr künftiges Verhalten seine Befehle übermitteln werde. Ausgesprochener, nächster Zweck der eingeleiteten Handlung war hiermit die Erhebung des Schriftprinzips zur gesetzlichen Norm der Predigt, von der alle weiteren Entschließungen abhängig gemacht wurden. Aber es läßt sich nicht bezweifeln: den leitenden Gliedern des Rates stand das Resultat schon zum voraus fest. Worauf es bei der Anordnung der Disputation wesentlich abgesehen war, dies war, den faktischen Umschwung der öffentlichen Meinung in einer großen Versammlung feierlich zu dokumentieren, damit der Opposition einen Stoß zu versetzen und dem Vollzuge der Reform den Weg zu ebnen.

Zwingli, voll der besten Zuversicht (VII, 261), faßte das Programm für die von ihm angestrebte neue Ordnung der Dinge übersichtlich in 67 sog. Schlußreden oder Thesen zusammen und erbot sich, dieselben mit der Schrift zu verteidigen. Ausgehend von der sich selbst genugsamen Autorität des Evangeliums, welches keiner Bestätigung durch die Kirche bedürfe und dessen Summe die Offenbarung des Willens Gottes, der Erlösung und Versöhnung mit Gott durch den Sohn sei, wird Christus ausnahmslos für alle als der alleinige Weg zur Seligkeit, als das ewige Heil und Haupt aller Gläubigen hinge-

stellt, und von hier aus, im Gegensatz zum römisch-klerikalen, der Begriff der Kirche in die Gemeinschaft der Heiligen, d. h. der Glieder am Leibe Christi, der Kinder Gottes gesetzt. Diese aber sind nur an das Haupt und dessen Wort, nicht an die „geistlich“ genannten Satzungen und Menschenlehren gebunden. Der Glaube an sein Evangelium ist die einzige subjektive Bedingung der Rettung, Christus der einige, ewige Hohepriester, der einige Mittler zwischen Gott und den Menschen. Daher muß der gesamte römische Kirchenapparat mit seinen angeblichen Heilsvermittelungen dahinfallen: Papsttum und Messe, Fürbitte der Heiligen und Werkgerechtigkeit, Fastengebote, Feiertage und Wallfahrten, Mönchsorden und Priesterschaft, der ganze Formendienst des Kultus, Beichte, Absolution, Ablaß, die satisfaktorischen Bußwerke, Fegfeuer und Jahrzeiten. Nicht genug, auch dem Staate wird sofort in charakteristischer Weise seine Stellung zum Institut der Kirche angewiesen, der Obrigkeit unter Voraussetzung ihrer Christlichkeit die Jurisdiktion des bisherigen hierarchischen Kirchenregiments vindiziert, hiermit die ganze Existenz der römisch-katholischen Kirche nach Grund und Erscheinung negiert. Auf den Fall jedoch, daß die Obrigkeit „außer der Schnur Christi fahren würde“, mag sie mit Gott entsetzt werden (Art. 42). Die Handhabung des Bannes steht keinem Einzelnen, sondern nur der Lokalgemeinde in Gemeinschaft mit dem Pfarrer zu.

An dem für die Disputation anberaumten Tage fand sich unter dem Vorsitz des Bürgermeisters Markus Röust im großen Ratssaale zusamt den Mitgliedern des Großen Rats eine Versammlung von mehr als 600 Männern ein, darunter die Repräsentanten des Bischofs, sein Hofmeister v. Anwyl, der Generalvikar Dr. Faber und Dr. Blansch von Tübingen, ferner, ohne offiziellen Charakter, Dr. Sebastian Meyer von Bern, manche Gelehrte, Doktoren und Prediger von auswärts, sowie auch eine erkleckliche Anzahl von Bürgern und Landleuten. Mit Ausnahme Schaffhausens hatten die eidgenössischen Stände die an sie ergangene Einladung mit dem Verbote beschieden, daß niemand von den ihrigen auf dem Gespräche erscheine. In der Mitte des Saales, an einem besonderen Tische, vor sich die hl. Schrift in hebräischer, griechischer und lateinischer Sprache, saß Zwingli. Die Verhandlung selbst nahm für die altgläubige Partei einen Verlauf, durch welchen ihre verwunderliche Schwäche und geistige Inferiorität konstatiert wurde (I, 105ff., A. Baur, Die erste Zürcher Disputation, 1883), und schon in der Nachmittagssitzung eröffneten die Räte den Beschluß: Da sich niemand unterstanden, die Schlußreden mit der göttlichen Schrift anzugreifen, auch niemand irgend welche Ketzerei in Zwinglis Lehre aufgezeigt habe, so solle dieser fortfahren, das hl. Evangelium und die rechte göttliche Schrift wie bisher nach dem Geiste Gottes und bestem Vermögen zu verkündigen, so lang und bis er eines Bessern uberführt werde. Desgleichen sollen die sämtlichen Geistlichen zu Stadt und Land nichts vornehmen und predigen, als was sie mit der Schrift bewähren können, auch sich gegenseitig weder ketzern noch schmähen, unter Androhung von Strafe (ZwW. I, 442ff.; Bullinger I, 97; Anshelm VI, 195f.; Wirz IV, 2, 45ff.).

Mit diesem Religionsgespräch war die Grundlage für das Reformationswerk Zwinglis geschaffen. Abgesehen davon, daß in ihm das Formalprinzip des Protestantismus mit einer Unerbittlichkeit und Schärfe zur Anwendung gebracht wurde, wie bisher noch kaum irgendwo, gebührt ihm auch insofern die vollste Aufmerksamkeit, weil mit ihm ein zweites, ganz neues Prinzip in die Geschichte der Kirche und ihrer Reformation eintritt, nämlich das von Zwingli im Laufe der Verhandlung klar ausgesprochene kirchenrechtliche Prinzip, daß es nicht die Hierarchie, sondern die christliche Gemeinde „die Gemeinsame der Frommen“ in ihrer staatlich-sozialen Repräsentation sei, bei welcher die Entscheidung über die materielle Zusammenstimmung der Kirchenlehre und Kirchenpraxis mit dem unantastbaren, schlechthin normativen Schriftinhalt stehe. Die Christengemeinde, dem Umfange nach mit der bürgerlich-politischen zusammenfallend, ist absolut gebunden an das in der Schrift bezeugte und erkennbare Wort Gottes, innerhalb dieser Gebundenheit aber autonom, und sie vollzieht ihre daherigen Befugnisse — nicht durch ihr eigentümliche, selbstgeschaffene Organe, die sie ohnehin nicht besaß, sondern — durch die politisch-sozialen Organe der eben ihrem äußerem Umfange nach sich deckenden, ideal-theokratisch gefaßten Staatsgemeinde. (Vgl. Hundeshagen in Doves Zeitschrift, Jahrg. III, 2, 254ff. Ebenso Zwinglis Aussprüche auf der zweiten Disputation, Werke, I, 524. 529: Es söllend ouch mine herren kein gesatz fürschryben anderst dann us der heiligen unbetruglichen geschrift gottes. Wo sy daran sümig wurdind und ein anders erkanntind, das ich nit hoff: so wird ich nit dest minder styf mit dem wort gottes wider sy predgen. Und: Ich gib jnen das urteil nit in ihr händ; sy söllend ouch über das wort gottes ganz nit urteilen, nit nun allein sy, ja ouch alle welt nit.) Auf diesem durch die Verhältnisse empfohlenen, die

christliche und politische Gemeinde einheitlich zusammenschließenden Grundsatze, dessen Konsequenz die Übertragung der bischöflichen Gewalt an die dem Worte Gottes unterstellte oberste Landesbehörde war, beruhte das ganze Verfahren bei dem Gespräche. Dieser Grundsatz hat in der Folge den Gang der schweizerischen Reformation und die Gestaltung
5 des religiösen Gesellschaftslebens eigentümlich bestimmt.

Mit jenem „Urteil" oder Entscheid nach dem Gespräch hatte die oberste Staatsgewalt die Sache Zwinglis öffentlich zu der ihrigen gemacht, die kirchliche Oberleitung im Prinzip beseitigt und das Reformationswerk für das zürcherische Gebiet proklamiert. Es folgte die Veröffentlichung der Akten der Disputation, ein Gegenbericht von Faber, sowie eine derbe
10 Zurückweisung Fabers in der von jungen Zürchern verfaßten, „das Gyrenrupfen" betitelten Satire. Zwinglis Augenmerk war auf die Sicherung und Befestigung des erreichten Erfolges gerichtet. Wozu ihm das Gespräch, ohne seine Schuld, nicht die Gelegenheit geboten hatte, sollte auf anderem Wege nachgeholt werden. Um nämlich das weitere Publikum über den Gesamtumfang der obschwebenden Differenzen zu orientieren, schrieb er eine
15 populär gehaltene farrago omnium opinionum, quae hodie controvertuntur (VII, 275. I, 172), die den 14. Juli unter dem Titel „Uslegen und Gründ der Schlußreden oder Artikel" erschien (ZwW. II, 1 ff.). Der umfangreiche Druck ist eine seiner wichtigsten reformatorischen Schriften; in ihr hat er die antirömische Polemik der Hauptsache nach zum Abschluß gebracht (vgl. die treffliche Würdigung bei A. Baur, Zwinglis Theo-
20 logie I, 198 ff.).

Der Ausgang der Disputation, sowie der durch sie veranlaßte Schriftwechsel, aber auch die Ausschreitungen oberflächlicher Stürmer hatten namentlich auswärts die Parteiung gesteigert, die Erbitterung der Widersacher erhöht. Die neue Lehre, hieß es hin und her, richte eitel Verwirrung an; welche Bewandtnis es mit der angepriesenen christlichen Frei-
25 heit habe, erhelle aus den Angriffen auf die Rechtmäßigkeit der Zinsen und Zehnten; Unbotmäßigkeit, Auflehnung gegen die bestehenden Autoritäten, Untergrabung der öffentlichen Sicherheit sei die unausweichliche Folge der angebahnten Veränderungen. Auf der Tagsatzung wurden entstellte Auslassungen Zwinglis über den Söldnerdienst als Schmähungen der Eidgenossenschaft eingebracht; es wurde beschlossen, ihn gefangen zu nehmen, wo er
30 sich auf gemeineidgenössischem Gebiete sollte betreten lassen (VII, 302. Anselm VI, 199 f. Absch. IV, 1. a. 295). In einer der Tagsatzung überreichten Schutzschrift vom 3. Juli 1523 (ZwW. I, 570 ff.) trat Zwingli den durchaus unwahren persönlichen Verunglimpfungen entgegen. Andererseits war es für ihn eine große Genugthuung, zu sehen, wie der Zürcher Ratsbeschluß zufolge der Disputation nach und nach von einer Reihe schweizerischer Städte
35 und Territorien adoptiert wurde und so das Schriftprinzip seinen Rundgang durch einen großen Teil der Schweiz antrat. Gleich im Frühling folgten mit entsprechenden Geboten Schaffhausen und Basel, und dieses wurde seinerseits wieder das Vorbild für Bern (15. Juni) und Mülhausen (29. Juli). Nachdem auch Konstanz sich angeschlossen, kam die Ostschweiz nach, Stadt St. Gallen, Appenzell, Grafschaft Toggenburg (erste Hälfte 1524).
40 Es sind in der Hauptsache die Gegenden, die auch in der Folge bei der Reformation geblieben sind und noch heute den Grundstock der reformierten Schweiz deutscher Zunge bilden (vgl. E. Egli, Zur Einführung des Schriftprinzips in der Schweiz, in Zwingliana 1, 332 ff. 383 f.).

In diesen Erfolgen tritt zum erstenmal Zwinglis Bedeutung als des Reformators
45 nicht bloß Zürichs, sondern der Schweiz überhaupt in helles Licht. Sein Impuls hatte durchgeschlagen; besonders in den Städten war jetzt das Fundament zu einer verheißungsvollen Entwickelung gelegt. Aber diese Entwickelung kam nicht so schnell, wie man meinen möchte; sowie es sich darum handelte, aus dem gepredigten Wort die praktischen Folgerungen für Lehre und Leben der Kirche zu ziehen und die eigentliche Reformation durch-
50 zuführen, trat fast überall ein unerwarteter und längerer Anstand ein. Es war wieder an Zürich, voranzugehen. Hier, unter Zwinglis Führung, hat man es zuerst gewagt, den Rubikon zu überschreiten. Nur zögernd, zum Teil nach Jahren, folgten die andern Orte.

Seit dem Frühjahr 1523 erhob sich in Zürich eine radikale Strömung, die sich gegen das bisherige Kirchenwesen richtete, zunächst vom religiösen Interesse aus gegen den ent-
55 arteten Kultus und dann vom sozialen aus gegen die Abgaben, Zinsen und Zehnten, womit man ihn und den Klerus hatte unterhalten müssen. Die ganze Bewegung, geschürt von Elementen, die sich das Kommen des Gottesreiches als ein sofortiges vorstellten, konzentrierte sich schließlich auf das Chorherrenstift. Dieser schwierigen Lage erwies sich Zwingli gewachsen. Einerseits beschwichtigte er die soziale Erregung mit Hilfe des Rates
60 und einer verständigen Reform des Stifts, wie auch durch sein aufklärendes Wort: die

Predigt von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit und ihr gegenseitiges Verhältnis (ZwW. II, 458 ff.). Andererseits entsprach er dem Verlangen nach kultischen Reformen; er war überzeugt, „daß man, nachdem alles hell gelehrt werde, mit der That nicht länger säumen dürfe, sondern den Angriff auf die Festungen zu wagen habe, welche sich gegen die Gotteserkenntnis erheben". So kam es zur schrittweisen Durchführung der Reformen ohne hartnäckigere Kämpfe. Die erste reformatorische Maßregel von größerer Tragweite betraf die Dominikanerinnen am Oetenbach, deren Pastoration Leo Judä aufgetragen worden. Ein Teil der Nonnen kam wiederholt und im Einverständnis mit ihren Eltern um Gestattung des Rücktritts aus dem Kloster ein, während die übrigen teils mit teils ohne Beibehaltung der Ordenstracht in ihrem bisherigen Stande zu verbleiben begehrten. Der große Rat entsprach ihnen unterm 17. Juni ohne vorherige Verständigung mit dem Bischof und dehnte die Erlaubnis zum Austritt unter Mitnahme des Eingebrachten auf alle Frauenklöster zu Stadt und Land aus (Egli 366. 367). Im September folgte die erwähnte Reform des Chorherrenstifts am Großmünster, wobei zur nicht geringen Befriedigung des Rats die Initiative, vornehmlich auf Zwinglis Anregung hin, von der zuständigen Korporation selbst ausging (Bullinger I, 113). Abgesehen von der Erleichterung, welche man den Pfarrgenossen durch Erlaß der Gebühren für die Administration der Taufe, des Sterbesakraments u. dgl. gewährte, wurde die Übereinkunft getroffen, daß durch Nichtwiederbesetzung erledigter Stellen die Chorherren allmählich bis auf die zur Besorgung des Gottesdienstes und der Seelsorge in der Stiftskirche und ihren Filialen erforderliche Zahl reduziert, daß dafür durch Anstellung gelehrter Männer eine Anstalt zur Heranbildung von künftigen Geistlichen begründet und endlich der Überschuß der Einkünfte zu Gunsten der Armen verwendet werden solle. Ein Jahr später überließ das Stift dem Rate auch seine hohe und niedere Gerichtsbarkeit. Mit der höheren Bildungsanstalt aber, welche wesentlich als eine Schöpfung Zwinglis angesehen sein will (Mycon. 18), war der Grund gelegt zu dem ehrenwerten Range, den Zürich seither in der wissenschaftlich gebildeten Welt eingenommen hat. — Mehr Anstoß als die Umgestaltung des Stifts erregten die Ehen, welche im Laufe des Jahres von mehreren Priestern, zum Teil mit bisherigen Nonnen, öffentlich eingegangen wurden. Zwingli, der nach 1 Ti 4, 1 ff. den Teufel als Urheber des Cölibats betrachtete, hatte seine Gewissensehe mit Anna Reinhard, der Witwe des Johannes Meyer von Knonau, schon in der ersten Hälfte des Jahres 1522 vollzogen, worauf er sie endlich zur großen Freude seiner Verehrer den 2. April 1524 in der Münsterkirche einsegnen ließ (VII, 210. 253. 335) — ein Verhalten, das allerdings in äußeren Verhältnissen seine Erklärung findet, aber von einem höheren sittlichen Standpunkte aus sich schwerlich vollkommen wird rechtfertigen lassen (vgl. Janssen, An meine Kritiker 1882, S. 127 f. Gegen ihn Ebrard, Die Objektivität Janssens, 1882; A. Schweizer, Protest. Kirchenzeitung 1883, Nr. 23—27 und besonders Stähelin, Zwingli I, 361 ff.). Nur im Vorbeigang sei bemerkt, daß er unterm 1. August 1523, also lange vor der kirchlichen Einsegnung seiner Ehe, seinem Stiefsohne Gerold Meyer die kleine, nicht nur an trefflichen Winken reiche, sondern auch für die Kenntnis seiner Weltanschauung nicht unwichtige Erziehungsschrift: Quo pacto ingenui adolescentes formandi sint, widmete (ZwW. II, 526 ff.). Sie entstand im Zusammenhang mit der erwähnten Reform der Schule.

Es sollte nunmehr der kirchliche Ritus und die Abstellung der daherigen Mißbräuche an die Reihe kommen. Der Anfang wurde mit dem Unverfänglichsten, mit der Einführung einer deutschen Taufagende gemacht, durch welche zugleich die üblichen Tauferemonien der katholischen Kirche beseitigt wurden (10. August 1523, vgl. II, 2, 224, Füßli IV, 47). Auf ernsteren Widerstand mußte man sich für die Umbildung, resp. Abschaffung der Messe, des Centrums aller kultischen Handlungen und der ergiebigsten Erwerbsquelle der Priesterschaft, gefaßt halten. Nachdem Zwingli schon in der XVIII. Schlußrede und deren Auslegung die Vorstellung vom Meßopfer bestritten hatte, unterzog er in der Schrift: De Canone Missae epichiresis (4. September) die Institution und deren unevangelische Voraussetzungen in unverhüllter Siegeszuversicht einer scharfen Kritik, der er unmaßgebliche Vorschläge zur Rückbildung der Messe in die schriftmäßige Feier des Abendmahls beigab (ZwW. II, 552). Hier läßt er zum ersten Male die ihm eigentümliche Abendmahlslehre deutlicher durchblicken. Wegen der Schonung der Schwachen (III, 113) mußte er sich wenige Wochen später (9. Oktober) puritanisch-radikalen Stürmern gegenüber rechtfertigen (ZwW. II, 617 ff.). Umgekehrt bewog ihn Emsers Angriff, die Verwerfung der Messe und der damit zusammenhangenden Dogmen nochmals zu begründen, was fast ein Jahr später (August 1524) im Antibolon adversus Emserum und, so

weit er sich darin mit der Person des Gegners befaßt, in sarkastisch-abschätziger Weise geschah.

Bis zum Herbst 1523 waren in Zürich keine bedeutenderen Exzesse vorgekommen. Ungesunden Elementen, welche die mißverstandene evangelische Freiheit schwärmerisch ausbeuten, oder ungeduldigen Drängern, die den Verhältnissen nicht Rechnung tragen wollten, war Zwingli in analoger Weise wie Luther den Zwickauern entgegengetreten. Auch fürderhin beabsichtigte er, die Reformen gleichen Schritt halten zu lassen mit dem Maße der Einsicht, zu der sich allmählich die Gemeinde in ihrer Majorität erhob. Jetzt aber traten ohne sein Zuthun Vorgänge ein, welche die Entwickelung der Dinge beschleunigten. Heißsporne zertrümmerten Lampen in Kirchen, gossen das Weihwasser aus. Manche fragten ungeduldig, warum die Messe, die ja erwiesenermaßen kein Opfer sei, noch fortgefeiert werde. Von Ludwig Hetzer erschien (24. September) ein Schriftchen „Urtheil Gottes, unsers Ehegemahels, wie man sich mit allen Götzen und Bildnussen halten soll", darin er zu tumultuarischer Entfernung und Verbrennung der „Götzen" aufrief (s. Bd VII, 326). Der Schuhmacher Niklaus Hottinger warf sich zum Vollstrecker des „Urteils" auf. In Gemeinschaft mit etlichen anderen Bürgern stürzte er ein großes Kruzifix in der Vorstadt Stadelhofen um und verkaufte das Holz zu Gunsten der Hausarmen. Aus der Kirche zu St. Peter verschwanden Tafeln und Heiligenbilder mit ihrem Schmucke. Der Rat schritt sofort ein. Die Zerstörer des Kruzifixes, über deren eigenmächtige That ein leidenschaftlicher Meinungsstreit entbrannte, wurden zur Haft gebracht. Die einen verlangten ihren Tod, die anderen ihre Freilassung. Selbst auf der Kanzel ließ sich die brennende Tagesfrage nicht umgehen. Die Prediger, Zwingli voran, suchten vermittelnd einzuwirken, indem sie Hottinger und Genossen dem Wesen nach Recht, in der Form dagegen Unrecht gaben und ihren Gewaltakt nicht mit den Altgläubigen als eine todeswürdige Kirchenschändung, sondern als einen bloßen, aber allerdings strafbaren Frevel taxierten. Die Aufregung nahm einen beunruhigenden Charakter an. Der Rat, um sich aus seiner Verlegenheit zu ziehen, nahm seine Zuflucht zu einem zweiten Religionsgespräch, durch welches die Schriftmäßigkeit der Bilder und der Messe erörtert werden sollte, und das auf den 26. Oktober anberaumt wurde (die Akten in ZwW. II, 664 ff.). Daß es dem Rate hierbei mehr noch als das früheremal darum zu thun war, durch Entwaffnung, aber auch durch Einschüchterung der Gegner freie Hand zu bekommen, ergiebt sich aus dem ganzen Verfahren auf diesem Gespräche.

Die eingeladenen Bischöfe von Konstanz, Chur und Basel, sowie der Abt von St. Gallen, die Universität Basel und die eidgenössischen Stände lehnten, mit Ausnahme von Schaffhausen und St. Gallen, die Beschickung der Verhandlung ab. Dagegen erschienen mehr denn 500 Priester (nach Bullinger I, 130 nur über 350), die Mitglieder des Kleinen und Großen Rates, viele Laien und Fremde, kurz eine imposante Versammlung von beiläufig 900 Personen. Zu Präsidenten wurden außer Dr. Vadian die Prediger Dr. Schappeler und Dr. Seb. Hofmeister bestellt. Zwingli und Leo Jud hatten die Rechtfertigung der beiden vorgelegten Thesen übernommen: „Daß die Bilder von Gott in der hl. Schrift verboten seien", und „daß die Messe kein Opfer und bisher im Widerspruch mit der Einsetzung Christi mit vielen Mißbräuchen gehalten worden sei". Das Beste, was zur Verteidigung der Bilderverehrung angebracht wurde, sprachen deren Gegner. Ausgezeichnet durch die Idealität des Standpunktes war das Votum des Komturs Schmid von Küßnach (s. RE. Bd XVII, 649 f.). Aber auch Zwingli war im Rechte, wenn er vom Standpunkte der Empirie aus behauptete, die Bilder werden verehrt und als Helfer geachtet werden, so lange man sie beibehalte. (Über Zwinglis Ansicht von den Bildern vgl. Antwort an Valentin Compar II, 1, 17—59. Im Kommentar bezeugt er später: Quantum ablatae imagines veram pietatem adjuvent, nemo recte credit, quam qui expertus est. Aber ebenso II, 2, 489: Wo sy nit vereeret werdend, ist nieman wider bilder und gemäld.) Das Ergebnis des Gespräches, welches drei Tage dauerte, war, daß die Versammlung fast ausnahmslos ihre Zustimmung zu den beiden Thesen aussprach, aber zugleich eine schonende Durchführung derselben empfahl.

Diesem Grundsatz entsprechend hielt man denn auch fernerhin die bisher betretene Bahn fest, ohne Überstürzung, auf dem langsameren Wege der evangelischen Belehrung, vorzuschreiten (vgl. I, 541 ff.). Eine besondere Kommission, zusammengesetzt aus vier Gliedern des Kleinen und vier des Großen Rats, aus drei Prälaten der Landschaft und den drei Stadtpfarrern, erhielt den Auftrag, die Frage zu begutachten, wie das Reformationswerk in sachgemäßester Weise gefördert werden könne. Diese Kommission, in der sich der erste Ansatz zu einem Kirchenrate erblicken läßt, beantragte zunächst nichts weiter,

als die Abfassung einer summarischen Darlegung der Hauptlehre, geeignet, dem Ungeschick der Seelsorger im Predigen entgegenzuwirken. So entstand Zwinglis letzte Impuls gebende Schrift: Ein kurze christenliche Ynleitung, 17. November 1523 (ZwW. II, 626 ff.). Nach Christi Vorbild, ausgehend von der Grundforderung aller Predigt: „Bessert euch!" (Mt 4, 17. Vgl. im „Hirt" I, 639), entwickelt sie nacheinander die biblische Lehre von 5 der Sünde, vom Gesetz, von der Gnade Gottes in Christo, von der Gerechtigkeit (Rechtwerdung) durch den Glauben und von der daraus erwachsenden Heiligung. Sodann wird mit mustergiltiger Umsicht und Schärfe, wesentlich im Gegensatz zu den bereits vorhandenen schwarmgeisterischen, antinomistischen Regungen, die Frage nach der Abrogation und der fortdauernden Verbindlichkeit des Gesetzes unter dem Evangelium erörtert. Den 10 Schluß bilden zwei Abschnitte über den Bilderdienst und die Messe; in beiden Stücken soll die Unterweisung aus der Schrift in aller Geduld fortgesetzt werden, bis „die Blöden ouch harnach kummend", Bilder und Messe einstimmiger, „ohne Aufruhr", hingelegt werden und an die Stelle der letzteren mit Zustimmung der Gemeinde die einsetzungsmäßige Feier des Sakraments treten kann. 15

Die „Einleitung", vom Großen Rate gutgeheißen, wurde allen Seelsorgern und Prädikanten zugesandt, „damit sie die evangelische Wahrheit einhellig forthin verkündigen" möchten, und hiermit der Grund für die Einigung der Kirchgemeinden des Landes zu einer organisierten, in sich einheitlichen Kirche gelegt, welche in der weltlichen Obrigkeit ihre Spitze erhielt. Ebenso übermachte man sie den Bischöfen von Konstanz, Chur und 20 Basel, der Universität Basel und den eidgenössischen Regierungen mit der Bitte um Anzeige etwaiger Irrtümer. Ferner sollten der Abt Joner von Kappel, der schon früher durch Bullingers Berufung sein Kloster zu einer Bildungsstätte zu erheben gesucht hatte, jenseits des Albis, der Komtur Schmid am See und in der Landschaft Grüningen, Zwingli in den nach Schaffhausen und dem Thurgau zu gelegenen Landesteilen das 25 Evangelium predigen. Für alles Übrige sollte es vorderhand beim Herkommen verbleiben; nur das Eine ward noch gestattet, daß Private die von ihnen geschenkten Bilder in aller Stille zurücknehmen dürfen (VII, 313 f.; Bullinger I, 135). Seitdem jedoch die Prinzipien im allgemeinen durchgeschlagen hatten, konnte es nicht fehlen, daß jeder Spezialfall auch im Geiste derselben erledigt wurde. So endigte eine Anzeige der 30 Chorherren, daß ihre Kaplane das Lesen der Messe verweigern, mit der vorläufigen Freigebung der Messe. Die Altartafeln in den Kirchen seien zu verschließen wie in der Fastenzeit; das Herumtrages von Bildern bei öffentlichen Prozessionen habe zu unterbleiben; hingegen der definitive Entscheid über Messe und Bilder solle noch bis Pfingsten 1524 verschoben werden (19. Dezember 1523). Dem renitenten Chorherrn Hofmann und dessen 35 Freunden wurde nach vorausgegangenem Gespräch die Nachachtung der obrigkeitlichen Anordnungen bei Verlust ihrer Pfründen zur Pflicht gemacht (Januar 1524; WW. I, 566 ff.; Bullinger I, 139 ff.). Von größerem Belang war der Beschluß, daß Verhandlungen über die Predigtweise der Priester in Zukunft nicht mehr vom Kleinen, sondern vom Großen Rate stattfinden sollen. Bei allem dem hielt man sich streng innerhalb der 40 Schranken weiser Mäßigung. Gesetzwidrige Ausschreitungen duldete man ebenso wenig, als Schmähungen gegen Zwingli oder den Rat. Simon Stumpf, der Unruhen in seiner Gemeinde anrichtete, wurde verwiesen. Noch auf die Fastenzeit 1524 untersagte eine Verordnung zur Verhütung von Ärgernis den Fleischgenuß in Gasthöfen, Versammlungen und Gesellschaften (Egli 499)! 45

Die eidgenössischen Stände hatten sich bis dahin keine direkte Einmischung erlaubt. Aber sollten sie die Bildung einer ketzerischen Kirche, welche auch für sie verhängnisvoll zu werden drohte, sollten sie die religiöse Absonderung Zürichs sich widerstandslos gefallen lassen, nachdem dieser Stand zuvor schon in eine politische Sonderstellung eingelenkt hatte? Als Antwort auf die ihnen übersandte „Einleitung" verordneten die 50 zwölf Orte auf einem Tage zu Luzern (26. Januar 1524) nicht nur die unbedingte Aufrechterhaltung der traditionellen Institutionen und Übungen, sondern sie beschlossen, durch eine feierliche Gesandtschaft der sämtlichen Stände sich über die Reformen in Zürich ernstlich zu beschweren und davon abzumahnen. Allein der Schritt hatte nicht die beabsichtigte Wirkung. Die Erwiderung Zürichs (21. März) fiel sehr bestimmt aus: den Bund ge- 55 denke man getreulich zu halten, von demjenigen dagegen, was das Wort Gottes und das Heil der Seelen verlange, könne man nicht weichen (Bullinger I, 157; Anshelm VI, 227 ff. Eidg. Absch. Nr. 173). Der Bruch hatte also seinen förmlichen Ausdruck erhalten; zwei feindliche Systeme standen sich von nun an in der Schweiz gegenüber. Vielbewegte Tage waren angebrochen. Die Zweiung, bis zur Leidenschaft erregt, nahm jetzt 60

ungleich größere Dimensionen an. Claus Hottinger, den der Rat auf zwei Jahre verbannt hatte, war um seines Bekenntnisses willen zu Luzern auf Befehl der Tagsatzung mit dem Schwerte gerichtet worden (9. März), der erste Blutzeuge der Reformation in der Schweiz. Andererseits wurde die Stimme der Evangelischen kecker. Myconius schrieb 5 seine Suasoria an die schweizerische Priesterschaft. Zwingli veröffentlichte eine Ermahnung an die Eidgenossenschaft, „daß sie nicht, durch ihre falschen Propheten verführt, sich der Lehre Christi widersetzten", und seinen „Hirt", eine den Zeitbedürfnissen angepaßte Pastoralinstruktion, worin er die falschen Hirten am Bilde des wahren zeichnet und straft (26. März). Als um jene Zeit die eidgenössischen Söldner abermals geschlagen aus dem 10 Mailändischen zurückkehrten, erhob er, wie gewohnt, die Stimme des Patrioten (II, 2, 314—321). In Zürich nahmen mittlerweile die Reformen im kleinen ihren fast ununterbrochenen Fortgang: Aberkennung der mancherlei Prozessionen und Kreuzgänge, des Fronleichnamsfestes, des Toten- und Wettergeläutes, des Palmensegnens, des Salz- und Wasserweihens, des Orgelspiels und der letzten Ölung, die Entfernung und ehrliche Be- 15 stattung der Reliquien (Weihnacht 1523 bis Sommer 1524. Bullinger I, 160 ff.). Da endlich, in jedem Betracht zu spät, traf die ersehnte Erwiderung des Bischofs hinsichtlich der Bilder und Messe ein (1. Juni). Sie war nicht dazu angethan, eine Umstimmung zu bewirken. Einige Wochen später (18. August) erhielt sie ihre Abfertigung in der von Zwingli verfaßten offiziellen Denkschrift: Christliche antwurt burgermeisters und rates zu 20 Zürich u. s. w. (I, 583—630). Wollte man der Gefahr vorbeugen, daß durch Auftritte wie zu Zollikon, wo am Pfingstfeste Bilder und Altäre zertrümmert wurden, die Bewegung eine tumultuarische Wendung nehme, so ließ sich dem versprochenen Entscheid nicht länger ausweichen. Und doch, selbst jetzt noch beschloß man in Rücksicht auf die Stimmung in der Eidgenossenschaft und in teilweiser Ermäßigung des weitergehenden 25 Ratschlags der niedergesetzten Kommission (I, 572—581), (der Ratschlag läßt sich unter anderem I, 579 vernehmen: Hierum hat uns nicht ungut bedünkt, eine Meinung anzuzeigen, die den Festen nicht nachteilig und den Blöden nicht vorteilig oder ärgerlich wäre, solcher Gestalt, in Hoffnung, der allmächtige Gott werde unser Gemüt gnädiglich ansehen, daß wir zu bauen und nicht abzubrechen geneigt sind), es solle die Messe für 30 den Augenblick in ihrem äußeren, jedoch des Opfercharakters entledigten Fortbestand belassen werden; die Bilder dagegen seien in der Stadt, „im Vertrauen auf Gott und im Gehorsam gegen sein Wort", bei verschlossenen Kirchtüren, in Anwesenheit der drei Leutpriester und eines Delegierten jeder Zunft, unter Vermeidung jedes unnötigen Aufsehens und jeder mutwilligen Beschädigung zu entfernen (15. Juni 1524). In ganz analoger 35 Weise wurden die Bilder auch auf der Landschaft, ohne Anwendung von Zwang, durch Abstimmung der Gemeinden, unter Aufsicht des Pfarrers und einiger ehrbaren Männer aus den Kirchen geräumt und vielfach verbrannt. Den Schmuck derselben verwendete man allerwärts zum Besten der Armen (II, 1, 58; Anshelm VI, 225; Egli 453 ff.). „Deß hätte sich kein Mensch versehen", merkt Bullinger I, 174 an, „daß eine solche 40 Sache sollte so richtig hindurch ohne Aufruhr und Gefecht gegangen sein".

Die politischen Beziehungen zu den mitverbundenen Ständen erforderten die umsichtigste Erwägung des Verfahrens, das eingehalten werden sollte. Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug und Freiburg beschränkten sich nicht auf die Verabredung, in ihren Gebieten alles an die Niederhaltung der neuen Lehre zu setzen, sondern sie stellten über- 45 dies eine Aufwiegelung der zürcherischen Landgemeinden, eventuell eine gänzliche Trennung von Zürich in Aussicht. Zwar ließ man sich hier durch derartige Drohungen nicht mehr irre machen; aber man durfte der schließlichen Entwickelung der Dinge doch nur unter der Bedingung vollen Einverständnisses und aufrichtigen Zusammengehens zwischen Stadt und Landschaft mit ruhigem Vertrauen entgegensehen. Als daher auf eine motivierte 50 Anfrage an sämtliche Gemeinden, wessen man sich zu ihnen zu versehen habe (7. Juli 1524), die Antworten durchgehends ermunternd ausfielen und hiernach unzweideutig konstatiert war, daß auch auf dem Lande die Mehrheit für die Reformation sei, so schritt man inmitten der sich häufenden Gefahren und Verwickelungen getrost auf dem betretenen Wege fort (Bullinger I, 177; Füßli II, 228; III, 105; Egli N. 557). Beschränkung 55 der Zahl der Feiertage, Aufhebung der Klöster und Stifte in der Stadt, etwas später auch auf dem Lande (Mycon. 17; Bullinger I, 228. 230), Übergabe der fürstlichen Abtei zum Fraumünster (Bullinger 125), Begründung eines armenpflegerischen Almosenamtes (Bullinger 233), einer Kranken- und Fremdenherberge, Verbot des Haus- und Gassenbettels, Erhöhung der Besoldung von Lehrern und Predigern, Errichtung einer neuen 60 Schule und eines theologischen Seminars aus den eingezogenen Klostergütern — eines

folgte dem anderen, bis zuletzt auch noch die längst diskreditierte Messe an die Reihe kam. Mit deren Umwandlung in die durch Christum angeordnete Gedächtnisfeier seines sühnenden Todes gelangte die Trennung von der römischen Kirche zum Abschlusse. Am Hohen Donnerstag, Karfreitag und Ostern 1525 wurde auf Zwinglis und seiner Amtsbrüder erneutes Dringen die Feier des hl. Abendmahls mit hohem Ernste und unter spürbarem Segen nach der ursprünglichen Einsetzung, unter Darreichung des Kelches an die Laien, begangen (I, 567. 577). An die Stelle des Altars trat der weißbedeckte Tisch, auf dem die hölzernen Teller und Becher mit dem ungesäuerten Brot und dem Weine standen. Wie sehr Zwingli bemüht war, sich an die gewohnten Formen des Gottesdienstes anzuschließen und ohne Not nicht mit ihnen zu brechen, zeigt die von ihm bearbeitete, responsorisch gehaltene Abendmahlsagende mit der beibehaltenen Kniebeugung und dem Küssen des Bibelbuchs. Vgl. II, 2, 233—242; III, 337 ff.; VII, 389 ff.; Bullinger I, 263; Anshelm VI, 324; Füßli IV, 64.

Bei den weiteren gottesdienstlichen Reformen leitete Zwingli ein doppeltes Interesse: negativ, indem er die nicht schriftmäßigen Bestandteile beseitigte, dem toten Werkdienste, der bloß äußerlichen Observanz der kultischen Handlungen entgegenzuwirken; positiv, indem er die Verkündigung des Evangeliums zum beherrschenden Mittelpunkte des Gottesdienstes erhob, die Aufmerksamkeit auf die religiöse Erbauung zu konzentrieren. Er entkleidete den Kultus seines symbolisch-darstellenden Charakters, nicht weil ihm der Sinn für diesen abging, sondern um dem objektiven Momente der Heilsanbietung im Worte Gottes und der hierdurch bedingten Vermittelung der subjektiven Anbetung im Geist und der Heiligung in der Wahrheit Raum zu schaffen. Dem christlichen Volke zu einer möglichst umfassenden Vertrautheit mit dem Schriftinhalt zu verhelfen, es allmählich zur Selbstständigkeit in der Heilserkenntnis heranzuziehen, darauf richtete er das Hauptaugenmerk. Meß- und Chorgesang mußten verstummen, ohne daß an die Stelle sofort der deutsche Gemeindegesang getreten wäre, und selbst die Orgeln fielen (Dezember 1527. Bullinger I, 418). Dagegen wurden Frühmesse und Vesper zu Bibelstunden verwendet. Außer den sonntäglichen Vor- und Nachmittagspredigten wurde in der Stiftskirche mit Ausnahme des Freitags täglich ein erbaulicher Vortrag gehalten. Denn „so die menschlich seel täglich mit sünden bekränkt wirt, ist ouch not, daß sy täglich mit dem wort gottes gestärkt werd", I, 567. Auch gelang, einen solchen Eifer für Erforschung der Wahrheit zu entflammen, daß die Laien in der Schrift vielfach bewanderter waren als die Geistlichen. Für die heranwachsende Jugend wurde mit Wegfall der Firmung eine Unterweisung auf Weihnacht und Ostern geordnet, woraus mit der Zeit der pfarramtliche Katechumenenunterricht erwachsen ist. Desgleichen mußte auf die Heranbildung tüchtiger Geistlicher ernstlich Bedacht genommen werden. Zwingli erhielt das Amt eines „Schulherrn" (April 1525). Nach seinem Plane und unter seiner Leitung wurde das bereits erwähnte humanistisch-theologische Institut ins Leben gerufen (Mycon. 18), an welchem neben ihm Ceporin, nach dessen baldigem Tode Pellican, Myconius, Collin, Megander und andere lehrten. Im Anschlusse daran wurde in der Prophezey die gelehrte Schrifterklärung mit praktischer Abzweckung zur Grundlage alles theologischen Studiums gemacht (19. Juni 1525; s. d. Art. Bd XVI, 108).

Aber nicht nur um die Rekonstruktion des Gottesdienstes, um die Erziehung der Gemeinde zu einer höheren Stufe der Mündigkeit und insofern auch um die Gewinnung gründlich gebildeter Träger des Amtes handelte es sich; sondern nachdem der Bruch mit dem Organismus der kirchlichen Vergangenheit erfolgt war, mußten auch die Grundzüge einer neuen Ordnung der Kirche geschaffen werden. Zunächst wurde die Ablösung von dem bischöflichen Gerichte in Matrimonialangelegenheiten durchgeführt und in der Stadt zur Regelung der Ehesachen und zur Pflege der Sittenzucht nach Zwinglis Entwurf ein Chor- oder Ehegericht aus vier Ratsgliedern und zwei Leutpriestern gebildet (10. Mai 1525; WW. II, 2, 356; Egli 701), welchem, in übrigens untergeordneter Stellung, in den Landgemeinden die später sog. „Stillstände" (Presbyterien) entsprachen. Diesen lokalen Aufsichtsbehörden lag ob, die Befolgung der neuen Ehegesetzgebung — die mit der tieferen Erfassung der sittlichen Bedeutung der Ehe in gewissen Fällen auch die Berechtigung der Ehescheidung statuierte (II, 2, 358 f.) und vierteljährlich von den Kanzeln verlesen werden sollte — die würdige Feier der Sonn- und Festtage, den fleißigen Besuch des Gottesdienstes und alles in den Kreis der Öffentlichkeit fallende Leben nach Maßgabe der Sittenmandate zu überwachen, die Fehlbaren zu vermahnen, die Ärgernis Gebenden und Unbußfertigen zeitweilig vom Abendmahl auszuschließen und sie unter Umständen der Obrigkeit zur weiteren Bestrafung anzuzeigen. (Zwinglis Ansichten über die Anwendung des

Bannes I, 334 ff.; II, 2, 353. 358. Spätere Verhandlungen mit Ökolampad VIII, 510 ff., mit den St. Gallern in Analecta 1, 99 ff.) Erst im Frühjahr 1528 wurde die Organisation der Kirche abgeschlossen durch die Stiftung der Synode, zusammengesetzt aus der Gesamtheit der Pfarrer und Vertretern der Regierung (assesores publici), wobei die Gemeinden das Recht hatten, durch Abgeordnete Klagen über ihre Prädikanten anzubringen. Nahezu ausschließlich auf die Überwachung der Lehre und des Lebenswandels der Geistlichen angewiesen, nahm Zwingli auf ihr so ziemlich die Stelle eines Bischofs ein (II, 3, 18 ff.; Bullinger II, 3). Wenn übrigens geurteilt wurde, Zwingli lasse, bei aller Vollendung der Polemik gegen das römische System, die organisatorische Befähigung im größeren Stile auffallend vermissen, so wird erlaubt sein, zu fragen — nicht allein, wo um jene Zeit die evangelische Kirche eine ihrem Wesen entsprechendere, ausgebildetere Verfassung besessen habe, sondern namentlich — welche wesentlichen Lücken, unter Voraussetzung des von ihm adoptierten Verhältnisses zwischen Kirche und Staat, sich denn eigentlich in seiner allerdings höchst einfachen antihierarchischen Kirchenverfassung nachweisen lassen.

3. Die Kampfeszeit. Mit dem Jahre 1525 war zu Zürich, um uns einer schon damals gebräuchlichen Bezeichnung zu bedienen, „die Lehr- und Glaubensbesserung“ in der Hauptsache zu Ende geführt. Dem besonnenen, ebenso ruhigen als festen Vorgehen des Reformators war es durch die unermüdlichste Geltendmachung des Schriftwortes gelungen, der Reformation ohne erschütternde Kämpfe, auf relativ friedlichem Wege zum Siege zu verhelfen (vgl. VII, 389). Von jetzt an dagegen wird es anders. Das Werk, einstweilen auf den verhältnismäßig engen Umfang des Zürcher Gebiets beschränkt, muß die Feuerprobe bestehen; es will behauptet, verteidigt, sichergestellt werden teils wider die überstürzende Verzerrung, die sich auf seinem eigenen Boden erhebt, teils wider den Ansturm der eidgenössischen Stände, welche auf dessen Unterdrückung ausgehen, teils wider die Angriffe, die es aus dem anderen Hauptlager der Reformation auf die ihm zu Grunde liegende Lehrauffassung zu erfahren hat. Es sind die gleichzeitigen Kämpfe mit den Wiedertäufern, mit der päpstlichen Partei in der Schweiz und mit Luther, welche Zwingli nötigen, sich in die kriegerische Waffenrüstung zu werfen, um sie nicht wieder hinzulegen. Ehe wir zur Darstellung derselben übergehen, haben wir nachzutragen, daß Zwingli im Frühjahr 1525 den auf mehrseitige Aufforderung geschriebenen und dem König Franz I. von Frankreich dedizierten Commentarius de vera et falsa religione erscheinen ließ. Sein Zweck ist: exponere eam religionem, quam de Deo et ad Deum domi habet. Wir haben hier die umfassendste, zwar nicht streng systematische, aber gleichwohl geordnetste Darlegung seiner Lehre, so weit diese vor dem Streite mit den Wiedertäufern und mit Luther zu dogmatischer Bestimmtheit gediehen war. Der Commentarius ist das auf die gelehrte Welt berechnete, mehr apologetisch gehaltene Seitenstück zu der „Auslegung der Schlußreden“. (Vgl. VII, 387.)

a) Wir beginnen mit dem mehrjährigen Kampfe gegen die Wiedertäufer, der dem Reformator eigener Bezeugung zufolge mehr Schweiß gekostet und schwerere Leiden bereitet hat, als selbst derjenige gegen die Papstkirche. War es ja ein Kampf mit einer auf dem nämlichen Boden fußenden Erscheinung, welche nicht nur nach außen die gesamte Bewegung in Verruf setzte, sondern auch in das Innere der jungen Gemeinde Verwirrung brachte, ein Kampf mit den „Hausgenossen“, mit denen Zwingli in einem näheren Verwandtschaftsverhältnis stand denn Luther. Den Ausgang nahm die Täuferei von Zürich, um sich rasch in der übrigen Schweiz zu verbreiten (vgl. E. Egli über Zürich 1878 und St. Gallen 1887, E. Müller über Bern 1895, P. Burckhardt über Basel 1898, C. A. Bächtold über Schaffhausen 1900, J. Heiz über den Aargau 1902 u. a.).

Die ersten Regungen sektiererischer Geistesrichtung waren auf dem zweiten Religionsgespräche (Oktober 1523) hervorgetreten. Die Träger derselben, Konrad Grebel, Felix Manz u. a., suchten Zwingli wiederholt zur Aussonderung und Begründung einer makellosen Gemeinde von begnadigten Kindern Gottes zu bestimmen. Er wies sie ab. „Das Rotten werde die Kirche nicht säubern; ja in der Kirche werde allezeit etwas zu bessern bleiben und sie nicht Ein Wesen mit dem Reiche Gottes werden, wie sie sich einbilden“. Durch unablässige Zudienung des Wortes Gottes sei die Mehrung der Gläubigen zu erzielen, nicht durch Zerreißen des Leibes in viele Teile (II, 1, 231. 234. 345. 371 f.; III, 395). Die Spannung erhielt neue Nahrung durch die vermeintliche Zurücksetzung von Grebel und Manz, die auf Professuren meinten aspirieren zu können (II, 1, 308. 371). Von da an war ihnen Zwingli ein Lauer, wie Luther ein Dieb und ein Mörder, der große Drache, der leibhaftige Antichrist (II, 1, 234. 277 u. ö.). Was sich nicht im

Bunde mit ihm in Ausführung bringen ließ, das sollte nun ohne ihn und im Gegensatze zu ihm ins Werk gesetzt werden. Die Schwärmer suchten mit Münzer und dessen Parteigänger, Balthasar Hubmeier, Pfarrer zu Waldshut, Verbindungen anzuknüpfen (II, 1, 374; Bullinger I, 224. 237 und der Wiedert. Urspr. 2). Die Wiedertaufe ward nicht gleich von Anfang an, sondern erst seit Anfang 1525 zum zusammenhaltenden Abzeichen 5 erhoben (III, 364), um welches das neue Israel, die wahre Gemeinde der Heiligen sich scharen sollte. Grebel taufte zuerst den energischen, geistig regsamen Mönch Blaurock aus Chur, dieser wieder andere. Aus der nächsten Umgebung der Stadt erschienen wiederholt ganze Scharen in Sack und Asche, mit Stricken umgürtet, und schrieen „Wehe!" über Zürich, wo „in kurzem eine wundergroße Verwirrung" entstand (Bullinger I, 238). 10 Oeftere Zusammenkünfte und Privatgespräche Zwinglis und anderer mit den Führern der Täufer blieben ohne Erfolg (II, 231 ff.; II, 2. 380 f.; Bullinger I, 237; III, 263; Mycon. 18). Nachdem auch in den Flammen der Ittinger Karthause ein unheimlicher Geist aufgeflackert war und die Zuckungen des deutschen Bauernkrieges sich bereits an den Grenzen der Schweiz bemerkbar machten, glaubte Zwingli nicht länger schweigen zu 15 dürfen. Noch vor dem Schlusse des Jahres 1524 wies er in der Schrift: „Welche Ursach gebind zu Ufruren, welches die waren Ufrürer sygind", mit dem Pathos der Indignation die Beschuldigung zurück, daß die Reformation und ihre Predigt des Wortes Gottes den tieferen Grund der revolutionären Erregtheit der Masse bilde. Um zwei Dinge sei es bei der Reformation zu thun: 1. um die Speisung des inwendigen Menschen 20 mit dem süßen Gottesworte, 2. um das Papsttum, welches „brechen" müsse; wolle aber jemand das Evangelium zu einer Erlaubnis des Fleisches machen, so trage hierfür die Obrigkeit das Schwert (vgl. VII, 384). Dem wachsenden Zwiespalte zu wehren, ordnete der Rat zuerst auf den 17. Januar und dann wieder auf den 20. März 1525 ein offenes Gespräch zwischen den Gegnern und den Verteidigern der Kindertaufe an. Die gepflogenen 25 Verhandlungen vermochten indes ebenso wenig eine Änderung der Ansichten zu bewirken, als alle vorangegangenen. Gleichwohl verfügte der Rat unter Androhung von Landesverweisung die Taufe aller Kinder innerhalb acht Tagen, ließ einige der Widersetzlichen einfangen und verhängte über mehrere Fremde die Verbannung (VII, 385; Egli N. 621 u. f.). Mehr als durch obrigkeitliches Einschreiten (vgl. II, 1, 235) hoffte 30 Zwingli immer noch auf dem Wege der Belehrung zu erreichen. Es erschienen von ihm kurz nacheinander die beiden Bücher: Vom Touf, vom Widertouf und vom Kindertouf (27. Mai 1525) und: Vom Predigtamt (20. Juni).

Die erstere Schrift, der Gemeinde St. Gallen gewidmet, wo damals die Täufer bereits über 800 Köpfe stark waren, vertritt teilweise die Stelle eines Referats über die 35 in Zürich abgehaltenen Gespräche (Bullinger I, 238. Vgl. Usteri, Darstellung der Tauflehre Zwinglis, ThStK 1882, II). Was Zwinglis eigene Auffassung betrifft, so erklärt er die Taufe im bewußten Gegensatz zu „allen alten Lehren" nicht für ein Gnadenmittel, sondern für ein „anheblich Pflichtzeichen", welches die Verpflichtung zum Beginn des neuen Lebens in der Nachfolge Christi auferlegt und insofern der Anfang des neuen 40 Lebens und das Zeichen dafür, aber als äußerliche Handlung ohne irgend welche reale Wirkung oder auch nur objektive Bedeutung ist. „Der Wassertauf wird nicht von dessen wegen, der ihn annimmt, sondern von der andern Gläubigen wegen gegeben". Die Kindertaufe verteidigt er sodann vermittelst der beiden Sätze: 1. daß die Kinder der Christen Gottes seien, dem Volke Gottes gehörig, schuldlos, nicht verdammlich, daß somit 45 auch kein Recht vorliege, ihnen das Bundeszeichen des Volkes Gottes vorzuenthalten; 2. daß die Taufe die Stelle der Beschneidung im Alten Bunde vertrete, daß deshalb bei dem Mangel einer herbezüglichen Weisung im NT auf das AT rekurriert werden müsse und daß folglich die Taufe den Kindern auch erteilt werden solle. Den Wiedertäufern gegenüber wird geltend gemacht: die Identität der Johannes- und der Christustaufe (vgl. 50 auch II, 2, 490), die unter anderem hierdurch unterstützte Unkräftigkeit des bloß symbolischen Taufaktes für die allein an den Glauben gebundene Heilsvermittelung, die bleibende Giltigkeit der in der Jugend empfangenen Taufe, die Unmöglichkeit, einen exegetisch zulässigen Anhaltspunkt für die Wiederholung derselben in der Schrift aufzuzeigen — wobei die aus AG 19 resultierende Instanz beseitigt werden muß — der prinzipielle 55 Rückfall in den katholischen Gesetzesstandpunkt, den die prätendierte Notwendigkeit der Wiedertaufe involviere, und der unverzeiliche sittliche Selbstbetrug, der aus der Annahme der Wiedertaufe die Führung eines sündlosen Lebens ableitet. Aber das Widerwärtigste, Unleidlichste ist für Zwingli die separatistische Vermessenheit seiner Antagonisten, in individualistischer Willkürlichkeit, ohne Einwilligung der Gemeinde, der allein die Beurteilung 60

der Schriftgemäßheit einer Lehre zusteht, durch Auskündung unerwiesener Doktrinen ein historisch unmotiviertes, den Bestand der Kirche Christi gefährdendes Kirchensystem in Gang zu bringen. Vgl. VII, 387 und 398: **Seditio est, factio, haeresis, non baptismus.**

Die letztere Ungehörigkeit ist es denn auch, welche er in der, den gleichfalls bedrohten Toggenburgern gewidmeten Schrift: Von dem Predigtamt beleuchtet. Nicht sowohl gegen die Lehre als gegen das kirchenzerstörerische Treiben der Partei gerichtet, legt Zwingli, unter Zugrundelegung von Eph 4, 11—14, das Hauptgewicht auf die derselben fehlende Legitimation zur Handhabung des Predigtamtes und zur Leitung der christlichen Gemeinde. So wenig als auf eine äußere, sind die Wiedertäufer im stande, sich für ihr verwirrendes Auftreten auf eine innere göttliche Sendung zu berufen. Denn daß sie um zeitlicher Güter, um Zehnten und Zinsen willen Aufruhr erregen, daß sie die Zulässigkeit des weltlichen Regiments beanstanden, daß sie um äußerlicher Dinge willen Spaltung unter den Gläubigen anrichten und es eben auf diese, keineswegs auf die Bekehrung der Ungläubigen absehen, daß sie es thun, ohne von einer Gemeinde ordnungsmäßig gewählt zu sein, beweist hinlänglich, daß sie nicht von dem Gotte des Friedens und der Ordnung erweckt, sondern nichts weiter als revolutionäre, im Dienste der Göttin Eris stehende Selbstboten sind. So sieht sich Zwingli im Streite mit diesen Leuten genötigt, das abstrakt gehaltene Prinzip von der alleinigen Autorität der hl. Schrift faktisch zu begrenzen! Auch die Forderung, daß die Pfarrer von den freiwilligen Gaben der Gläubigen leben, nicht aber eine Besoldung beziehen sollen, wird ausführlich erörtert.

Die religiösen Wirren waren um so beunruhigender, als ihnen eine auch in den Kantonen Basel, Solothurn und Schaffhausen sich regende, sozial-politische Bewegung zur Seite ging, welche in ihren Zielen wesentlich mit den Bestrebungen des Bauernaufstandes in Deutschland, in ihren Forderungen mit den wiedertäuferischen Idealen von der Gestaltung des öffentlichen Lebens zusammentraf. Nach einer Reihe von tumultuarischen Auftritten erfolgte aus mehreren Bezirken der Landschaft die Eingabe von Beschwerdeschriften, in denen die Landleute Befreiung von den mit dem Evangelium unvereinbaren Feudallasten und Erweiterung ihrer Freiheiten verlangten. Die begütigende Antwort der Regierung befriedigte nicht. In Töß trat sogar eine Volksversammlung von beiläufig 4000 Mann zusammen, die indes nach teilweise stürmischem Verlauf einen friedlichen, fast harmlosen Ausgang nahm. Bald war es eigentlich nur noch die so lästige Zehntpflichtigkeit, welche das Landvolk in Aufregung erhielt; nicht allein die Wiedertäufer, sondern auch eine Anzahl evangelisch-kirchlich gesinnter Prediger bestritt ihre Rechtmäßigkeit und über ihren biblischen Grund überhaupt waltete in weiten Kreisen Unklarheit. Um aller Unsicherheit ein Ende zu machen, nahm man daher anfangs August 1525 abermals zu dem Mittel eines öffentlichen Gespräches vor Rat und Bürgern seine Zuflucht. In einem Mandate wurde das Ergebnis desselben zu allgemeiner Kenntnis gebracht und dadurch die Rückkehr der gefährdeten Ordnung herbeigeführt. Zwingli, gedrängt durch den juridisch gebildeten Unterschreiber Am-Grüt, stellte die Zulässigkeit der Berufung auf die mosaische Institution in Abrede, basierte dagegen die Zehntenpflicht auf die privatrechtliche Natur der Zehnten, welche sowohl nach göttlichem als menschlichem Recht respektiert sein wolle (II, 2, 362 ff.; Bullinger I, 265—286).

Hatte der ehrbare Teil des Landvolks eine seltene Empfänglichkeit für Belehrung an den Tag gelegt, so verharrte hingegen die Fraktion der Wiedertäufer, ungeachtet des neubefestigten Ansehens der Obrigkeit, in ihrer Starrköpfigkeit. In den aufgewiegelten Bezirken gingen viele der trüben Elemente zu ihr über; mächtiger als zuvor griff sie um sich. Ein neues vom 6. bis 8. November im Großmünster abgehaltenes Religionsgespräch hatte ebenso wenig Erfolg wie die früheren (vgl. Egli N. 873); daher machte sich unter den Täufern selbst der revolutionäre Geist und die sittliche Zuchtlosigkeit in immer bedenklicherer Weise geltend. Als alle Versuche friedlicher Verständigung gescheitert waren, erließ endlich der Rat am 7. März 1526 ein Mandat, welches auf die Wiedertaufe und deren Begünstigung die Strafe des Ertränkens setzte, und vollzog diese an dreien der Hartnäckigsten, Manz und zwei Genossen. Wie weit Zwingli mit dieser Maßregel einverstanden war, läßt sich schwer bestimmen. So viel ist sicher, daß er, besonders zu Anfang, wiederholt Fürsprache zu Gunsten der exzentrischen Parteihäupter eingelegt hat (II, 1, 255). Auch ließ er sich, bei bewunderungswürdiger Geduld gegenüber der Verbissenheit der Gegner, wenigstens nicht von seinem Grundsatz abbringen, die Verirrung mit den Waffen des Geistes und stetem Rückgang auf die Schrift zu bekämpfen. Er veröffentlichte, nachdem er schon im November 1525 seine Schrift über die Taufe einer

Widerlegung Balthasar Hubmaiers hatte folgen lassen (II, 1, 337 ff.), den 31. Juli 1527 hauptsächlich für die Geistlichen noch eine letzte Schrift über die Frage: In Catabaptistarum strophas elenchus (III, 329 ff.). Als die entscheidenden Argumente für die Rechtmäßigkeit der Kindertaufe werden hier die auch in die reformierte Kirchenlehre übergegangenen Sätze hingestellt: die Kinder der Christen befinden sich innerhalb der Kirche 5 Christi und des Bundes der Gnade, sie sind membra populi Dei; so lange nun Gott nicht das Gegenteil davon zu Tage bringt, wollen sie daher auch schon vor ihrer Erweckung zum Glauben als Auserwählte, als Kinder Gottes in Kraft der Erwählung betrachtet sein und soll ihnen folglich das neutestamentliche signum foederis nicht vorenthalten werden. Es trat hinzu, daß sich die Stände Zürich, Bern und St. Gallen, denen 10 sich bald auch Basel und Schaffhausen beigesellten, zu einem gleichförmigen Verfahren gegen die Anhänger der Rotte vereinbarten (14. August 1527). Diese gemeinsamen Gegenwirkungen, durch welche es gelang, die öffentliche Meinung vollends zu bestimmen, setzten endlich der Bewegung Schranken und dämmten sie in das zwar unbequeme, immerhin aber für den Bestand von Kirche und Staat ungefährliche Sandbett des Sekten- 15 tums zurück, während in Deutschland die ungestüme, allein weniger entwickelte anabaptistische Strömung sich nicht einmal in einer besonderen Genossenschaft auf die Dauer zu verwirklichen vermochte. Später sah sich Zwingli in der Beantwortung der von Schwenkfeld verfaßten Quaestiones de Sacramento Baptismi veranlaßte, seine Auffassung vom Taufsakramente noch einmal polemisch auseinanderzusetzen. Opp. III, 20 563—588.

b) Während Zwingli in den Jahren 1524—1527 „mit allem Vermögen“ (Bullinger I, 308) der radikalen Bewegung widerstand, die wie ein Ungewitter über die Blüte des heranwachsenden Evangeliums hereingebrochen war (II, 1, 230), fiel ihm zugleich der Hauptteil zu an dem Kampfe Zürichs mit der päpstlichen Partei, den starren Anhängern 25 des Alten in der Eidgenossenschaft. Denn wenn auch vorab in den größeren Städten, wie Schaffhausen, St. Gallen, Basel und Bern, die reformatorischen Anschauungen in den Bürgerschaften immer mehr Boden gewannen, so standen doch der Adel und die von ihm beeinflußten Regierungen bis 1524 noch sämtlich an der Spitze der Gegner der Reformation. Die Glaubens- und Kirchenfrage rückte rasch in die vorderste Reihe der eid- 30 genössischen Angelegenheiten. Schon 1524 drohte der innere Krieg auszubrechen, und ebenso stieg im folgenden Jahre, nach der Beseitigung der Messe in Zürich, die Erbitterung so weit, daß die streng katholischen Kantone sich entschieden weigerten, mit Zürich ferner zu tagen; ein gewaltsames Vorgehen derselben konnte nur durch das Dazwischentreten der vermittelnden Orte, namentlich Bern, Basel und Glarus, verhindert werden. Aber eben 35 in diesen Verwickelungen erhielt auch die patriotische Gesinnung und Thatkraft Zwinglis ihre schönste Bewährung. Unermüdlich thätig, die Reformation auch im weiteren Umkreis der Eidgenossenschaft zu fördern, hatte er zugleich die Aufgabe, in Zürich selbst Regierung und Volk zum Festhalten an der Wahrheit zu mahnen, die Stadt und ihr begonnenes Reformationswerk in Schriften und Gutachten gegen Angriffe und Verdächtigungen aller 40 Art zu rechtfertigen (die bedeutendsten derselben: die Erklärung an die eidgenössischen Stände vom 5. Januar 1525 [Eidg. Absch. IV, 1. A. 563 ff.] und die Antwort an Valentin Compar, Ww. II, 2, 1 ff.) und die rechten Mittel und Wege für den ihr angedrohten Kriegsfall zu finden. Selbst ein von seiner Hand geschriebener ausführlicher Kriegsplan ist aus dieser Zeit noch vorhanden (Suppl. S. 1 ff.). 45

An dem von den Ständen veranstalteten Religionsgespräch zu Baden (s. d. Art. II, 347 f.) weigerte sich Zwingli teilzunehmen, weil die von ihm verlangten Garantien einer unparteiischen Leitung versagt wurden (II, 2, 393 ff.). Doch griff er insofern thätig in die Verhandlungen ein, als er sich die Eckschen Argumentationen täglich mitteilen ließ und von Zürich aus durch Übersendung geeignetem Materials zu deren Beantwortung die 50 evangelischen Sprecher unterstützte. „Ich bin in sechs Wochen nie in das Bett gekommen“, bezeugte er damals, als Ökolampads gewöhnlicher Bote ihn in der Pfingstnacht zur Mitternachtszeit aus dem Schlafe weckte, und Myconius schreibt: Magis vero laboravit Zwinglius currendo, cogitando, vigilando, consulendo, monendo, scribendo et literas et libellos, quos Badenam miserat, quam laborasset disputando vel 55 inter medios hostes, praesertim contra caput adeo veritatis ignarum. Ökolampad aber urteilte, wenn Zwingli sich zur Disputation gestellt hätte, so hätten sie beide auf dem Scheiterhaufen geendet (Bullinger I, 351).

Die katholische Partei glaubte mit dem Ausgang der Disputation den Sieg gewonnen zu haben. Durch einen Tagsatzungsbeschluß von neun Ständen, dem indessen Bern und 60

Basel nicht beitraten, wurde über Zwingli und seine Genossen der große Bann verhängt, jede Verbreitung seiner und verwandter Schriften untersagt und der unabänderliche Wille zu erkennen gegeben, sich in der Behauptung des kirchlichen Herkommens gegenseitig zu unterstützen und der entgegenstehenden Regungen sich durch gemeinsame Maßregeln zu erwehren (Bullinger I, 355. Absch. IV, 1. A. 936). An den Rat von Zürich stellte man, unter Androhung, man werde die Beschwerden bei den zürcherischen Gemeinden anhängig machen, die gemessene Forderung, Zwingli zum Abstehen von seinen Verunglimpfungen anzuhalten (II, 2, 500). Zwinglis Gegenvorstellung: An der Eidgenossen Boten zu Baden versammelt (14. Juni), durchzieht etwas von heiligem Zorn. Bei aller Ehrerbietigkeit in der Form setzt er hier nun auch seinen Beschwerden gegen die Kantone ein gebührendes Denkmal. „Ich bin das unser Aller Vaterland schuldig", schreibt er gegen den Schluß, „daß ich wider alle Papstsäulen die Wahrheit schirme, daß wir nicht unter des Papsttums und seiner Schulen, auch der päpstlichen Doktoren Gewalt und Eigenschaft gedrängt werden, welches unsern Nachkommen nachteiliger sein würde, als wenn man sich unterstände, uns die zeitliche Freiheit zu nehmen; und ich werde mich also wider alle Lehre, die sich wider Gott aufrichtet, mit Gott aufrichten und strüssen, dieweil ich leb, auch mein Ehr, sofern deren Verletzung zu Gottes Schmach gereicht, retten; und wo ich das nicht thät, dann wär ich ein verlogen ehrlos Mann" (I, 2, 506).

Am meisten schadeten aber die Gegner ihrer Sache durch die provozierende Anmaßung, mit welcher sie ihren Sieg auszubeuten, und gleichzeitig durch die beharrliche Zurückhaltung der Disputationsakten, womit sie jede weitere Diskussion zu unterdrücken suchten. Die Reaktion, welcher die Badener Disputation zur Basis dienen sollte, schlug in ihr Gegenteil um, so daß im Frühjahr 1527 die fünf Waldkantone sich immer mehr isoliert und dazu hingedrängt sahen, durch eine engere Verbindung mit Freiburg und Wallis und andererseits mit Österreich die Grundlage zu einem konfessionellen Schutz- und Trutzbündnis festzustellen (Bullinger I, 388. Absch. a. a. O. 1061 f. Vgl. H. Escher, Die Glaubensparteien in der Eidgenossenschaft, 1882).

c) Ehe wir aber die letzten Entwickelungen der durch Zwingli getragenen Bewegung in der Schweiz weiter verfolgen, müssen wir des dritten gleichzeitigen Kampfes gedenken, der sich nicht mehr wie der mit den Widertäufern vorherrschend auf den eigenen Kanton, noch auch wie derjenige mit den papistischen Eidgenossen auf das weitere Vaterland beschränkte, sondern weit über die Grenzen des letztern hinausgriff und eine welthistorisch universelle Bedeutung erlangt, auch die theologische Eigentümlichkeit Zwinglis erst ins klare Licht gestellt hat: das viel verhandelte Zerwürfnis mit Luther und seinen Anhängern über die beiderseitige Auffassung des Abendmahls.

Über das Abendmahl hatte sich Zwingli zuerst im Gegensatz zu der römischen Messe und dem ihr zu Grunde liegenden Opferbegriff dahin ausgesprochen, daß es nicht eine Wiederholung, sondern ein Wiedergedächtnis, eine eindrückliche symbolische Vergegenwärtigung des Opfers Christi am Kreuz und eine Sicherung, ein Pfand der durch dieses einmalige Opfer vollbrachten Erlösung für den blöden Glauben sei. Er ging also rein historisch zu Werke. Indem er die Transsubstantiationstheorie kategorisch abweist, erklärt er gleich von Anfang an das Essen des Leibes und Trinken des Blutes Christi nach Maßgabe von Jo 6 als einen Glaubensakt. Von Anfang an betont er, daß das Fleisch zu nichts nütze sei. Es solle das Abendmahl nichts weiter sein, als ein Wiedergedächtnis des, „das einest geschehen ist"; Christus habe uns in ihm ein gewiß sichtbar Zeichen seines Fleisches und Blutes gelassen; er habe darin seinem ewig giltigen Versöhnungstode, den sonst das Wort uns nahe bringt, eine speisliche Gestalt gegeben, um uns seine Erlösungsthat begreiflicher zu machen und unserem die Wohltat Christi sich zueignenden Glauben durch einen sichtbaren Handel zu Hilfe zu kommen. Wie durch das Wort, so reiche demnach Christus sub speciebus panis et vini dem gläubig Genießenden sich selber dar zur Speisung der Seele. — Wenn Zwingli sich aus wohlberechneter Vorsicht vorerst nicht bestimmter ausließ, so kann doch niemandem entgehen, daß ihm nichts ferner lag, als die Annahme einer substanziellen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi. Er weiß von keiner anderen Daseinsweise Christi als von derjenigen zur Rechten Gottes im Himmel und von derjenigen im gläubigen Herzen auf Erden. Vom Brot und Wein im Abendmahl dagegen gilt ihm, was vom Wasser in der Taufe: er will sie wohl Fleisch und Blut Christi heißen, aber per catachresin (Auslegung der Schlußreden XVIII, bes. S. 242. 246. 248. 251 f. Brief an Wyttenbach vom 15. Juni 1523; De Canone Missae, bes. III, 115; Ynleitung I, 262 ff.). Und dieweil das Sakrament in erster Linie die Aneignung des im Tode Christi beschlossenen Heils und die Einigung des Subjekts mit

Christo durch den Glauben erleichtert, so wird dann in den Schriften „Ratschlag von den Bildern und der Meß" (I, 575f.) und „Christenlich Antwurt" (I, 628f.), mit Berufung auf 1 Ko 10 hervorgehoben, wie es in abgeleiteter Weise zugleich zur Vermittelung der innerlichen und äußerlichen Vereinbarung der Genießenden zum Leibe des Herrn diene. Ja, sofern man der Frucht des Leidens und Sterbens Christi auch ohne das Sakrament teilhaft werden kann, fällt der eigentliche Schwerpunkt der Institution schon jetzt in diese Abzielung auf die Gemeinde. Man bezeugt durch den Genuß seine Zugehörigkeit zur Gemeinde der Gläubigen und verpflichtet sich zum entsprechenden Verhalten gegen sie.

Als mittlerweilen im Lager der Evangelischen die Abendmahlslehre durch Karlstadt zum Gegenstande lebhafter Erörterung und starker Parteiung geworden war und die Häupter der Wiedertäufer dessen Schriften auch im Kanton Zürich eifrig verbreiteten, hielt es Zwingli an der Zeit, auch seine, unter der Hand bereits mit vielen Gelehrten besprochene Auffassung des Sakraments nicht länger zurückzuhalten (III, 269f. 330; II, 1, 479). Er entwickelte sie zuerst in einem ausführlichen Brief an den Reutlinger Prediger Matthäus Alber (16. November 1524; III, 591ff.), worin neben den schon früher geltend gemachten Gesichtspunkten zum erstenmal für die Erklärung der Einsetzungsworte die symbolische Fassung der Copula, die Deutung des est im Sinne von significat — die er einer ihm 1523 mitgeteilten Schrift des Niederländers Honius enthoben (II, 2, 61; III, 553. 606) — als die einfachste, völlig zureichende Lösung der Schwierigkeit empfohlen und kurz gerechtfertigt wird. Eine noch ausführlichere Darlegung enthält dann der Commentarius (März 1525), nachdem inzwischen Luther in seiner Schrift „Wider die himmlischen Propheten" sich mit großer Entrüstung über die Karlstadtsche Auslegung ausgelassen hatte. Angesichts des absolut entscheidenden Ausspruchs Jo 6, 63, dieser „ehernen Mauer" seiner Ansicht, darf nach Zwinglis Erachten die Frage nach einem leiblichen Genusse des Leibes Christi im Abendmahl gar nicht einmal aufgeworfen werden. Non debet humana sapientia plus valere quam divina veritas! Non esus, sed caesus nobis Christus est salutaris. Wird dessen ungeachtet ein Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi gefordert, so kann dies hiermit nur auf den Glauben als das alleinige subjektive Medium für die Heilsaneignung Bezug haben. Objekt des Glaubens aber kann nie und nimmer etwas Sinnliches und Sinnenfälliges, keine leibliche Substanz, kann nur Übersinnliches, nur Gott, nur die Gnade Gottes in Christo, nur das durch den Tod Christi uns erworbene Heil sein. Gleicherweise ist bei dem sich ausschließenden Gegensatz von Körper und Geist auch die Behauptung eines geistlichen Genießens des wirklichen Leibes Christi ein völlig sinnloses Gerede. Diesen leitenden Gesichtspunkten gemäß wollen die streitigen Einsetzungsworte verstanden sein, und wenn nun dort est in der nicht allein zulässigen, sondern durch die anderweitigen Aussagen Christi geradezu geforderten Bedeutung von significat, also das Brot als Symbolum corporis pro nobis traditi, der Wein als Symbolum sanguinis, qui est novi testamenti sanguis oder als Symbolum ac instrumentum testamenti, quod sanguine Christi constat, genommen wird, dann — omnia quadrant! (vgl. III, 257. 335). (Zwingli geht in seiner Argumentation überall von dem Satze aus: Caro non prodest quidquam. Daraus folgert er: ergo ista verba Christi: Hoc est corpus meum, tropice dicta sunt. [Quem tu ordinem nullis cuneis, nullis machinis perrumpere potes]. Ac deinde tropum explicamus non nostro ingenio, sed administra scriptura. Vgl. III, 609.

Ist aber die vorstehende Auffassung der Einsetzungsworte per se manifesta et verbo Dei firma, und handelt es sich nun weiter um die Fixierung der Idee des Abendmahls, so kombiniert jetzt Zwingli zu deren Eruierung die Einsetzungsworte, wonach das Abendmahl eine symbolische Gedächtnisfeier nicht sowohl des Todes Christi, als des durch den Tod Christi begründeten Testaments des neuen Bundes ist, mit 1 Ko 10, wonach es, als Handlung betrachtet, eine Communio darstellt. Davon, daß es in irgend einer Weise ein objektives Gnadenmittel für den Einzelnen sei, ist nicht mehr die Rede. Vielmehr bekennt das Subjekt durch seine Teilnahme an der Handlung nur seinen dankerfüllten Glauben an die Heilsgnade des Opfertodes Christi (*εὐχαριστία*); es bekundet seine Zugehörigkeit zur Gemeinde des Herrn und verpflichtet sich zu einer damit im Einklang stehenden Lebensführung (Pflichtzeichen), so daß sich schließlich das Abendmahl nach Wesen und Zweck zu einer dem Passa des ATs parallel laufenden, auf einen gemeinsamen wesentlich der Belebung des Gemeindebewußtseins zu gute kommenden Glaubens- und Bekenntnisakt abzielenden Gedächtnisfeier der neuen Bundesstiftung durch den Versöhnungstod Christi gestaltet (III, 241. 263). Damit in genauem Zusammenhange steht die Beschränkung der Abendmahlsfeier auf die Höhepunkte des

kirchlichen Gemeindelebens, die hohen Festzeiten Ostern, Pfingsten, Herbst und Weihnachten (II, 2, 234).

In der vom 17. August 1525 datierten Schrift: **Subsidium sive coronis de Eucharistia** beschränkt sich Zwingli darauf, die tropische Fassung des est teils mit neuen Argumenten zu stützen, teils gegen erhobene Einwendungen sicher zu stellen. Da die Beifügung „für euch gegeben" sich nur auf den irdischen, nicht aber auf den verklärten Leib beziehen kann, da zudem Christus den Jüngern selbstverständlich nicht sein ja noch nicht „vergossenes" Blut gereicht hat, so wird auch hieraus die Unthunlichkeit einer anderen als der symbolischen Erklärung gefolgert. Besondere Wichtigkeit mißt dort Zwingli der in einem Traume ihm geoffenbarten Parallele Ex 12, 14 zu, wo פֶּסַח הוּא dem von Jesu wahrscheinlich gesprochenen בִּשְׂרִי הוּא aufs genaueste entspricht (III, 341 ff.), und entwickelt im Gegensatz zu dem ihm gemachten Vorwurf des Mangels an Glauben ganz trefflich den Begriff und Umfang des für den Christen allein in Betracht kommenden, seligmachenden Glaubens.

Dies war die Auffassung, welche Zwingli der durch sich selber erklärten Schrift enthoben hatte, als Ökolampad in seinem Buche: **De genuina verborum Domini — expositione** (August 1525) bestimmter, als es bisher von Zwingli geschehen war, auch die Anschauungsweise Luthers einer Kritik unterwarf und nun lutherischerseits Bugenhagen den Streit mit einer Zuschrift an den Pfarrer Heß in Breslau förmlich eröffnete. Luther hatte schon vor dem Erlaß des Schreibens an Alber etwelche, freilich sehr ungenügende Kunde von Zwinglis Abendmahlslehre erhalten und in ihm von vornherein einen unselbstständigen Nachtreter Karlstadts erblickt, dem er vorerst in warnenden Briefen mit der nämlichen Gereiztheit entgegenzuwirken suchte, wie diesem (Br. an Hausmann, 12. Nov. 1524, und Art. „Luther" Bd XI, 220 ff.; Köstlin, Luthers Theologie, I, 139). Dem etwas plumpen Ausfalle Bugenhagens begegnete Zwingli mit seiner kurzen, aber festen **Responsio** vom 23. Oktober (III, 604 ff.; vgl. VII, 404). (Er schreibt am Schlusse der **Responsio**: **Quod si vel tu vel alius quis omnino mecum certamen inire cupiat, equidem vehementer hoc si fieri potest deprecor; sin minus, veritate tectus sic pugnabo, Christo spectatore et adhortatore, ut non aerem petisse videar.**)

Ebenso setzten die im wesentlichen lutherisch gesinnten Schwaben dem Ökolampad ihr Syngramma (21. Oktober) entgegen, dessen deutsche Ausgabe Luther mit einer Vorrede versah, worin er zuerst wider die „neue Sekte" öffentlich Zeugnis ablegte und ihren teuflischen Irrtum mit dem Tier der Apokalypse zusammenstellte. Schon etwas früher (Oktober 1525) hatte er den vermittelnden Straßburgern die Erklärung zugehen lassen, daß die Einen von Beiden des Satans Diener sein müssen, daß es daher keine Ausgleichung gebe und es ihm unmöglich falle, länger zu schweigen (Kolde, **Analecta Lutherana**, S. 70 f.). Auch sein Brief an die Reutlinger wurde bekannt (III, 462). Es folgten Ökolampads Antisyngramma, seine „Billige Antwort" auf Luthers Vorrede zum Syngramma und die ziemlich unerhebliche **Epistola** Billikans: **De verbis coenae dominicae et opinionum veritate ad U. Regium**, deren Beleuchtung durch Ökolampad gleichfalls nicht auf sich warten ließ (Zw. Opp. VII, 464. 471). Der Schriftenwechsel war somit in vollem Gange, der Kampf entbrannt. Auch Zwingli — der sich des weiblichen Dieners Gottes, des trefflichen Streiters mit dem mannlichen unbewegten Gemüt, dem in tausend Jahren keiner gleichgekommen (I, 253. 255 f.), neidlos gefreut und die wesentliche Einheit mit ihm öffentlich dokumentiert hatte — konnte nachgerade, auf die leidenschaftlichen Ausbrüche Luthers, nicht umhin, auf der Wahlstatt zu erscheinen. Er that es, um den gehässigen Darstellungen seiner Ansicht entgegenzuwirken und durch Bekanntmachung derselben auch einem größeren Publikum die Bildung eines unbefangenen Urteils zu ermöglichen, in der deshalb deutsch geschriebenen Schrift: Ein klare Underrichtung vom Nachtmal Christi (23. Februar 1526). Sie gewährt eine hinter keiner der früheren Erörterungen zurückbleibende Begründung seiner Lehre. Zur Entkräftung der gegnerischen Lehre wird neben der ihr vorgehaltenen Schriftwidrigkeit hier, im Zusammenhang mit der davon unabtrennbaren Auseinandersetzung über das Verhältnis der beiden Naturen Christi, auch der bisher mehr nur im Vorbeigang berührte dogmatische Nachweis von der Unvereinbarkeit der Annahme einer substanziellen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl mit den Glaubensartikeln von der Himmelfahrt, dem Sitzen zur Rechten Gottes und der Wiederkunft Christi zum Gericht geleistet. („So gewiß Christus leiblich zur Rechten Gottes sitzt, so gewiß kann er nicht leiblich im Sakrament sein" II, 1, 467). Aber auch sonst ging Zwingli geflissentlich darauf aus, seine Auf-

fassungsweise möglichst öffentlich zu machen, und erblickte darin das sicherste Mittel, ihr gegenüber allen Entstellungen, Verketzerungen und gewaltthätigem Vorkehren zum gewissen Siege zu verhelfen. Noch im Laufe des Jahres 1526, während die Badener Disputation zusamt den ihr vorangehenden und nachfolgenden Kämpfen und Arbeiten seine Zeit vollauf in Anspruch nahm, verfaßte der unermüdliche Mann die Antworten an Billikan und 5 Urban Rhegius (III, 646ff.), an Edlibach (III, 438ff., vgl. Suppl. 49ff.), die Zuschrift an die Nürnberger (VIII, 656ff.) und die in volkstümlichem, teilweise derbem Tone gehaltene Abfertigung des Dr. Jakob Strauß (II, 1, 469ff.) — eine Reihe von kleineren Arbeiten, welche nach dem Abschlusse, zu dem seine Überzeugung und der Umfang seiner Beweisgründe in der „Klaren Underrichtung" gelangt war, sachlich meist nur schon Da- 10 gewesenes wiederholen, aber durch die stets wechselnden Gesichtspunkte doch nicht verfehlen, das Streitobjekt in immer helleres Licht zu setzen. Wie sehr ihn damals besonders auch die einschlagenden christologischen Probleme beschäftigten, zeigt unter anderem der Brief an Haner vom 3. Dezember 1526 (VII, 568), wo er sich zum erstenmale über die Alloiosis, h. e. commutatio idiomatum verbreitet. 15

Nicht ohne Grund hatte Zwingli an Billican schreiben können, daß einstweilen noch nichts wider ihn vorgebracht worden sei, was seine Ansicht im geringsten zu erschüttern vermöchte (III, 648). Seine volle Höhe erreichte der Kampf überhaupt erst, als Luther direkt in denselben eingriff und aller Orten die Evangelischen zur entschiedenen Parteinahme für oder wider gedrängt wurden. Luther that es zuerst — immer noch in mehr 20 als unzulänglicher Bekanntschaft mit der Lehrweise der Schweizer (vgl. III, 461) und deren religiösem Interesse, von großenteils unrichtigen Voraussetzungen aus, ohne Sorgfalt sogar in der Darlegung der eigenen Anschauung, auffallend ungelenk — im bekannten „Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi wider die Schwarmgeister", 1526. Zwingli übereilte sich nicht mit der Beantwortung. In ruhiger Gemessenheit und 25 sachlicher, aber entschiedener und selbstbewußter Haltung trat er fast gleichzeitig, Ende Februar und März 1527, mit der auf die gelehrte Welt berechneten Streitschrift: Amica exegesis, und mit der mehr populären, im Blicke auf die Gemeinden verfaßten: „Fründlich Verglimpfung und Ableinung über die Predig des trefflichen Martini Luthers wider die Schwärmer", hervor (III, 459ff.; II, 2. 1ff.). Schärfer wird dagegen der Ton in 30 der Antwort, zu welcher ihn die ungefähr in gleichem Zeitpunkt erschienene neue Streitschrift Luthers: „Daß die Worte Christi, das ist mein Leib, noch feststehen, wider die Schwarmgeister", veranlaßte. Sie wurde schon am 20. Juni 1527 mit einer Widmung an den Kurfürsten von Sachsen veröffentlicht unter dem bezeichnenden Titel: „Daß dise Wort Jesu Christi: das ist min Lychnam, der für üch hinggeben wirt, ewiglich den alten 35 einigen Sinn haben werdend, und M. Luther mit sinem letzten Buch sinen und des Papsts Sinn gar nit geleert und bewärt hat" (II, 2, 16—93). Gleich von Anfang kehrt er die für ihn entscheidenden Hauptpunkte heraus (II, 2, 18), indem er Luthern Gnade und Frieden wünscht durch Jesum Christum, den lebendigen Sohn Gottes, der um unseres Heils willen den Tod erlitten, hernach die Welt leiblich verlassen und gen Himmel ge- 40 fahren, wo er sitzt, bis daß er wieder kommen wird am letzten Tage nach seinem eigenen Wort, „damit du erkennist, daß er durch den Glouben in unsern Herzen wonet, Eph 3, 17, nit durch das lyblich Essen des Munds, als du one Gottes Wort leeren willt". Der sühnende Tod Christi, der Glaube an ihn, nicht das leibliche Essen seines verklärten Leibes, dieses bloß äußerliche Menschenwerk, verschafft uns die Sündenvergebung. Sehr 45 gut wird die trübe, doketisierende Ubiquitätsvorstellung Luthers zurückgewiesen, die Theorie von der Alloiosis — deren abstrakte Anwendung die Grundanschauung, daß die beiden Naturen nur der Ausdruck für zwei Existenzweisen der einen und nämlichen Person seien, nicht aufhebt — weiter ausgeführt, worauf schließlich folgende Behauptungen Luthers als schriftwidrige Irrtümer hingestellt werden: 1. die Allenthalbenheit des Leibes Christi; 50 2. die besondere Art, wie Christus unter Voraussetzung der Allenthalbenheit gerade im Sakramente für uns erst wahrhaft greifbar werde; 3. die Tilgung der Sündenschuld durch den leiblichen Genuß des Leibes Christi; 4. die absolute Geistartigkeit des Fleisches Christi; 5. die prinzipartige Einpflanzung des Auferstehungsleibes in unseren Todesleib durch das leibliche Essen des Fleisches Christi; 6. die Mehrung unseres Glaubens durch 55 das leibliche Essen des Leibes Christi.

Mit den beiden umfangreichen Schriften des Jahres 1528, Luthers „Bekenntnis vom Abendmahl" und Zwinglis „Antwort über Doctor Martin Luthers Buch, Bekenntnis genannt" vom 1. Juli 1528 (II, 2. 94—223) schließt der litterarische Streit. Neue Gesichtspunkte sei es für die Aufhellung der Differenzpunkte oder für die Ausbildung der 60

beiden antagonistischen Lehrtropen konnten darin nicht zu Tage gefördert, sondern nur die Unthunlichkeit irgend welcher Verständigung dokumentiert werden. In dem festen Bewußtsein, „auf dem unüberwindlichen Felsen Christo Jesu“ zu stehen, schließt Zwingli mit dem Zeugnis: „Es steht auf unserer Seite der Glaube, die Schrift, der Brauch der 5 ersten Christen, der Brauch der ältesten Christen, der Verstand der ältesten Lehrer“. Wenn er die spröde Endlichkeit der menschlichen Natur Christi in ihrem Verhältnis zur göttlichen in einer Weise betont, daß dadurch die in thesi festgehaltene Einheit der Person als beeinträchtigt erscheint, so haben wir darin einerseits einen Mangel in der wissenschaftlichen Ausprägung seiner ohnehin eigentümlichen Christologie zu erkennen, aber 10 andererseits auch nicht zu übersehen, daß er durch die Situation selbst, durch die von Luther vertretene Übertragung der göttlichen Qualitäten an die dadurch gefährdete Realität der menschlichen Natur, zu seiner einseitigen Auseinandersetzung gedrängt worden ist.

Man darf Zwinglis Abendmahlslehre, so wie er sie Luther gegenüber vertrat, und 15 zumal wenn man sie nicht in ihrem Zusammenhange mit seiner theologischen Gesamtanschauung betrachtet, sondern sie für sich fixiert, eine dogmatisch dürftige nennen. Indem er die subjektive Heilsaneignung objektiv durch den hl. Geist, subjektiv durch den vom hl. Geiste gewirkten Glauben vermittelt werden läßt, das ausschließliche Organ des Geistes aber im Worte Gottes erblickt, fällt ihm, ganz analog wie bei der Taufe, 20 das Sakrament des Abendmahls in keiner Art unter die Kategorie des Gnadenmittels nach dem gewöhnlichen Verstande des Wortes. Vielmehr ist ihm die objektive Versöhnung durch den Tod Christi, die Vergebung der Sünden, die Lebensgemeinschaft mit Christo schon außer dem Sakrament, im Glauben, völlig gewiß. Von Christo angeordnet, kann demnach auf dem Standpunkte Zwinglis dem Abendmahl nur die Dignität des Wieder-25 gedächtnisses an den Opfertod Christi zukommen, wiewohl es deshalb in Wahrheit keineswegs als ein bloß und schlecht memorialer Ritus ausgegeben werden darf. Seine Begehung und eigentliche **res** ist die öffentlich-feierliche **gratiarum actio**, Eucharistie, und dieweil solcher Danksagungsakt einen Bekenntnis-, resp. Verpflichtungsakt der Genießenden involviert, so fällt schließlich die spezifische Bedeutung der Abendmahlshandlung darein, 30 das der Taufe korrespondierende konstitutive Element der Gemeinde- und Kirchenbildung zu sein. Luther auf der anderen Seite leitete das instinktive, bei einem von dem Zwinglischen verschiedenen Glaubensbegriffe unentbehrliche, dogmatische Interesse, dem Abendmahl seinen sakramentalen Charakter für die persönliche Lebensvereinigung mit Christo zu wahren. Allein es gelang ihm so wenig, dieses wohlberechtigte Interesse sauber 35 und klar in den Vordergrund zu stellen, er führte diesmal seine Sache so ungeschickt, so konsequenzlos, daß man sich dem Geständnis schwerlich auf die Dauer wird entziehen können, es sei Zwingli aus dem Ringkampfe über den sekundären Punkt, der die Verhandlungen die ganze Zeit über beherrschte, sowohl exegetisch als dogmatisch betrachtet, siegreich hervorgegangen. Wie peinlich auch dieser Streit ihm fiel — der mit niemandem 40 auf Erden lieber einig gewesen wäre als mit den Wittenbergern (Bullinger II, 235) — so hat er hinwieder mit demselben der schweizerischen Reformation, deren schöpferischer Träger er war, ihre ebenbürtige Stellung neben der sächsischen thatsächlich erobert. Es konnte Zürich von jetzt an nicht mehr bloß als eine unter den vielen Städten angesehen werden, welche dem evangelischen Glauben ihre Thore öffneten, sondern es repräsentierte 45 nun auch in den Augen Deutschlands und der europäischen Christenheit überhaupt nicht nur einen eigentümlichen und selbstständigen, sondern, wie die fortschreitende Vertiefung in die Christenlehre mehr und mehr wird anerkennen müssen, auch einen wirklich berechtigten Herd desselben. Seinen geschichtlichen Ausdruck hat dieses faktische Verhältnis sodann in den ersten Tagen des Oktobers 1529 im Marburger Gespräche erlangt, für das wir auf 50 Bd XII S. 248 ff. und WW. II, 3, 44 ff.; IV, 172 ff. verweisen, sowie auf den Art. „Luther und Zwingli in Marburg“ in der Theol. Zeitschr. a. d. Schweiz I (1884) S. 1 ff. Es hat jenes Gespräch, bei aller Resultatlosigkeit in Betreff der streitigen Grundfrage nach der substantiellen Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl, zwischen den Sachsen und Schweizern zur Anerkennung und Dokumentierung der wesentlichen Einheit in den 55 Fundamentallehren geführt, hat den vorhandenen Riß allerdings konstatiert, aber durch den vereinbarten Waffenstillstand nicht nur der Erweiterung desselben Einhalt gethan, sondern zugleich Raum zu neuen Lehrbildungen, zu einer höheren Vermittelung der Differenz geschaffen und hat wenigstens den Landgrafen Philipp von Hessen vollends für die Zwinglische Ansicht und damit für die reformierte Kirche gewonnen. Wenn im übrigen 60 Zwingli die mit dem Glauben zusammenfallende **spiritualis manducatio** zu Marburg

rückhaltlos adoptierte (IV, 174), wenn Art. XV das Sakrament mit dem Worte auf die nämliche Linie gestellt und der Zweck beider in die durch den hl. Geist zu bewirkende Erregung der schwachen Gewissen zum Glauben gesetzt wird: so beweisen seine Noten zu den Artikeln (IV, 183f.) genugsam, daß er durch die Eingehung dieses Kompromisses in nichts von seiner vorherigen Auffassung abgegangen ist, daß er insbesondere die Stärkung und Befestigung des Glaubens nicht sowohl vom Genusse des Sakraments, d. i. Zeichens (panis exhibitio), als vielmehr von der daran geknüpften Verkündigung des Todes Christi ableitete. Auch in der Folge sind ihm die zweideutigen Unionsformeln Bucers in die Seele zuwider gewesen (vgl. VIII, 550 u. a.). Im großartigen Bewußtsein, daß er nicht allein für die Gegenwart, sondern auch für die nachfolgenden Zeiten lebe, und daß aus der Verleugnung der Wahrheit den kommenden Geschlechtern arge Verwirrung erwachsen müßte, hat er seinen Standpunkt unverrückt bis ans Ende gewahrt (II, 3, 82. 87). Nur insoweit, und zum Teil noch durch politische Rücksichten bestimmt, ließ er sich zu einer Annäherung an die Gegenpartei herbei, als er die Beziehung des Genießenden zum Zeichen wieder schärfer ins Auge faßte und eine ohnehin selbstverständliche Gegenwart Christi für den Glauben ausdrücklich anerkannte. Non est ut hoc quisquam a nobis exigat, an credamus, Christum esse in coena. Nam sisi adsit, abhorrebimus a coena. Non de Christo dissidium est. VIII, 579. Allein diese Gegenwart des wahren Leibes Christi im Abendmahl, „fidei contemplatione", hat es so wenig mit einer objektiv-realen Mitteilung zu thun, ist so sehr eine bloß subjektiv-gläubige Vergegenwärtigung, eine geistige Ergreifung und intuitive Nießung des Versöhnungstodes Christi, daß selbst das dispensari der virtus passionis in coena geleugnet wird. Ist von Förderung des Glaubens durch das Mittel der Sakramente, vorab des Abendmahls, die Rede, so behält es doch vor wie nach immer wieder sein Bewenden bei dem Satze: Credo, imo scio, omnia sacramenta tam abesse ut gratiam conferant, ut ne adferant quidem aut dispensent. (Fid. rar. IV, 9. 11. 30sqq. Fid. expos. IV, 51sqq. Ferner die liebliche Parallele De convitiis Eccii IV, 38sq. VIII, 504. 551f. 579 und öfter in den Briefen.)

4. Der Fortgang der Reformation in der Schweiz und das Ende. — Nachdem wir gesehen, wie Zwingli im dreifachen Riesenkampfe den schwärmerisch-radikalen Überstürzungen des reformatorischen Prinzips im eigensten Gebiete, den vereinigten Gegenwirkungen der Kantone und Regierungen der Schweiz und notgedrungen auch den anders gerichteten evangelischen Bestreitern seines eigentümlichen Standpunkts in Deutschland, Luther voran, die Spitze geboten, liegt uns jetzt ob, den persönlichen Einfluß Zwinglis auf den ferneren Entwickelungsgang der Reformation in der Schweiz zu verfolgen.

Der verletzende Übermut und das ungestüme Drängen der Päpstlichen nach der Badener Disputation, aber auch Zwinglis unerschütterlicher Glaubensmut hatten zur Folge, daß die Widerstandskraft der zahlreichen Anhänger der Reformation sich allerwärts, zumal in den schwankenden Städten, fühlbar steigerte, ihr Selbstgefühl sich zusehends hob. Vorab in Bern, von dessen Entscheid es wesentlich abhing, ob die Herrschaft über die Gemüter in der westlichen Schweiz der alten oder der neu sich bildenden Kirche zufallen würde, drang unter starker Entzweiung die evangelische Überzeugungsweise immer mehr durch. Den entbrannten Streit um die Reform zum Austrag zu bringen, wurde nun im November 1527 vom Großen Rate einstimmig die Abhaltung eines Religionsgespräches beschlossen. Weithin fühlte man sofort die Tragweite dieser Maßnahme. Die ehemaligen Beförderer und Fürsprecher der eidgenössischen Disputation wollten von einer solchen in Bern nichts wissen. Die erfreuten Evangelischen erließen dringende Mahnungen an Zwingli, als „der Held im Handel Christi" ja nicht auszubleiben (VIII, 113ff.). Dessen hätte es diesmal ohnehin nicht bedurft, denn längst hatte Zwingli sein Augenmerk auf Bern gerichtet (vgl. Berner Beiträge a. a. O. S. 1ff.: Zwingli's Beziehungen zu Bern von P. Flückiger); mit Spannung war er der dortigen Bewegung gefolgt und hatte Haller, „den Steuermann in jener Gegend", nicht nur vielfach mit seinem Beirat unterstützt, sondern ihn auch eindringlich zur Entfaltung einer energischen Wirksamkeit, zur raschen Benutzung der gelegenen Zeit angespornt (VII, 185. 315. 388; VIII, 10 u. ö.). Jetzt war es ihm förmliche Herzensangelegenheit, das ganze Gewicht seiner Persönlichkeit in die Wagschale zu werfen (VIII, 119). Er besorgte den Druck der Schlußreden, welche in der Formulierung des materiellen Heilsprinzips und in der Fixierung der Schriftautorität, als des ausschließlichen formellen Kanons, genau mit demjenigen zusammentrafen, was von jeher den Ausgangspunkt seiner Lehrausführungen gebildet hatte, versah die Berner mit den fehlenden Büchern und hielt den 4. Januar 1528 an der Spitze von

mehr als hundert Predigern und Gelehrten aus der östlichen Schweiz und Süddeutschland seinen stattlichen Einzug in die mächtige Stadt. Er war, wie Schenkel treffend sagt, „recht eigentlich die Seele und der Mund der zahlreichen Versammlung" und erhebend der erfochtene Sieg (s. den Art. Bd II S. 614ff.). Noch vor seiner Abreise konnte er angesichts der umgestürzten Altäre und Bilder in der Münsterkirche zur christlichen Standhaftigkeit in der Behauptung der evangelischen Freiheit auffordern — „die uns hier in den Conscienzien frei und dort ewig fröhlich macht" — und sprach die Hoffnung aus, der Gott, welcher die Berner erleuchtet und gezogen, werde zu seiner Zeit auch noch die übrigen Eidgenossen ziehen (II, 1, 229).

Mit dem Übergang Berns trat die Zwinglische Reformation in ein neues Stadium ein. Zürich hatte die Krise glücklich bestanden; von nun an war es kirchlich und politisch nicht mehr auf sich selber gewiesen; ein starker Bundesgenosse stand an seiner Seite. Angriffe der übrigen Orte hatte man nicht mehr zu fürchten. Aber auch die Lehrauffassung Zwinglis — diejenige über das Abendmahl, welche auf dem Gespräche mit zur Verhandlung gelangt war, nicht ausgenommen — erhielt mit dem folgenreichen Ereignisse eine sehr andere Bedeutung. Denn während sie bisher, mit Ausnahme von Zürich, mehr nur auf Privatkreise beschränkt gewesen war, gelangte sie jetzt zur kirchlichen Geltung im größten und einflußreichsten Teile der Schweiz. Selbst die vier oberdeutschen Reichsstädte Straßburg, Konstanz, Memmingen und Lindau, welche in Bern ihre Vertreter gehabt hatten, nahmen keinen Anstand, sich für Zwingli zu entscheiden. Überhaupt gingen nun nach langem Gären und Schwanken die Tage der unabwendbaren Entscheidung an. Dem Beispiele Berns folgte zu Anfang des Jahres 1529 Basel, einige Monate später Schaffhausen; in Appenzell Außer-Rhoden ging auch noch die letzte Gemeinde zur Reformation über; in Graubünden machte sie stetige Fortschritte; Glarus stellte den Ausschlag den einzelnen Gemeinden anheim; Solothurn war sehr geteilt; durch Farel trug Bern die neue Lehre auch in die romanischen Gebietsteile hinüber; schon 1527 hatte die Stadt St. Gallen die Abendmahlsfeier im Sinne Zürichs eingeführt.

Der Anteil, den der Vorkämpfer der Evangelischen an der Reformation Berns hatte, die großen Aussichten, deren längst angestrebte Verwirklichung sie auf einmal zu sichern schien, erhoben jene Tage zu den schönsten, welche sein vielbewegtes Leben aufzuweisen hat. Zwingli stand um diese Zeit auf dem Gipfelpunkte seines persönlichen Ansehens und seiner Machtstellung. Aber auch Rückschläge stellten sich ein, im Zusammenhang mit welchen sein Geschick eine mehr und mehr tragische Wendung nahm. Er selbst verrät nicht mehr das frühere Maß von Besonnenheit und Ruhe, nicht mehr die nämliche stramme Geschlossenheit und Idealität in der Verfolgung seiner Ziele, die von keinen anderen Waffen hören will, als von dem Schwerte des Geistes, dem Worte Gottes. Er wird ungeduldiger, hastiger; ohne Aufenthalt, um jeden Preis soll die Reformation in der Eidgenossenschaft durchgesetzt, völlig sichergestellt, jeder Widerstand so oder anders überwunden oder gebrochen werden. Wir werden kaum irren, wenn wir diese Änderung in seinem Gesamtverhalten von dem Einflusse datieren, welchen eben der Gewinn Berns auf ihn geübt hat.

Die fortlaufende Ausbreitung und Befestigung der Reformation, das Fehlschlagen aller Gegenwirkungen reizte unablässig den Zorn der Gegner. Das im Frühjahr 1527 verabredete Separatbündnis der fünf Orte mit Freiburg und Wallis gelangte im November 1528 zum förmlichen Abschluß. Nicht genug; sie vereinbarten zur Behauptung des alten Glaubens im April 1529 ein Bündnis, welches ungleich mehr Besorgnis erwecken mußte, das sich mit den eidgenössischen Bünden in keiner Weise vertrug und sogar Bestimmungen über eventuelle Eroberungen im Umfange der Eidgenossenschaft enthielt, mit dem Erzherzog Ferdinand von Österreich. Auf der anderen Seite war es Zürich und seinem Reformator gleichfalls nicht unerwünscht, erst mit Konstanz (Dezember 1527), in der Folge auch mit Bern, St. Gallen, Biel, Mühlhausen und Basel zum Schirme der evangelischen Lehre, immerhin jedoch unter Vorbehalt der alten Bünde, ein Bündnis schließen zu können, welchem später noch Schaffhausen und Straßburg (September und Dezember 1529) beitraten, und das den Namen des „christlichen Bürgerrechts" führte (III, 2, 27). Damit aber war die Schweiz, mit Ausnahme weniger Stände, welche eine vermittelnde Stellung einzunehmen suchten, in zwei sich schroff gegenüberstehende Lager auseinander gegangen. Die Erstarkung durch die Sonderbündnisse steigerte den Reiz zum rücksichtslosen Vorgehen. Der Kampf um die Reformation der Kirche und die Wiedergeburt des Volkslebens nahm mehr und mehr einen politischen Charakter an. Die vielfach sich kreuzenden Rechtsansprüche und Rechtsverbände der beiden Parteien und ihrer Glieder

machten heftige Reibungen und Zusammenstöße auf einer ganzen Reihe von Punkten ohnehin fast unvermeidlich. Dort fielen 800 Unterwaldner mit dem Landesbanner zur Unterstützung der Aufständischen, welche die Herstellung des römischen Kultus verlangten, in das bernische Oberland ein. Hier stritt Zürich in den gemeinen Herrschaften, dem Thurgau und Rheinthal, mit Glück um das Übergewicht wider die fünf Orte, nachdem 5 es mit Bern noch einen Spezialvertrag zur Aufrechterhaltung der Reformation in jenen Gegenden geschlossen hatte (Bullinger II, 8 ff.). Für St. Gallen forderte es von dem formwidrig gewählten, aber durch die anderen Schirmorte anerkannten Fürstabt, gestützt auf ein Gutachten Zwinglis, beharrlich den Rücktritt von seiner geistlichen Herrschaft. Überhaupt warfen sich Zürich und Bern überall zu eifrigen Protektoren der Evangelischen 10 auf, während die fünf Orte sich leidenschaftlich jedem Abfall von der Papstkirche widersetzten. Bald bereiteten sich sowohl Zürich als die fünf Orte unter der Hand auf den Kriegsfall vor. Das erstere zählte in einem Ausschreiben an seine Gemeinden 25 Klagpunkte gegen die letzteren auf, deren Beziehungen zu Österreich auch in der übrigen Schweiz die lebhaftesten Befürchtungen erregten. Sieben Orte, denen sich die Städte St. Gallen, 15 Mühlhausen und Biel anschlossen, ließen durch ihre Gesandtschaften dringend bitten, von dem Bunde mit dem Erzherzog Ferdinand abzustehen (21. April 1529). Umsonst; die Rückäußerungen lauteten nicht nur ablehnend, sondern in hohem Maße beleidigend, drohend, trotzig, und steigerten vor allem in Zürich den Unmut aufs äußerste. Hier erachtete man es nach Zwinglis nunmehriger Betrachtungsweise für Christen-, für Bürger- und Bundes- 20 pflicht, die ungehinderte Predigt des Wortes Gottes im Falle der Not selbst durch Anwendung von Waffengewalt zu erzwingen. Zwingli erschien die damalige Lage als eine unerträgliche, als ein permanenter Kriegszustand, und alle Bemühungen zur Erhaltung eines Friedens, der doch kein Friede war, als verhängnisvoll für den endlichen Sieg des Evangeliums (VIII, 294). Er ermangelte deshalb nicht, beim Rate und in seinen 25 Predigten auf rasche Entscheidung zu bringen (VIII, 299). In der Eidgenossenschaft erblickte er ein in allen seinen Gliedern solidarisch verbundenes Gemeinwesen, dessen Wohlfahrt durch die Herrschaft des Wortes und Geistes Gottes bedingt sei (vgl. II, 3, 103). „Dem Herrn Christo wieder zu seiner Herrschaft verhelfen im Lande“, das war sein ausgesprochenes Ziel. Daher war seine erste und oberste, immer wiederkehrende Forderung: 30 uneingeschränkte Freiheit für die Verkündigung des Evangeliums, auf welches nach Gottes gnädigem Willen jedermann ein schlechthin unveräußerliches Anrecht besitze. Weil indes nicht so sehr die evangelische Wahrheit an sich, als vielmehr ihre sittlichen Zumutungen, ihre Unverträglichkeit mit der nationalen Entsittlichung — die hinwieder ihre augenfälligste Quelle im Bezuge der fremden Jahrgelder hatte — dem Widerstande der gegne- 35 rischen Machthaber zu Grunde lagen, so hing für Zwingli mit der religiösen aufs innigste die nationale Frage zusammen. Aus diesem Grunde galt seine zweite Hauptforderung der Abstellung des Pensionsunfugs und des ausländischen Söldnerdienstes. Denn „alle, die nicht Pensioner sind, mögen wohl leiden, daß man Gottes Wort verkünde“; und: „die Pensionen sind eine Ursache dieses und alles Zwietrachts in einer Eidgenossenschaft, 40 und neben den Pensionen mag kein Regiment aufrecht bleiben“ (VIII, 300). Den Bernern, die von einer Anwendung der Waffen zur Erreichung dieses Zieles nichts wissen wollten, hält er entgegen: Non sitimus cujusdam sanguinem, sed in hoc sumus, ut Oligarchiae nervi succidantur. Id nisi fiat, neque Evangelii veritas neque illius ministri apud nos in tuto erunt. Nihil crudele cogitamus, sed quidquid 45 agimus, amicum et paternum est. Salvare cupimus quosdam, qui per ignorantiam pereunt. Servare libertatem satagimus. Vos igitur nolite abhorrere tantopere a consiliis nostris. VIII, 294 ff.

So bedurfte es nur noch des zündenden Funkens, um die Kriegsflamme zum Ausbruch zu bringen. Dieser ließ nicht auf sich warten. Der zürcherische Pfarrer Jakob 50 Kaiser wurde auf offener Landstraße überfallen, nach Schwyz gebracht und trotz der Abmahnungen Zürichs als Ketzer zum Feuertode verurteilt, am 29. Mai 1529 (Bd IX, 703, 1). Die Nachricht rief einen Schrei allgemeiner Entrüstung hervor. Wenige Tage später beabsichtigten die Unterwaldner, zu Baden einen Landvogt über die freien Ämter mit Gewalt einzusetzen. Die dortigen Reformierten besetzten das Kloster Muri; Luzern 55 auf seiner Seite warf Truppen an die Grenzen; auch von österreichischen Rüstungen ging das Gerücht. Da beschloß das schlagfertige Zürich den Krieg. Vom 5. bis 9. Juni zogen seine geordneten Scharen nach einem wohl erwogenen, wahrscheinlich von Zwingli entworfenen Operationsplan in verschiedenen Richtungen ab (II, 3, 37. Escher und Hottinger, Archiv f. schweiz. Gesch. u. Litt. II, 2, 263). Zwingli — ut consultationibus 60

interesset, ne quid aberraretur á vero et bono (Mycon. 25) — mit seiner Hellebarde bewaffnet, zog mit der Hauptmacht, 4000 Mann stark, nach Kappel an der Grenze zwischen Zürich und Zug. Aber am 10. Juni, als eben zum Angriff geschritten werden wollte, gelang es dem herbeigeeilten Landammann Aebli von Glarus durch seine ergreifende Dazwischenkunft nochmals, eine Ausgleichung anzubahnen. „Gevatter Ammann", sprach Zwingli, dessen Hoffnungen dadurch durchkreuzt wurden, „du wirst noch Gott müssen Rechnung geben. Dieweil die Feinde im Sack und ungerüstet sind, geben sie gute Worte. Da glaubst du ihnen und scheidest. Hernach aber, wenn sie gerüstet sind, werden sie unser nicht schonen, und wird auch dann niemand scheiden" (Bullinger II, 170). Während der Friedensunterhandlungen nahm er im Lager eine sehr bedeutsame Stellung ein. Seine Anwesenheit genügte, um eine musterhafte Zucht und Ordnung aufrecht zu erhalten. Täglich predigte entweder er selbst oder einer seiner Kollegen. Vor und nach dem Essen wurde gebetet, kein Fluch gehört, kein Würfel gesehen. Insbesondere adoptierte die Kriegsgemeinde die Friedensbedingungen in der von ihm beantragten Fassung: Freiheit für die Predigt des Wortes Gottes im Gesamtumfange der Eidgenossenschaft, verbunden mit der Zusicherung, daß keinerlei Zwang zur Beseitigung der kirchlichen Mißbräuche in Anwendung gebracht werden solle — „denn Gottes Wort wirt die Stäub alle ring dannen blasen"; Aufkündung und Herausgabe der österreichischen und anderer Sonderbündnisse; eidlich beschworenes Verbot der ausländischen Pensionen, strenge Bestrafung der Urheber und Beförderer derselben in den fünf Orten (VIII, 296 ff.; III, 2, 42). Allein in dieser scharfen Bestimmtheit drangen die Vorschläge schließlich nicht durch. Die Jahrgelder zählten auf beiden Seiten der Freunde immer noch zu viele; das Volk und sogar das Heer begehrte eigentlich Frieden und nicht Krieg; Bern, auf dessen durchschlagende Unterstützung gerechnet, wollte „wider das Recht" nicht zu Hilfe sein und hatte gleich anfänglich eine auffallend kühle Haltung beobachtet. Zwinglis sonst maßgebenden Einfluß zu schwächen, wurde kein Mittel gespart (VIII, 308; Mycon. a. a. O.). Immerhin gewährten die Stipulationen des sog. ersten Landfriedens vom 25. Juni 1529 (Bd X, 50, 50) erhebliche Vorteile (Bullinger II, 184), und wenn behauptet wird, daß sie in ihrer Unbestimmtheit die Keime zum baldigen Wiederaufleben der ungeschlichteten Zwietracht geborgen hätten, so ist dies doch nur in einem sehr bedingten Maße richtig, indem vielmehr die Art und Weise, wie das von Zwingli geleitete Zürich das gewonnene Übergewicht sich zu Nutzen machte, die hauptsächlichste Schuld an der kurzen Dauer des Friedens trug. War der Jubel über den Ausgang der Verhandlungen in Zürich ein unverhohlener, und war man auch in Bern darüber erfreut, so erklärte dagegen Zwingli in einer Predigt: der zu Kappel geschlossene Friede wird bringen, daß wir nicht über lang die Hände über dem Kopf zusammenschlagen müssen. Besonders deutlich spricht sich seine Stimmung in dem aus der Zeit des Lagerlebens stammenden Liede aus:

1. Herr, nun heb den Wagen selb!
Schelb wirt sust
All unser Fart.
Das brächt Lust
Der Widerpart,
Die dich
Veracht so freſenlich.

2. Gott, erhöch den Namen din
In der Straf
Der bösen Böck!
Dine Schaf
Widrum erweck,
Die dich
Lieb habend inniglich!

3. Hilf, daß alle Bitterkeit
Scheide feer,
Und alte Trüw
Widerkeer
Und werde nüw;
Daß wir
Ewig lobsingind dir!

Die nationale Richtung seines Reformationswerks und der geschlossene Widerstand der katholischen Orte gegen dasselbe hatten Zwingli immer mehr auf das Feld der Politik hinübergetrieben. Weit ausschauende Pläne bewegten seine Seele. In Marburg wurden unter der Hand noch ganz andere als theologische Verabredungen getroffen (Lenz, Zwingli und Landgraf Philipp, ZKG III, 1879, 1—3). Um den Anschlägen des spanisch-österreichischen Kaiserhauses und seiner Verbündeten die Spitze bieten zu können, wurde unter Zuzug des Stettmeisters Jakob Sturm von Straßburg und des Herzogs Ulrich von Württemberg zwischen dem Landgrafen Philipp und Zwingli der Plan zu einer großartigen politischen Koalition gefaßt und längere Zeit eifrig betrieben. Nicht bloß um ein protestantisches Schirmbündnis, als vielmehr darum handelte es sich, durch eine weit-

verzweigte Verbindung dem Kaiser überhaupt eine Achtung gebietende Gegenmacht entgegenzusetzen. Philipp sollte ihr Sachsen und die übrige mittel- und niederdeutsche Opposition, Zwingli, der Hauptbeförderer des „christlichen Bürgerrecht“ und thatsächliche Lenker der Zürcher Politik — der auch von Philipp schreiben durfte: apud illum possumus fere quidquid volumus — die reformierten Städte der Schweiz, die süddeutschen Reichsstädte, allfällig auch Venedig und Frankreich zuführen. Man staunt billig über solche Kühnheit des zürcherischen Leutpriesters, der ohne Vollmacht, auf eigene Verantwortlichkeit, eine weltbewegende Kombination betreibt, welche mehr als alles Bisherige die Schweiz innerlich spalten und in die unabsehbaren Machinationen der europäischen Politik verwickeln mußte! Um dieses Vorgehen zu begreifen, muß man sich erinnern, wie er den geistlichen Beruf auffaßte (vgl. z. B. I, 649), und daß in seinen Augen die empirisch-konkreten Mächte und Verhältnisse, sofern sie sich dem im Willen Gottes begründeten, absoluten Recht der Reform widersetzen, das Recht auf die eigene Existenz verwirken und nach dem höheren göttlichen Rechte um jeden Preis unschädlich gemacht werden sollen (vgl. VI, 1, 206. 397).

Mit diesen Entwürfen hatte Zwingli seinen nächsten reformatorischen Beruf zu demjenigen eines Staatsmannes erweitert, welcher in kritischen Momenten sich selber bevollmächtigt. Auch hatte er sich in Zürich dem Geheimen Rate beiordnen lassen, in dessen Händen die Fäden des Staatsregiments zusammenliefen. Aber er war dadurch zugleich in Widerspruch mit seinen national-politischen Prinzipien und mit der von ihm sonst so klar erfaßten Bestimmung der Schweiz geraten. Überdem war das Projekt, katholische Staaten unter der Vorgabe, die spanisch-österreichische Macht zu paralysieren, den protestantischen Interessen dienstbar zu machen, wenn nicht abenteuerlich, so zum wenigsten unnatürlich. Zwinglis Bemühungen hatten denn auch nicht den gehofften Erfolg. Sein Vertrauter, Rudolf Collin, erhielt in Venedig gute Worte, aber keinerlei verbindliche Zusicherungen (II, 3. 67). Die Unterhandlungen mit der französischen Gesandtschaft in der Schweiz, welche er mit Vorwissen des Rats führte, wurden ebenfalls höflich, unter Hinweis auf die zweifelhafte Zeitgemäßheit der Vorschläge, abgebrochen (27. Februar 1530; VIII, 421 f.). Dem Beitritt des Landgrafen zum Christlichen Bürgerrecht trat Bern entschieden entgegen, so daß sich zuletzt, im Sommer 1530, nur Zürich und Basel mit ihm verbündeten. Als dann Philipp die Beteiligung der reformierten Schweizerstädte am Schmalkaldischen Bunde wünschte (Februar 1531), ihre Aufnahme aber von der Zustimmung zu den bucerischen Unionsformeln in Luthers Verstande abhängig gemacht wurde, erachtete selbst Zwingli den Preis als zu teuer (II, 3, 87 ff.).

Die Betreibung des Christlichen Bürgerrechts und die daherige politische Bethätigung hinderte indes Zwingli nicht, in Zürich mit stets gleicher Energie auf die Realisation des Ideals hinzuwirken, welches er sich von dem Gemeinwesen eines christlichen Freistaats gebildet hatte. In seinen Predigten war er bereits 1526 zur Betrachtung des ATs übergegangen, indem er die Texte denjenigen Schriften entnahm, die zuvor in der „Prophezey“ durchgesprochen worden waren. Eine Frucht dieser letzteren waren seine exegetischen Schriften, von denen übrigens ein Teil erst nach seinem Tode im Drucke erschien (s. Opp. T. V. VI). Daß im Frühjahr 1528 die kirchliche Organisation durch das neugestiftete Institut der Kirchensynode ihren Abschluß erhielt, und daß diese unter Zwinglis Leitung ihre Thätigkeit zunächst vornehmlich der Handhabung der Zucht unter den Geistlichen und der Prüfung ihrer Lehre zuwandte, ist früher angemerkt worden (Egli, Aktensammlung N. 1383. 1391. 1600 u. ö.; Bullinger II, 3). Zur Erzielung der Eintracht und des Zusammenwirkens in den Kirchen des Christlichen Bürgerrechts wurde überdies ein jährlicher Zusammentritt ihrer geistlichen Führer (Episcopi) in Aussicht genommen (VIII, 585). Aber nicht nur die Geistlichkeit, auch die Räte, welche die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten übernommen hatten, sollten der Richtschnur Christi unterworfen werden. Nachdem daher der Reformator in Predigten über Jes 60 die Forderung ins gehörige Licht gestellt, setzte er eine Säuberung des Rates in Zürich von den noch vorhandenen heimlichen Anhängern des Papsttums und allen zweideutigen Elementen durch (Dezember 1528). Die Mitglieder des Großen und Kleinen Rats mußten sich nacheinander über ihren Glauben ausweisen, sich zum fleißigen Besuch der Predigt und des Abendmahls verpflichten oder aber ausscheiden (Bullinger II, 32). Hatte schon diese Maßregel bei manchen den alten Unmut gegen Zwingli neuerdings wach gerufen, so folgten andere, welche ihn noch stärker entflammten. So wurde der adeligen Zunft der Konstafel das verfassungsmäßige Vorrecht einer im Verhältnis zu den übrigen Zünften stärkeren Vertretung im Rate entzogen (Dezember 1529). Die strenge Überwachung des Müller- und

Bäckergewerbes angeordnet, verpflanzte die Erbitterung auch in die Zunft zum Weggen. Nicht mit Unrecht galt Zwingli als der intellektuelle Urheber dieser Beschlüsse. Sie führten seiner Gegnerschaft ansehnlichen Zuwachs aus maßgebenden Kreisen zu und zogen in der Stadt bittere Zerwürfnisse nach sich, welche zum unglücklichen Ausgang der Ereignisse mit beigetragen haben (Bullinger II, 24). Endlich sollte auch eine durchgreifende Sittenreform nicht länger ausbleiben. Sehr bezeichnend ist nach dieser Richtung das Sittenmandat vom 26. März 1530. Es erschien „im Namen Jesu Christi unsers Seligmachers, ihm zu sonderem Lob und Wohlgefallen", mit Zustimmung der Vorgesetzten der Landschaft, und überbot die früheren Erlasse an Strenge weit (Egli N. 1656). Es gebietet „aufs allerernstlichste" ausnahmslos jedermann „zum wenigsten" den allsonntäglichen Besuch des Gottesdienstes, und zwar unter der Androhung, daß die Zuwiderhandelnden — „bis sie sich zum christlichen Gehorsam ergeben" — von ihrer Zunft oder Gemeinde ausgeschlossen, ihnen der Genuß der bürgerlichen Nutzungen entzogen und in der Stadt die Ausübung ihres Gewerbes oder Berufs untersagt werden sollen. Die Mißachtung der Feiertage wird mit einer Buße von zehn Schillingen belegt, die Zahl der Wirtshäuser bedeutend vermindert, alles Spiel, es sei mit Karten, Würfeln, Brettspiel, Schachen, Kegeln, Wetten, Gerade- oder Ungerademachen u. s. w. bei Strafe einer Mark Silber verboten. Die Wiedertäufer und ihre Gönner sollen am Leben und die, welche ihnen Vorschub leisten, sie nicht anzeigen oder gefangen nehmen, wie Eidflüchtige ohne Gnade gestraft, jede Gemeinschaft mit den Sektierern gemieden werden u. a. m. Da haben wir die rein gezogene Konsequenz der theokratisch gefärbten Auffassung Zwinglis vom Verhältnis des Staats und der Kirche. Die Kirche, als die Seele des Staats, übt keinerlei Gerichtsbarkeit aus, sie regiert und verwaltet nicht einmal in ihrer eigenen Sphäre; aber sie ist das Organ der göttlichen, gemein-verbindlichen Wahrheit, der sich jedermann zu unterziehen hat, und der Staat ist durch das Medium der Obrigkeit der Vollstrecker ihrer Anforderungen an das Individuum.

Konnte es sich in Zürich nur noch um den allseitigen inneren Ausbau handeln, so war hingegen das weitere Ziel, die ganze Schweiz zu reformieren, noch lange nicht erreicht. Entschlossener denn je nahmen Zwingli und das von ihm geleitete Regiment diese Aufgabe nach dem Abschlusse des „Landfriedens" sofort wieder auf. Der Landfriede sprach die grundsätzliche Anerkennung der Reformation in den Gemeinen Herrschaften aus; er gestand der einzelnen Kirchengemeinde das Recht zu, sie anzunehmen oder nicht. Ließ sich ihr hier zum Siege verhelfen, dann waren die katholischen Orte der inneren Schweiz fast ringsum von reformierten Gebieten umschlossen, und es ließ sich erwarten, daß sie sich auf die Länge nicht würden halten können. Es ist begreiflich, daß Zürich in dieser Richtung eine ungemeine Thätigkeit entwickelte, wobei es sich nicht durchweg innerhalb der Schranken weise Mäßigung hielt. Durch seine Beharrlichkeit drängte es einen bedeutenden Teil der Grafschaft Baden und der freien Ämter, darunter Stifte wie Wettingen, zur Preisgabe der alten Kirche (Bullinger II, 221). Im Thurgau brach sich die Umgestaltung überall Bahn, so daß sich im Dezember 1529 zu Frauenfeld, in Gegenwart Zwinglis und zweier Ratsboten von Zürich, eine zahlreich besuchte Synode mit der kirchlichen Organisation im Thurgau und den umliegenden Landschaften befassen konnte. Im Mai 1530 folgte eine zweite Synode, auf der Zwingli abermals anwesend war und den Kollatoren der Pfründen eine Erhöhung der Pfarrbesoldung zumutete. Nach dem Grundsatz, daß die beseitigte bischöfliche Gewalt an die christlichen Gemeinden zurückgefallen sei, diesen folglich die Befugnis zustehe, durch das Organ der Synode rechtskräftige Beschlüsse zu fassen, wurden die sich Weigernden „aus Kraft göttlichen Worts" nach Zürich vor das sog. Pfründengericht geladen und mit Beschlagnahme ihrer Ernten bedroht (Bullinger II, 289 ff.; vgl. WW. II, 3, 72). Zu den Reformierten in den Gemeinen Herrschaften, über welche neben Zürich auch die katholischen Orte zu gebieten hatten, setzte sich Zürich durchaus in die nämliche Stellung wie zu seinen eigenen Landsleuten. — Aber noch usurpatorischer verfuhr Zürich gegenüber der Abtei St. Gallen. Nicht nur entzog es dem neugewählten Abte Kilian den schuldigen Schutz, sondern unter Berufung auf das göttliche Recht, welches sich mit Mönchsherrschaft nicht vertrage, benutzte es seinen Anteil an der Schirmvogtei des Klosters, um die Hoheitsrechte des Abts faktisch an sich zu reißen und selbstverständlich dem evangelischen Ritus allerwärts Eingang zu verschaffen. Nach dem baldigen Tode Kilians (30. August 1530) veräußerte es im Namen der Abtei und im Einverständnis mit Glarus die Klostergebäude an die Stadt St. Gallen, liquidierte die vorhandenen Kostbarkeiten und entließ die Toggenburger gegen Entschädigung ihrer Unterthanenpflicht. Alle Einsprachen der zwei übrigen Schirmorte,

Luzern und Schwyz, wurden kurzweg von der Hand gewiesen und den Vorstellungen der reformierten Stände kein Gehör geschenkt. In der Kommission, welche den Operationsplan bezüglich der Abtei vorzuberaten hatte, saß neben dem Bürgermeister auch Zwingli als einflußreichstes Mitglied (Bullinger II, 114. 144. 244—272. Vgl. WW. II, 3, 29 ff. 59 ff.). Ganz wie zuvor in Thurgau, finden wir ihn sodann unter den Präsidenten einer gleichfalls von Zürich beschickten Synode zu St. Gallen, deren vornehmste Verhandlungsgegenstände der Kirchenbann und die Zensur der Prediger bildeten (s. Egli, Analecta 1, 99 ff.).

Das rücksichtslose, kecke Vorgehen Zürichs machte es den fünf Orten nicht leicht, die Bestimmungen des Landfriedens einzuhalten. Ohnehin verstimmt durch die erlittene Demütigung und entschlossen, jedem Abfall vom Glauben der Väter zu wehren, sahen sie sich von allen Seiten überflügelt. Ihre rechtmäßige Autorität in den Gemeinen Herrschaften war gebrochen. In ihre eigenen Lande wurden reformatorische Flugschriften und NT in Menge geworfen. Glarus trat durch Mehrheitsbeschluß zu den Reformierten über. Solothurn schwankte sehr. Die Rollen hatten seit der Zeit vor der Berner Disputation beinahe gewechselt. Die fünf Orte konnten sich unmöglich verhehlen, daß ihre Existenz auf dem Spiel stand; neuerdings regte sich das Gelüste, mit Österreich gemeine Sache zu machen. Die katholischen Kantone ordneten wirklich eine Gesandtschaft zum Reichstage nach Augsburg ab, die mit Auszeichnung behandelt wurde. Ebenso betrieb dort der Fürstabt von St. Gallen die Einsetzung in seine Herrschaftsrechte.

Aber auch Zwinglis Aufmerksamkeit war nach Augsburg gerichtet, wo eine Beilegung der Religionsstreitigkeiten bewerkstelligt werden sollte. Briefe seiner Freunde und Gönner gaben ihm fortlaufende Kunde vom Stande der Verhandlungen, von den mutmaßlichen Intentionen des Kaisers, von der feindseligen Stimmung, welche sowohl die Katholischen als die Lutheraner gegen die Reformierten hegten. Als nun die protestierenden Stände ihre Konfession übergeben hatten, auch die vier reformierten Städte Straßburg, Konstanz, Memmingen und Lindau eine solche vorbereiteten, glaubte Zwingli, welchen Jakob Sturm wiederholt über die Zweckmäßigkeit einer einzureichenden Denkschrift zu Rate gezogen hatte (VIII, 459. 469), als Repräsentant der schweizerischen Reformation mit einer bekenntnisartigen kurzen Darlegung seiner vielverschrienen Lehrauffassung ebenfalls nicht zurückbleiben zu sollen. Mit der Bemerkung, daß die Kürze der Zeit eine Verständigung unter den Predigern der Städte des Christlichen Bürgerrechts nicht gestattet habe, und um sich vor der Gefahr zu schützen, daß unter seinem Namen eine ihm fremdartige Betrachtungsweise verurteilt werde, übersandte er durch einen eigenen Boten, unter rein persönlicher Verantwortlichkeit, seine vom 3. Juli 1530 datierte, in zwölf Artikel gefaßte Fidei Ratio an Karl V. Einer offiziellen Berücksichtigung wurde diese Privatschrift, welche die lutherische Partei für den Augenblick nur noch mehr verstimmte, aber andererseits auch vorhandene Vorurteile zerstreute, nicht gewürdigt. Damit sie indes so wenig als die Augustana und Tetrapolitana unwiderlegt über den Schauplatz ziehe, schleuderte Eck dem Häresiarchen, dem impietatis ac sacrilegii dux, deorum hominumque contemptor, auf dem Fuße eine feuersprühende Repulsio zu Handen des Kaisers nach, auf die Zwingli (27. August) in dem Sendschreiben an die Fürsten zu Augsburg: De convitiis Eccii, mit nochmaliger Auseinandersetzung seiner Sakramentslehre antwortete (IV, 19 ff.). Nicht eingreifend in die brennenden Tagesfragen, aber für die Erkenntnis seines theologischen Systems ungleich wichtiger als die Fidei Ratio oder auch als die wenige Monate vor seinem Tode geschriebene und erst 1536 herausgegebene Fidei Expositio, ist die um die nämliche Zeit (20. August) erschienene, vom Landgrafen von Hessen gewünschte Schrift: Sermonis de Providentia Dei anamnema. In ihr entwickelt Zwingli schärfer als im Kommentar, zum ersten Male in streng systematischer Form und dogmatischer Bestimmtheit, seine religiöse Gedankenwelt durch deren Ableitung aus der prinzipiellen Idee von der Allwirksamkeit Gottes als des höchsten Gutes, überhaupt des absolut bestimmenden Seins und Wesens der endlichen Dinge, also aus der deterministisch und prädestinatianisch gefaßten Vorsehungsidee, und stellt damit die durchgehende Einheit seines Denkens in seinen vorausgegangenen, mehr gelegentlichen Lehrausführungen ins Licht. Hier finden sich auch vorzugsweise, bei aller Verschiedenheit im ganzen, die Anklänge an Picus von Mirandula, besonders auffallend, mitunter wörtlich zusammenstimmend, in den Bestimmungen über das Wesen Gottes (vgl. VIII, 405. 516).

Nach dem Reichstage zu Augsburg, auf dem sich zur Genüge herausgestellt, daß die Zwinglischen von den Mächtigen der Erde nichts zu hoffen, aber um so mehr zu fürchten hätten, drängte der Gang der Ereignisse in der Schweiz unaufhaltsam einer gewaltsamen

Lösung der kirchlich-politischen Wirren entgegen. Gestützt auf die zweifellose Einbildung seines absoluten Rechts vermochte, ähnlich wie in einer zwieträchtigen Ehe, bei dem schroffen Gegensatze der Prinzipien kein Teil mehr dem anderen gerecht zu werden. Reizungen und Reibungen ohne Zahl und Namen liefen aufs bunteste durcheinander, schürten ununterbrochen die Leidenschaften. Ausschließlicher denn je nahmen Zwingli die vaterländischen Zerwürfnisse in Anspruch. Welche Motive ihn bestimmt haben mögen, im Namen der am 5. September 1530 in seinem Hause versammelten Prediger von Straßburg, Zürich, Bern und Basel an die fünf Orte nochmals die dringende Bitte um Freigebung der ungehinderten Predigt des Wortes Gottes, als der einzigen Bedingung für die Rückkehr des Friedens in der gefährdeten Eidgenossenschaft, zu richten, ist nicht leicht zu entscheiden. Denn offenbar legten er und seine Freunde dem Schritte Wichtigkeit bei, während sie sich die Erfolglosigkeit desselben doch schwerlich verhehlen konnten (II, 3, 77; VIII, 511). Kurz, zu Anfang des Jahres 1531 machten die fünf Orte gegen Zürich und seine „Mithafte" eine geharnischte Beschwerdeschrift anhängig, deren Klagpunkte mit Ausnahme der Deutung, welche sie der Bestimmung des Landfriedens über die kirchlichen Verhältnisse in den gemeinsamen Vogteien zu vindizieren suchten, vom rechtlichen Standpunkte aus betrachtet nicht unbegründet waren. Würde ihnen, so sagen sie, nicht zu ihrem Rechte verholfen, so sähen sie sich genötigt, sich der unleidlichen Vergewaltigung durch andere Mittel zu erwehren. Zürich ging von der ihm weniger günstigen Defensive sofort zur Offensive über; es rückte die allerdings maßlosen Schmähungen und Lästerungen der Gegner in den Vordergrund und erklärte, solche Verunglimpfung seiner Ehre gleichfalls nicht länger zu dulden (Bullinger II, 324 ff.). Beiderseitig wurde hiermit der Krieg abermals in Aussicht genommen; Zürich beantragte ihn förmlich in den Konferenzen der Bürgerstädte. Eine Tagsatzung in Baden (28. März) bewirkte statt der gehofften Annäherung nur tiefere Verbitterung. Die Verweigerung des Zuzugs im sog. Müßerkrieg gab den reformierten Orten Veranlassung, ihren Beschwerden über die stetigen Beschimpfungen der fünf Orte die eines bundesbrüchigen Verhaltens und landesverräterischer Umtriebe beizufügen. Die vermittelnden Stände fanden kein Gehör mehr (Bullinger II, 345 ff.). Ungefähr gleichzeitig trat Zwingli mit großen Projekten hervor. In umfassender Würdigung der europäischen Weltlage, für welche der Gang der Dinge in der Schweiz wegen der Machtstellung der Protestanten in Deutschland von hohem Belang war, gestützt auf seinen Grundsatz, daß kraft göttlicher Gerechtigkeit der Mißbrauch jedes bloß geschichtliche Recht verwirke, vereinbarte er in geheimer Beratung mit den einflußreichsten Mitgliedern des Rats den Entwurf zu einer vollständigen politischen Umgestaltung der Eidgenossenschaft. Zürich und Bern sollten sich der Leitung des Bundes bemächtigen, die fünf Orte durch Ausschluß von der Mitregierung in den Unterthanenlanden oder durch Teilung der letzteren nach der Volkszahl der regierenden Orte, in eine ihrer geringeren Macht entsprechende sekundäre Stellung zurückgedrängt und dieser Plan durch einen ungesäumten überlegenen Angriff auf die Gegner durchgesetzt werden! Die höchst merkwürdige Begründung dieses „geheimen Ratschlags", durch welchen noch rechtzeitig vorgebeugt werden sollte, daß zunächst Zürich nicht „zwischen Roß und Wagen" hineingerate, aber auch den befreundeten Protestanten Deutschlands aus den mutmaßlichen Kombinationen des Kaisers nicht neue Gefahren erwachsen, schließt Zwingli mit den zusammenfassenden Worten: „Summa Summarum, wer nicht ein Herr kann sein, dem ist billig, daß er ein Knecht sei" (II, 3, 95—109). Allein die zwinglisch-zürcherische Absicht, „etwas Tapferes zur Hand zu nehmen", d. h. eine protestantische Hegemonie zu bilden, stieß bei den mitverbundenen Bürgerstädten, vorab bei dem bedächtigen, durch das eigenmächtige Verhalten Zürichs ohnehin verstimmten Bern auf unüberwindlichen Widerstand. Nur um so nachdrücklicher predigte Zwingli, der um jene Zeit in ähnlicher Weise wie vorher zu Frauenfeld und St. Gallen, noch einer Synode zu Lichtensteig im Toggenburg anwohnte, die Reform der Eidgenossenschaft, die Beseitigung der Pensioner, die Bestrafung der Schmäher, die Beschirmung der um des Evangeliums willen Verfolgten und Bedrohten (Bullinger II, 344. 368). In Zuschriften und auf Tagen stellte Zürich beharrlich die Unabwendbarkeit und Notwendigkeit des Krieges dar. Da, um sein Drängen zu zügeln, vereinigten sich zuletzt die Bürgerstädte, auf Berns wiederholten Antrag, zu dem für gewisse Eventualitäten schon im „Landfrieden" vorbehaltenen Beschluß, den fünf Orten durch Zürich und Bern die Zufuhr von Korn, Wein, Salz, Stahl und Eisen absperren zu lassen (15. Mai).

Zürich hatte sich zu dieser verkehrten Maßregel nur mit starkem Widerstreben herbeigelassen; denn hielt man sich einmal zu einem kriegerischen Entscheide berechtigt, so durfte

man nicht mehr auf halbem Wege stehen bleiben. Zwingli erkannte sogleich die verhängnisvolle Wendung der Dinge. Auch mit Zürichs fast notgedrungener Beteiligung war er nicht einverstanden. Am Pfingstfeste, dem Tage der Bekanntmachung des sog. Proviantabschlags, nahm er keinen Anstand, denselben rücksichtslos zu mißbilligen. „Wer keck genug ist", predigte der geistliche Tribun, dem anderen zu gebieten, daß er sich unterwerfe, der muß Wort und Faust miteinander gehen lassen. Denn schlägt er nicht, so wird er geschlagen. Ihr von Zürich verweigert den fünf Orten als Übelthätern den Proviant. Vielmehr solltet ihr den Streich folgen, nicht die Unschuldigen, das verführte Volk, hungern lassen. Indem ihr stille sitzt, als hättet ihr nicht genügende Ursache zu ihrer Bestrafung. nötigt ihr sie, euch zu strafen und zu schlagen. Das wird euch auch beschehen" (Bullinger II, 388). Die allgemeine Sperre, welche mit Mißwachs und sonstigen Kalamitäten zusammentraf, entflammte die Erbitterung in den fünf Orten zur Wut der Verzweiflung, einigte alle Klassen und Parteien der Bevölkerung und rief durch ihre Härte vielfach Entrüstung auch im Lager der Evangelischen, in den Gemeinen Herrschaften, sogar in Bern und Zürich hervor. Zahlreiche Stimmen setzten der Maßregel das Wort des Apostels entgegen: So deinen Feind hungert, so speise ihn. Aussöhnungs- und Vergleichungsversuche im Juni, Juli und August, eingeleitet durch die französische Gesandtschaft, konnten bei der Tiefe des Bruchs und der Gegensätzlichkeit der Tendenzen nicht anders als resultatlos verlaufen. Die Länder forderten die Aufhebung der Sperre; die Städte wollten nur unter der Bedingung darauf eingehen, daß jedermann auch im Gebiete der fünf Orte die Schriften Alten und Neuen Testaments unbeirrt lesen und seinen Glauben bezeugen dürfe.

Unter allen diesen Vorgängen war Zwinglis Stellung eine äußerst dornichte geworden. Nicht mehr bloß in den katholischen Kantonen wurden wider „den Gott der Lutherischen" (Bullinger II, 337) die giftigsten Pfeile der Verdächtigung geschleudert; auch unter den Reformierten war bei den Unzufriedenen, bei den Freunden der Ruhe, seine Person der Gegenstand der Verwünschung und Anfeindung. Selbst zu Zürich regte sich in und noch mehr außer dem Rat eine mächtige Opposition wider ihn. Da trat er den 26. Juni vor den Großen Rat und verlangte seine Entlassung. Er wolle sich anderwärts ein Feld der Thätigkeit suchen. Nach elfjähriger Wirksamkeit sei er mit seinen väterlichen Warnungen, die fünf Orte und die Söldnerpartei nicht überhand gewinnen zu lassen, so wenig durchgedrungen, daß man Freunde dieser letzteren und Feinde des Evangeliums im Rate habe. Weil er dessen ungeachtet alle Verantwortlichkeit tragen müsse, während man doch weder auf ihn, noch auf die Wahrheit hören wolle, so nehme er jetzt Urlaub! Der Rat erschrak; eine ehrende Deputation, zusammengesetzt aus den obersten Würdeträgern des Staats, erhielt den Auftrag, das Einverständnis herzustellen. Nach gepflogener Auseinandersetzung gab Zwingli drei Tage später vor dem Rate die Erklärung ab, es gehe sein Bestreben dahin, Zürich groß zu machen; unter der Voraussetzung nun, daß sie Gott gehorchen, auf die zugesagte Besserung hin, wolle er bei ihnen bleiben und mit Gottes Gnade ihnen seine Kräfte widmen bis in den Tod (Bullinger III, 45).

Allein die Hemmnisse, an denen er seine Pläne scheitern sah, waren damit nicht gehoben. Düstere Ahnungen der sich nahenden Katastrophe legten sich immer banger auf seine Seele. Befragt, was die Erscheinung eines mächtigen Kometen in jenen Tagen zu bedeuten habe, gab er zur Antwort: „Mich und manchen Ehrenmann wird es kosten und wird die Wahrheit und die Kirche Not leiden; doch von Christus werdet ihr nicht verlassen werden". Noch versuchte er, die Berner Gesandten in einer nächtlichen Zusammenkunft zu Bremgarten durch Darlegung der sich häufenden Gefahren zu thatkräftigem Handeln zu bestimmen. Dort nahm er weinend von seinem baldigen Nachfolger Bullinger mit den Worten Abschied: „Mein lieber Heinrich, Gott bewahre dich; sei treu dem Herrn Christo und seiner Kirche". In ähnlicher Stimmung predigte er: „Eine Kette ist gemacht und ist fertig; die wird mir und manchem frommen Zürcher den Hals abziehen. Denn es ist um mich zu thun. Ich bin bereit, des Willens Gottes gewärtig. Meine Herren müssen diese Leute — nämlich die mit zu großer Schonung behandelten Pensionsfreunde der fünf Orte — nimmer sein. Dir aber, Zürich, werden sie den Lohn geben, werden auf deinem Kopf einen Zaunstecken zuspitzen; denn du willst es also haben. Strafen willst du nicht; dafür werden sie dich strafen. Es wird aber Gott sein Werk nichtsdestoweniger erhalten, und auch ihr übermütiges Gebaren wird ein Ende nehmen" (Bullinger III, 46. 48. 52. 137; Mycon. 25 f.). In der Zwischenzeit hatte er noch, aufgefordert durch den französischen Gesandten Maigret, zu einem Zeugnis wider die umgehenden Vorurteile,

seine letzte Schrift, die schon erwähnte Christianae Fidei Expositio niedergeschrieben und sie Franz I. übermittelt.

Die mühseligen Unterhandlungen waren von den fünf Orten abgebrochen worden. Das hungernde Volk, durch die Not gestachelt, drohte laut, sich Speise zu holen mit bewaffneter Hand. Alle Vorbereitungen zur Eröffnung der Feindseligkeiten wurden getroffen. Die wiederholten Bemühungen der Schiedorte, Zürich und Bern zur Wiedergestattung der Zufuhren zu bewegen, waren umsonst. Zwingli wurde noch besonders durch die Gesandten von Glarus, Straßburg und Konstanz bearbeitet, verwies sie aber ziemlich kühl an den Rat (Bullinger III, 77). Dennoch ließ es das eitle Vertrauen auf ihre überlegene Macht und die innere Spaltung und Unentschlossenheit bei den Städten zu keinen kräftigen, dem Ernste des Augenblicks entsprechenden Maßnahmen kommen. Nachdem auch noch die letzten Vermittelungsvorschläge verworfen worden waren, sahen sie sich durch das plötzliche Kriegsmanifest der fünf Orte vom 9. Oktober förmlich überrascht. Am 10. Oktober standen die Panner der Feinde bereits schlagfertig bei Zug.

In Zürich herrschte Schrecken, Unschlüssigkeit und geheimer Verrat. Eine Vorhut unter Georg Göldli wurde an die Grenze nach Kappel entsandt. Endlich erging der Sturm. Den 11. Oktober, morgens um 11 Uhr, zog das Panner von Zürich unter Rudolf Lavater aus, statt von 4000, die zu ihm gehörten, nur von 700 Mann begleitet, deren manche während der Nacht herbeigeeilt und ermüdet waren. Auch Zwingli, als Feldprediger vom Rate beordert, bestieg im Vorgefühl seines nahen Endes das sich sträubende Pferd. Auf dem Zuge hörte man ihn sich selber und die Kirche brünstig Gott befehlen. Schon am Albis vernahm man den Donner der Geschütze. Bei Kappel war der Angriff erfolgt. Gegen besseren Rat drängten Lavater und Zwingli, der Vorhut mit dem erschöpften Heerhaufen zu Hilfe zu eilen. Nach 3 Uhr langte dieser auf der Walstatt an. Etwas zu 2000 Mann standen 8000 wohlgerüsteten Feinden gegenüber. Wider die Absicht der fünfortischen Führer, welche den Entscheid auf den folgenden Morgen vertagen wollten, als schon die Sonne dem Untergang zuneigte entbrannte noch der Kampf. „Ihr habt uns den Brei gekocht und die Rüben übergethan“, warf ein Unmutiger Zwingli vor, „Ihr müßt uns nun essen helfen“. „Biedere Leute“, sprach er den ihn Umgebenden zu: „seid mannlich und fürchtet euch nicht; müssen wir gleich leiden, so ist doch unsere Sache gut. Befehlet euch Gott: der kann unser und der Unserigen pflegen. Gott walte sein!“ Nach tapferem Widerstande im Anfange bemächtigte sich sehr bald allgemeine Verwirrung der schlecht geführten Zürcher. Ehe die Nacht hereinbrach, war ihre vollständige Niederlage entschieden. Von einem Steinwurf zu Boden geworfen und durch einen Speer getroffen, lag Zwingli nicht fern von der Stelle des Angriffs unter den Toten und Verwundeten, die Hände wie zum Gebet gefaltet, die Augen gen Himmel gerichtet. „Welch' Unglück ist denn das?“ — hatte er fallend gesprochen — „den Leib können sie töten, nicht aber die Seele!“ Die Zumutung, zu beichten, die Mutter Gottes und die Heiligen anzurufen, wies er mit einer verneinenden Kopfbewegung zurück, woraufhin ihm Hauptmann Fuckinger aus Unterwalden mit dem Schwerte den Todesstreich versetzte. Als am folgenden Tage der Leichnam des Ketzers erkannt wurde, ertrotzten die fanatischen Kriegshorden dessen Vierteilung und Verbrennung durch Nachrichters Hand (Bullinger III, 136. 166 f.; Mycon. 26; Egli, Die Schlacht von Kappel 1873; Zwinglis Tod nach seiner Bedeutung für Kirche und Vaterland 1893).

In der Eidgenossenschaft erregte die Kunde von Zwinglis Fall erst dumpfe Bestürzung, dann tiefe Trauer bei den einen, schadenfrohen Siegestaumel bei den andern (Erichson, Zwinglis Tod und dessen Beurteilung durch Zeitgenossen, 1883). Seither schien der Stern des Glücks von Zürich weichen zu wollen. Für den Augenblick war das Übergewicht der katholischen Orte entschieden und der weiteren Ausbreitung der Reformation eine Schranke gesetzt, durch den zweiten Kappeler Frieden vom 20. November 1531 (s. Bd X, 30, 50). Der gewaltigen Erhebung folgte Ermüdung und Abspannung, auch Ernüchterung. Allein Zwinglis religiös-kirchliche Reform hatte sich zu kräftig am Gewissen des Volkes bezeugt, als daß ihr aus der plötzlichen Wendung eine ernstere Gefahr hätte erwachsen können. Zwingli blieb der Reformator der Schweiz, der Impuls gebende Begründer der reformierten Kirche. Anders verhält es sich mit seiner späteren politischen Wirksamkeit. Nicht nur ist er ihr persönlich zum Opfer gefallen, sondern es ist über sie schon wenige Wochen nach seinem Tode in dem Vorkommnis zwischen Stadt und Landschaft, in dem sog. Pfaffen- oder Kappelerbrief vom 9. Dezember 1531, der Stab gebrochen worden. Mag man vom Standpunkte der Gegenwart aus über die Idealität seines da-

maligen politischen Programms so oder anders urteilen, im Blicke auf ihn ist der förmliche Ausschluß der Geistlichen von aller aktiven Teilnahme am Staatsregimente zum Statut erhoben worden, das in der Schweiz bis auf den heutigen Tag nachwirkt (Bullinger III, 284 f.; Gualther, Apologia, 1545; Werder, Zwingli als politischer Reformator; Basler Beiträge zur vaterländischen Geschichte XI, 1882, 265 ff.; A. Krauß, Zwingli, 1884). 5

Zwingli hat unter den schwersten Gefahren und furchtbarem Widerstand in nicht ganz dreizehn Jahren in Zürich eine vollständige Rekonstruktion der Kirche, ihrer Lehren, Institutionen und Lebensordnungen durchgeführt und ihnen den Stempel seiner Individualität aufgedrückt. Er hat dort den Sinn für höhere Geistesbildung bleibend geweckt, die Verehrung und Pflege der Wissenschaft eingebürgert und dadurch den Grund 10 zu der seitherigen Bedeutung der Stadt für die Schweiz und für Deutschland gelegt. Er hat mit klarem Bewußtsein den Plan einer durchgreifenden religiös-sittlichen Regeneration aller Lebensverhältnisse im Gesamtumfange der alten Eidgenossenschaft verfolgt, hat sie als die dringendste Forderung der Zeit, als die sichere Bürgschaft für die Einigung und innere Kräftigung des vaterländischen Staatenbundes betrachtet und sie zum leitenden 15 Prinzip seiner staatsmännischen Bethätigung gemacht. Er würde in dieser durchaus charakteristischen Richtung voraussichtlich noch glänzenden Erfolge erzielt haben, wenn er in den letzten Lebensjahren dem bestehenden Rechte die gebührende Rücksicht gezollt hätte.

Wir versuchen noch, das Charakterbild des Mannes mit dem klaren Auge, mit dem geschlossenen Munde, mit der wie in Stein gehauenen Physiognomie (Hagenbach) zu bezeichnen. (Zwei 20 Porträtbilder Zw., die Medaille von Jakob Stampfer und das Ölgemälde von Hans Asper, sind Bd I der ZwW. wiedergegeben.) Zwingli ist eine sehr harmonisch angelegte, aller Exzentrizität bare Natur, einfache Größe ihre Signatur. Wenn nüchterne Verständigkeit bis zum Überdruß als der spezifische Grundzug seiner Geistesart ausgegeben wird, so läßt sich dies nur daraus erklären, daß bei fast ebenmäßiger Ausbildung aller Geisteskräfte 25 höhere Genialität, eigentlicher Tiefsinn und schöpferische Phantasie nicht zu seiner Ausstattung gehört haben. Obenan unter den Elementen, welche seine markige Persönlichkeit konstituieren, steht stramme Willensenergie, eine stetig gesammelte Thatkraft, vermöge welcher er geraden Weges, unbeirrt auf das erschaute Ziel losgeht. Diesem Ziele muß die Klarheit des Verstandes, die Schärfe des Urteils, der umfassende Blick in die je- 30 weilige Gesamtlage der Dinge dienen; angesichts dessen müssen untergeordnete Rücksichten, müssen auch die gemütlichen Regungen des eigenen Herzens verstummen. Ohne tiefere Wurzeln in der nächstvergangenen mittelalterlichen Entwickelungsperiode tritt uns in Zwingli ein idealistischer, auf den Höhen einer großartigen Zeitbewegung einherschreitender Praktiker entgegen, dessen Antlitz bei aller Einwirkung auf das Gebiet des unmittelbaren 35 Lebens der Zukunft zugekehrt ist, und der die Normen für die Gestaltung der spröden Wirklichkeit direkt den Zeugnissen der göttlichen Willensoffenbarung in der Schrift, nebenbei, wo die staatliche Ordnung in Betracht kam, auch den mustergiltigen Republiken des klassischen Altertums enthob. So steht er da, im Vergleiche mit Luther und dessen fast ausschließlich religiös-theologischem Interesse allerdings nicht als eine apostolische, aber auch 40 nicht als eine antike, sondern als eine vorwiegend prophetische, durch und durch auf die Lösung der kirchlich-sozialen Probleme gerichtete Gestalt, oder wie er besonders im Hinblick auf das Humane, das bei ihm zum Religiösen hinzutritt, auch bezeichnet werden kann: als ein Vorläufer der modernen Zeit in ihrem Ringen mit den schwersten Aufgaben, die ihr gestellt sind. (Vgl. Bullinger, Oratio de prophetae officio. Tig. 1532. Epilogus; 45 A. Schweizer, Zwinglis Bedeutung neben Luther, 1884.) Mächtig gehoben durch dies unerschütterliche Vertrauen in den Sieg der Sache Gottes, anhaltend im Gebet, ausgerüstet mit einer für damals sehr gründlichen Gelehrsamkeit, von unverwüstlicher Arbeitskraft, fleißig im Predigen und Lehren, gewaltig in der Handhabung des Worts, unerschrocken im Strafen, eindringlich im Vermahnen, anmutig im Trösten, schlagfertig im 50 Disputieren, gemäßigt im Streit, war er fröhlichen Gemüts, anregend, heiter in Gesellschaft, leicht aufbrausend, aber schnell besänftigt, freigebig, dienstfertig und freundlich gegen jedermann, ein Freund der Musik, sein Haus ein Mittelpunkt vielseitigen geistigen Verkehrs, eine Zufluchtsstätte der Bedrängten und Verfolgten, sein edles Weib, — „die apostolische Dorkas“ im schmucklosen Bürgerkleide, welcher er die frischen Aushängebogen 55 der Bibelübersetzung vorzulesen pflegte — „die Seele seiner Seele“ (s. II, 1, 320; Bullinger I, 305. 308; Mycon. 12 ff.; Bernhard Wyß, Chronik, in den Quellen z. schweiz. Ref.-Gesch. I).

Zwinglis Schriften, von denen er selber erachtet, daß sie füglich der Vergessenheit anheimfallen dürfen, sobald einmal der hl. Schrift zu ihrem Rechte verholfen sei (vgl. 60

VII, 399), lassen in formeller Hinsicht manches zu wünschen übrig. Sie sind nicht die wohlgearbeiteten Erzeugnisse eines schriftstellernden Gelehrten, sondern sie gehören mit wenigen Ausnahmen zu den Thaten des Mannes, dessen Leben und Wirken überhaupt sich in der innigsten Wechselbeziehung zu seiner Zeit verlief. Durch das augenblickliche 5 Bedürfnis gefordert und nur auf dieses berechnet, tragen sie meist die Spuren der Eilfertigkeit und des Geschäftsdranges an sich, unter dessen Hemmungen sie entstanden sind (VII, 333). Im Deutschen schlägt der Dialekt vor; die Konstruktionen sind häufig dem Lateinischen nachgebildet, und es ist ungeachtet ihrer vielfach plastischen Haltung die zwinglische Sprache heutzutage selbst für den geborenen Schweizer im einzelnen keineswegs 10 immer ganz leicht verständlich.

Über Zwinglis Theologie vgl. Zeller, Das theologische System Zwinglis, 1853; Theologische Jahrbücher, 1857, 1; Siegwart, Ulrich Zwingli, der Charakter seiner Theologie, 1855; Spörri, Zwingli-Studien, 1866; Marthaler, Über Zwinglis Lehre vom Glauben, 1873; M. Usteri, Ulrich Zwingli ein Martin Luther ebenbürtiger Zeuge des 15 evangelischen Glaubens, 1883; A. Baur, Zwinglis Theologie, ihr Werden und ihr System, 1885. 1889; Stähelin, Zwingli II, 175 ff.; P. Wernle, Reformation, Glauben und Denken: 5. Zwingli, im Kirchenbl. f. d. ref. Schweiz 1905, Nr. 38—42. — Man hat darüber gestritten, was als das Prinzip des theologischen Systems Zwinglis zu betrachten sei: ob es das subjektiv-religiöse Seligkeitsinteresse, näher sodann der den Mittelpunkt 20 seines religiösen Lebens ausmachende Glaube an seine Erwählung sei, wie Zeller annimmt, und ob hiermit die Erwählungslehre — nicht als theoretische Voraussetzung, sondern als Folge des Erwählungsbewußtseins — den tiefsten Hintergrund seiner religiösen Überzeugung, die Grundlage und den Mittelpunkt seiner Lehre bilde, oder aber, ob die Norm aller anderen Sätze in die deterministisch gefaßte Gottesidee, in die Idee 25 von der schlechthinigen Allwirksamkeit Gottes als des höchsten Gutes, des Seins, Wesens und Lebens aller Dinge gesetzt werden wolle, ob hiermit das Prinzip des Systems ein theologisches (d. h. philosophisches!), ein objektives sei, kurz ein Prinzip, das „auch ohne die Schrift bestehen könnte", wie Sigwart behauptet. Beides ist als einseitige Überschätzung einzelner, wenn auch charakteristischer Momente zurückzuweisen. Gegen Sigwarts 30 Auffassung ist einzuwenden, daß die Gottesidee, mit wie großer Folgerichtigkeit sie auch im Zwinglischen Lehrbegriff gehandhabt ist, dennoch durchaus nicht in der Weise dessen oberstes Prinzip abgiebt, daß sich aus ihr alles Einzelne erklären ließe, am wenigsten der ganze Tenor der Lehrbildung, ihre reformatorische, durchweg praktische Richtung. Vollends ist es nicht richtig, Zwinglis Gottesbegriff als einen spekulativen, aprioristischen 35 zu taxieren und als Quelle für denselben Picus von Mirandula hinzustellen (s. dagegen bes. Usteri, ThStK 1885, IV, 625 ff.). Denn einen wie überraschenden Einfluß auch Picus auf manche seiner theoretischen Expositionen geübt hat, so fehlt doch bei jenem nicht nur die Lehre vom Glauben, sondern auch die Lehre von der Vorsehung und Erwählung in derjenigen Bestimmtheit, welche gerade für Zwingli so charakteristisch ist. 40 Auch bezeugt dieser ausdrücklich, daß er auf die ihm durchaus eigentümliche Erwählungslehre durch die Schrift geführt worden sei (IV, 113), daß sie also nicht die Konsequenz spekulativer Prämissen sei. Ohnehin ist es ein häufig wiederkehrender Satz Zwinglis, daß es sich in der religiösen Erkenntnis nicht um Erzeugnisse der sarkischen, blinden Vernunft, sondern um göttlich gewirkte Erfahrungsthatsachen, experientia, um unmittelbare 45 Erleuchtung durch Gottes Geist handle (III, 130. 152. 157. 72; I, 208. 212. 70 u. ö.). Aber auch Zellers Entwickelung des Zwinglischen Lehrsystems aus dem Erwählungsbewußtsein trifft den eigentlichen Mittelpunkt desselben nicht. Vielmehr hat man, wenn es sich um den entscheidenden Quellpunkt handelt, allgemeiner beim Glauben und der Lehre von ihm stehen zu bleiben (vgl. bes. Marthaler und Usteri a. a. O.). Der Glaube, diese 50 direkte Wirkung des Geistes Gottes im Subjekt, ist selber das reale Leben in Gott, die wirkliche Einheit mit ihm, religionis totius colophon (III, 540); er beschließt das ganze religiöse Verhältnis des Menschen, sein Bestimmtsein durch Gott in sich. Mit ihm ist hiermit sofort die unbedingte Heilsgewißheit gesetzt; er ist das realisierte, „das wüssenhaft Heil" selbst (II, 1, 359. 283; I, 269. 277; III, 230 u. ö.). Danach kann der Schluß, den 55 Zwingli macht, nicht sein: Ich bin erwählt, deshalb muß ich selig werden, und ohne diese auf dem ewigen Ratschlusse Gottes ruhende Erwählung würde meinem Heilsbewußtsein die zweifellose Sicherheit abgehen; sondern umgekehrt: Ich weiß mich im Besitze des gottgewirkten Glaubens und des in ihm gegebenen Heils, folglich muß ich erwählt sein. (Wer glaubt, jam certus est se Dei electum esse, IV, 8, qui est fidei scuto 60 tectus, scit se esse Dei electum illo ipso fidei fundamento et securitate, IV,

122). Schon hieraus ergiebt sich, daß das doch immerhin abgeleitete Erwählungsbewußtsein seiner Genesis nach nicht sowohl der Hauptgegenstand, als vielmehr der unmittelbarste, natürlich nicht ausschließliche Inhalt des Glaubens ist, und daß somit die Erwählungslehre nicht füglich die Grundlehre abgeben kann, darin sich die ursprüngliche Bestimmtheit des religiösen Bewußtseins ausspricht. Erst hinterher, wenn sich die Reflexion 5 des Verhältnisses bemächtigt, kommt dann, eben in der Lehre, die Erwählung über und vor den Glauben zu stehen, oder, wie Zeller selber sagt, die Lehre von der Vorsehung und der Erwählung geht aus der unbedingten Glaubensgewißheit hervor. Constat eos qui credunt scire se esse electos: qui enim credunt electi sunt. Antecedit igitur electio fidem. IV, 123, 7; III, 426. Die fides ist fructus ac pig- 10 nus praesens electionis, ut jam qui fidem habet sciat se electum esse, quod prius ignorabat, cum ad fidei plerophoriam nondum venisset: quamvis non minus apud Deum electus sit ante fidem, quam post datam fidem. III, 575.

Als Zwingli die Reform in Gang brachte, war sein religiöses Bewußtsein dem Wesen nach zum allseitigen Abschluß gelangt. Nach Beseitigung der langen Reihe von 15 kirchlichen Vermittelungen des Katholicismus, dieser löcherichten Brunnen, darin er kein Wasser fand, dieser auf der Verdunkelung des christlichen Bewußtseins von Gott beruhenden Zurückdrängung des unmittelbaren Verhältnisses zu ihm, war er zu Gott vor- und durchgedrungen, zu Gott selber. In Gott ist er gelassen und vertraut, Gott ist der Sabbath seiner Seele, Gott sein Eins und sein Alles, Gott das unvergleichliche, 20 höchste Gut, der einige, ausschließliche Urheber und Spender alles Heils; von Gott ist ihm unmöglich zu lassen, an Gott, dessen Werkzeug er ist, giebt er sich unbedingt hin. Gott ist daher auch der eigentlichste Gegenstand des Glaubens, wie denn glauben nichts weiter heißt, als auf Gott allein vertrauen, Gott haben, und alles, was außerdem noch zum Inhalt des Glaubens gehört, auch Christus und die Erlösung durch ihn, auch das 25 Wort Gottes und die Heilsmittel der christlichen Kirche nicht ausgenommen, steht in einem dienenden Verhältnis zu der unmittelbaren, ausschließlichen Beziehung, in welcher das Subjekt zu Gott stehen soll. Alle Sicherheit der Seele ist das innig auf Gott vertrauen, und dies der Glaube, daß alles allein durch Gott ist. Nur auf Gott, auf die Gnade Gottes, deren Mittler und Bürge ihm Christus ist, auf die Wirkungen der gött- 30 lichen Gnade im Menschen und für den Menschen, aber auf schlechterdings nichts Menschliches, nichts Äußeres, nichts Endliches, kann die Seligkeit gegründet werden. Jedes Vertrauen, dessen Centrum nicht Gott ist, beruht auf Unglauben, ist Abgötterei, während je größer der Glaube an den allwaltenden Gott wird — desto größer Gott in dir ist, die ewige, unwandelbarliche Kraft alles Guten. So läßt sich Zwingli von Anfang an 35 in zahllosen Stellen vernehmen, sei es, daß er sich polemisch wider die Veräußerlichungen der Religion in der römischen Kirche kehre, sei es, daß er ruhig das Wesen der Frömmigkeit entwickele. Versöhnt, geeinigt mit Gott, durch Christum, von seinem Geiste erfaßt und getrieben, ist er sich seines persönlichen Heilsbesitzes vollkommen bewußt; und fragen wir, wie er zu jener an das Mystische anstreifenden und doch wieder so triebkräftigen 40 Gelassenheit in Gott, diesem Grundzuge seines religiösen Lebens, der auch seine Theologie beherrscht, gekommen sei, so giebt es keine andere Antwort als: es war das Studium der hl. Schrift, vorab der paulinischen Briefe und des Evangeliums Johannes, oder vielmehr, es war das Ziehen Gottes durch seinen Geist, was ihn unter dem Studium der Schrift dahin geführt hat. 45

Nun hatte Zwingli teils schon vor dem ernstlichen Betriebe des Schriftstudiums, teils gleichzeitig mit demselben, noch eine Menge anderer, sowohl dem klassischen Heidentum als der späteren christlich-kirchlichen Wissenschaft zugehörende Bildungselemente in sich aufgenommen. Er hatte sich mit dem Stoiker Seneka, mit dem antipelagianisch-deterministischen Augustin und insbesondere auch mit dem modernen Platoniker Pico vielfach 50 beschäftigt. Unter ihrem, sowie unter dem Einflusse der den Humanismus begleitenden, weit verbreiteten Ansichten hatte sich seine allgemeine Weltanschauung in einem nicht näher zu bestimmenden Umfange gebildet. Die Begriffe, die Anschauungen und Gesichtspunkte, welche er dort gewonnen, mögen auch mehr oder weniger schon auf seine Auffassung der Schrift und die Richtung seines religiösen Lebens eingewirkt haben. Als 55 dann das praktische Bedürfnis allmählich die einheitliche Zusammenfassung der Lehre zu einem organischen Ganzen erheischte, verwertete er zur dogmatischen Darstellung und Begründung des der Schrift enthobenen Wahrheitsgehalts die ihm von andersher geläufigen wissenschaftlichen Einsichten in eigentümlicher Verknüpfung ihrer unterschiedlichen Momente, wie dies bei der Bildung und Ausführung eines Systems ja immer der Fall ist. Seine 60

philosophischen Begriffe und spekulativen Ideen gaben, so weit sie sich als verwendbar erwiesen, die Form ab, in die er die Substanz seines dem spezifischen Inhalte nach an der Schrift gebildeten religiösen Bewußtseins faßte. Wollte man einwenden, daß hiernach die dogmatische Ausgestaltung teilweise in ein ziemlich äußerliches Verhältnis zum religiösen Inhalte zu stehen käme, so behaupten wir, daß überhaupt bei Zwingli das treibende religiöse Interesse und seine theologische Exposition sorgfältig auseinander gehalten sein wollen, wie sich dies schon aus einer Vergleichung seiner reformatorischen und praktischen Schriften mit den systematisch gehaltenen ergiebt. Sicher hat er unter den ihm bekannten Betrachtungsweisen und Bestimmungen gerade diejenigen in seinem Systeme verarbeitet, welche seinen maßgebenden Konviktionen am meisten entsprachen. Auch hat er, obwohl er keine ins einzelne gehende Gesamtausführung geliefert, keine **christianae religionis institutio** geschrieben, doch von seinen Prämissen aus den christlichen Lehrkomplex mit anerkennenswerter Folgerichtigkeit gestaltet. Bei teilweiser Unbestimmtheit und vielfältiger Unvollständigkeit ist es ihm gelungen, die festen Umrisse einer grundlegenden Darlegung zu entwerfen, innerhalb welcher sich die auseinandergehenden Richtungen der reformierten Kirche und ihre Lehrentwickelung in der Folgezeit bewegt haben. Gleichwohl ist nicht zu bezweifeln, daß die dogmatische Ausprägung seines Lehrbegriffs ein sehr anderes Aussehen gewonnen haben würde, wenn ihm z. B. die fortgeschrittenere wissenschaftliche Begriffsbildung der Gegenwart zur Verfügung gestanden hätte. Während die religiöse Substanz seiner Lehre sich von der in seinen Schriften vorliegenden wesentlich kaum in einem wichtigeren Punkte unterscheiden müßte, fänden wir alsdann vor allem einen sorgfältiger formulierten Gottesbegriff, eine andere als diese abstrakt dualistische Anthropologie, eine tiefere Lehre von der Sünde, eine weniger mechanische, durch die Lehre von Gott und vom Wesen des Menschen bestimmte Christologie, überhaupt eine genügendere Vermittelung der Gegensätze zwischen absoluter und endlicher Ursächlichkeit, zwischen Determinismus und Freiheit, zwischen Geist und Körper.

Zwingli nimmt seinen theologischen Standpunkt wesentlich in der konkreten Wirklichkeit des frommen Subjekts, sowie sie sich ihm auf Grund des eigenen religiösen Lebens im Bewußtsein reflektiert, in dem realen Leben in und mit Gott, worein ihm ja auch das Wesen der Religion zu liegen kommt. Jeder Lehre wendet er nur in dem Grade sein Interesse zu, als sie der Ausdruck für solche Verhältnisse ist, welche sich für das empirische Glaubensleben selbst wieder als maßgebend erweisen. Alles dagegen, was die unmittelbare Gegenwart nicht oder nur entfernter beschlägt, was es nicht mit der thatsächlichen Bezogenheit Gottes auf den Menschen und des Menschen auf ihn zu thun hat, was ins Gebiet des bloß Transscendenten gehört und mithin nicht Gegenstand der Erfahrung sein kann, tritt bei ihm auch in der Doktrin stark in den Hintergrund. Das Wesen Gottes als solches, Gott in seinem vorweltlichen Ansichsein, kümmert ihn nicht; die trinitarischen Bestimmungen der Kirchenlehre mit der ontologischen Hypostasierung von Vater, Sohn und Geist, führt er nur äußerlich nach, wobei er durchweg einen unverkennbaren Zug zum Unitarismus an den Tag legt (III, 179; II, 1, 208); die Lehre von der Schöpfung, die Engel, die Wunder, der **status integritatis**, die Frage nach der Möglichkeit des Falles und nach der Fortpflanzungsweise der sündlichen Naturbestimmtheit, die Intercession und das königliche Amt Christi, der Anfangspunkt des neuen Lebens in der Bekehrung, die unterschiedlichen Momente des jenseitigen Lebens, der Zustand nach dem Endgerichte fesseln seine Aufmerksamkeit nicht. Umgekehrt fällt ihm der entscheidende Schwerpunkt in der Lehre von Gott auf das wirksame Gegenwärtigsein Gottes in seiner ganzen Schöpfung, auf die Selbstmitteilung Gottes an den Menschen und mittelbar, durch den Menschen, an die Welt, also auf die Providenz als die **praesens Dei operatio**, die absolute Aktuosität Gottes in der Einheit seiner **potentia, sapientia** und **bonitas**, in der Lehre von der Heilsbegründung und Heilsverwirklichung auf die Verleihung und Einwohnung des Geistes Gottes und die dadurch gesetzte Einheit mit Gott, auf die Seligkeit im Glauben als gegenwärtigen Besitz. Selbst die Lehre vom ewigen Ratschlusse der Erwählung, welcher gegenüber im Grunde nur die spröde Wirklichkeit zur Statuierung der Verwerfung treibt, steht im Dienste des konkreten religiösen Bewußtseins; sie zielt auf die Sicherstellung des Glaubens, der zwar das Produkt göttlicher Kausalität ist, aber doch noch in keinem Momente seiner Idee entspricht. Bringt man dazu noch in Anschlag, wie die Religion nicht sowohl die Versöhnung als die Befreiung vom Bösen, die Erlösung zu ihrem Centrum hat; wie die Bedeutung Christi weniger in seinem Verdienst als in seinem verpflichtenden Vorbilde gefunden wird; wie nicht so sehr Christus als der frei waltende hl. Geist das spezifische Prinzip der Erlösung abgiebt; wie der Glaube nicht sowohl als Organ der

Receptivität denn als Spotaneität, als gotterfüllte Triebthätigkeit, efficax virtus atque indefessa actio, erscheint, die ihre notwendige Auswirkung in der Erfüllung des Willens Gottes hat; wie das Ringen nach sittlicher Vollkommenheit, nach nicht bloß imputierter, sondern wirklicher Gerechtigkeit und der damit geforderte energische Kampf zwischen Fleisch und Geist auch nach der Lehrausführung so ungleich mehr das religiöse Leben beherrscht als das Bedürfnis nach der in Gott schon immer gesicherten Sündenvergebung und Rechtfertigung; wie als Heilsoffenbarung, für die Zuteilung der erlösenden Gnadenwirkung Gottes an den Menschen, neben dem Evangelium auch das Gesetz seine Stelle angewiesen erhält; wie das tiefste Motiv der Buße in der durch das Evangelium vermittelten Erkenntnis der Gnade Gottes gewußt, wie endlich nicht nur an das persönliche Einzeldasein, sondern an die sämtlichen, einheitlich zusammengefaßten Organismen des menschlichen Daseins gleichmäßig die normative Schnur Christi gehalten wird: so wagen wir zu fragen, ob nicht auch schon auf Zwingli, wenn wir uns an die wesentliche Substanz seiner Lehre halten, Anwendung finde, was anderwärts für die reformierte Doktrin überhaupt geltend gemacht wurde, daß sie nämlich im allgemeinen die Darstellung der evangelischen Wahrheit sei, sowie diese von dem Standpunkte des christlichen Selbstbewußtseins auf der Stufe und in der Bestimmtheit der Heiligung aus entworfen sei (Schneckenburger, Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs, herausgegeben von Güder. Vorwort S. XXXVI ff.). (**Güder** †. **R. Stähling** †). **Egli.**

Preußen, kirchlich-statistisches. — Quellen: Das „kirchl. Gesetz- u. Verordnungsblatt", herausgegeben vom Ev. Oberkirchenrat, Berlin. — Die Verhandlungsvorlagen und Protokolle der Generalsynoden bezw. Landessynoden. — „Allgemeines Kirchenblatt f. d. ev. Deutschland", seit 1852 jährlich ein Band. — E. Friedberg, „Die geltenden Verfassungsgesetze der ev. deutschen Landeskirchen", Freiburg 1885—1892; die Fortsetzung dieser Sammlung in der „ZKR" herg. von Friedberg u. Sehling. — E. Nitze, „Die Verfassungs- u. Verwaltungsgesetze der ev. Landeskirche in Preußen (bes. der sieben östl. Prov.)", Berlin 1895; ders., Handbuch der kirchlichen Amtsverwaltung, Berlin 1896. — H. Lilge, Gesetze und Verordnungen über die ev. Kirchenverfassung in den älteren Provinzen der Monarchie 7. Aufl., Berlin 1905. — Die Protokolle der deutschen ev. Kirchenkonferenz zu Eisenach von 1852 an. — H. Mulert, „Die Lehrverpflichtung in der ev. Kirche Deutschlands" Tüb.-Leipz. 1904. — Crisolli u. M. Schultz, „Verwaltungsordnung für das kirchl. Vermögen", Berlin 1904. — „Die Gesetzsammlung für die Königlichen Preußischen Staaten" hg. im Bureau des Staatsministeriums, jährlich ein Band. — „Preußisch-deutsche Gesetzsammlung 1806—1904", 4. Aufl. hg. v. Grotefend, fortgeführt von Kretschmar. — Das „Handbuch des preuß. Staats" hg. im Bureau des Staatsministeriums. — Die Veröffentlichungen des kaiserlichen statistischen Amtes („Vierteljahrshefte zur Statistik des Deutschen Reiches") und des kgl. statist. Landesamtes („Preuß. Statistik"). — J. Schneider, „Kirchliches Jahrbuch", bis 1908, Gütersloh (besonders wertvoll zur jährlichen Orientierung). — H. A. Krose, Kirchliches Handbuch, 1908 (kath.).

Litteratur: Lehrbücher des Kirchenrechts: Frantz, Lehrbuch des Kirchenrechts 3. Aufl., 1899. — E. Friedberg, Lehrbuch des kath. u. ev. Kirchenrechts" 5. Aufl., Leipzig 1903 — Goßner, „Preußisches ev. Kirchenrecht", Berlin 1898. — P. Hinschius, „Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland", Berlin 1869—1897 (Bd I—VI, 1); ders., Das preußische Kirchenrecht im Gebiet des ALR., Berlin 1884. — Heiner (kath.), „Lehrbuch des Kirchenrechts" 3. Aufl., Paderborn 1901. — Jacobson, Das ev. Kirchenrecht des preuß. Staates 1866. — W. Kahl, Lehrsystem des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik I, Freiburg-Leipzig 1894. — R. Köhler, „Lehrbuch des deutsch-evang. Kirchenrechts", Berlin 1895. — Kries, „Die preuß. Kirchengesetzgebung nebst den wichtigsten Verordnungen ... unter Berücksichtigung der Reichsgesetzgebung und Rechtsprechung der Gerichts- u. Verwaltungsbehörden", Danzig 1887. — L. Richter, Lehrbuch des kath. u. ev. Kirchenrechts 8. Aufl., Leipzig 1886 (bearbeitet von Dove u. W. Kahl); ders., „Die Kirchengemeinde- und Synodalordnung für die ev. Landeskirche Preußens ... für den Gebrauch erläutert" 5. Aufl., Berlin 1877. — P. Schoen, „Das ev. Kirchenrecht in Preußen" 1. Bd 1903, 2. Bd 1906, Berlin. — v. Schulte, „Lehrbuch des kath. und ev. Kirchenrechts", 4. Aufl., Gießen 1886. — v. Scherer (kath.), „Handbuch des Kirchenrechts", Graz 1886 ff. — Trusen, Das preuß. Kirchenrecht im Bereich der ev. Landeskirche 2. Aufl. 1894. — Vering (kath.), „Lehrbuch d. kath., orient. und prot. Kirchenrechts" 3. Aufl., Freiburg i. Br. 1893.

Verschiedenes: Reichhaltige Litteratur s. bes. in Schoens Kirchenrecht (vgl. oben) und in v. Holtzendorffs Encyklopädie der Rechtswissenschaft, 6. Aufl. v. Kohler Bd 2, 1904. — Hervorgehoben seien folgende Aufsätze und Bücher: C. Balan, „Der Einfluß des jurist. Elements in den Behörden der preuß. Landeskirche" (PJ Bd 77, Heft 1, 1894); Th. Braun, „Zur Frage der engeren Vereinigung der deutschen ev. Landeskirchen", Berlin 1902; Brück,

„Geschichte der kath. Kirche in Deutschland", 1896—1903. — Festschrift zum 50jähr. Jubiläum des Ev. Oberkirchenrates: „Die Entwickelung der ev. Landeskirche der älteren Preußischen Provinzen seit der Errichtung des Ev. Oberkirchenrats", Berlin 1900; Fleiner, Ueber die Entwickelung des kath. Kirchenrechts im 19. Jahrh. 1902; E. Förster, Die Entstehung der preuß. Landeskirche unter der Regierung König Friedrich Wilhelms III. 2 Bde, Tüb. 1907; E. Friedberg, „Das Veto d. Regierungen bei Bischofswahlen in Preußen" u. s. w., Halle 1869; ders., „Die Grenzen zwischen Staat u. Kirche und die Garantien gegen deren Verletzung", Tüb. 1872; ders., „Der Staat u. die Bischofswahlen in Deutschland", Leipzig 1874; ders., „Die Grundlagen der preuß. Kirchenpolitik unter König Friedrich Wilhelm IV., Leipzig 1882; H. v. d. Goltz, Der Wert unserer landeskirchlichen Ordnung im Lichte ihres 10jährigen Bestandes. Vortrag, Berlin 1884; ders., „Zum 50jähr. Jubiläum des Ev. Oberkirchenrats" (geschichtlicher Rückblick) in der Zeitschrift „Halte was du hast", 1900; ders., „Kirche und Staat" (a. d. Nachlaß), Berlin 1907; Bernh. Hübler, „Kirchl. Rechtsquellen" 2. Aufl., Berlin 1893; E. Kalb, „Kirchen und Sekten der Gegenwart", Stuttg. 1905; Meier, Ueber die Entstehung und Begriff des landesherrlichen Kirchenregiments 1870; Mejer, Das Rechtsleben der deutschen evangelischen Landeskirchen 1889; Joh. Niedner, „Die Ausgaben des preuß. Staates für die ev. Landeskirche der älteren Provinzen", Stuttg. 1904 (in den kirchenrechtl. Abhdl. v. Stuttg.); ders., „Grundzüge der Verwaltungsorganisation der altpreuß. Landeskirche", Berlin 1902; K. Rieker, „Die Krisis des landesherrl. Kirchenregiments in Preußen 1848—1850 u. ihre kirchenrechtl. Bedeutung" (Deutsche Zeitschr. f. Kirchenrecht X, 1, 1900); ders., Die rechtliche Stellung der ev. Kirche Deutschlands in ihrer geschichtlichen Entwickelung bis zur Gegenwart, Leipzig 1893; P. Schoen, Das Landeskirchentum in Preußen, Berlin 1898; Sell, „Die Entwickelung d. kath. Kirche im 19. Jahrh.", 1898; v. Treitschke, „Deutsche Geschichte im 19. Jahrh. II, S. 86 ff. 239—244; III, S. 395—418; IV, S. 494 ff. 683 ff.; V, S. 120 ff. 244 ff. 276—369; K. Vollert, Sind in Preußen Kirchendiener Staatsbeamte? Berlin 1908. O. Werner, „Kath. Kirchenatlas". Freib. i. B. 1888; Wetzer u. Welte, „Kirchenlexikon" (Encyklopädie d. kath. Theologie) vgl. bes. Art. „Preußen". 1897. — „Die kath. Kirche unserer Zeit und ihre Diener in Wort und Bild" hg. v. d. Leogesellschaft in Wien, München 1900 (2 Bde).

I. Statistisches. Das Königreich Preußen zählte nach der statistischen Erhebung vom Dezember 1905 bei einem Flächeninhalte von 348 679,9 qkm 37 293 324 (1900: 34 472 509) Seelen, die sich auf 88 Stadtkreise und 489 Landkreise (inkl. die 4 hohenzollerschen Oberämter) verteilten. Die Zahl der politischen Gemeinden mit 10 000 und mehr Einwohnern belief sich auf 354 (263 Städte und 91 Landgemeinden), die in ihnen zusammengedrängte Bevölkerung auf 15 082 895 Seelen, d. h. 40,47% der Gesamtzahl (gegen 36,75% im Jahre 1900). In den 29 Großstädten mit 100 000 und mehr Einwohnern lebten nach dem Resultate der Berufs- und Betriebszählung vom 12. Juni 1907: 7 676 115 Menschen.

Die konfessionelle Verteilung der Bevölkerung ist aus folgender Tabelle zu ersehen:

Provinzen	Flächeninhalt (qkm)	Evangel. (inkl. Altlutheraner u. Altreformierte)	Katholiken	Andere Christen	Juden	Konfessionslose
Ostpreußen	36996,8	1720565	278190	17 781	13553	87
Westpreußen . . .	25533,5	764719	844566	16254	16139	68
Brandenburg . . .	39839,6	3238207	230599	21540	40427	1133
(Stadtkreis Berlin) .	63,3	1695251	223948	19140	98893	2916
Pommern	30122,3	1616550	50206	7829	9660	81
Posen	28979,9	605312	1347958	2907	30433	27
Schlesien	40321,7	2120361	2765394	9839	46845	172
Sachsen	25257,0	2730098	230860	9981	8050	232
Schleswig-Holstein .	19004,4	1454526	41227	4834	3270	391
Hannover	38511,2	2361831	371537	10222	15581	373
Westfalen	20212,3	1733413	1845263	18471	20757	186
Hessen-Nassau . . .	15699,7	1420047	585868	13430	50016	691
Rheinland	26995,9	1877582	4472058	30304	55408	985
Hohenzollern . . .	1142,3	3040	64770	1	469	2
Preußen:	348679,9	23341502 (62,59%)	13352444 (35,80%)	182533 (0,49%)	409501 (1,10%)	7344 (0,02%)
1900:		21817577 (63,29%)	12113670 (35,14%)	139127 (0,40%)	392322 (1,14%)	9813 (0,03%)

Die konfessionelle Verschiebung seit 1900 in plus und minus und zwar nach Prozenten zeigt die folgende Tabelle:

Provinzen	Evangelische	Katholiken	Andere Christen	Juden	Konfessionslose
Ostpreußen . . .	— 0,32	+ 0,22	+ 0,13	— 0,08	—
Westpreußen . .	— 0,15	+ 0,26	+ 0,08	— 0,19	—
Brandenburg . .	— 1,86	+ 1,37	+ 0,18	+ 0,32	— 0,01
Berlin	— 1,09	+ 1,00	+ 0,19	— 0,03	— 0,07
Pommern . . .	— 0,61	+ 0,65	+ 0,06	— 0,1	—
Posen	+ 0,29	+ 0,01	+ 0,04	— 0,33	—
Schlesien	— 0,85	+ 0,91	+ 0,01	— 0,07	—
Sachsen	— 0,51	+ 0,47	+ 0,05	— 0,01	—
Schleswig-Holstein	— 0,52	+ 0,54	+ 0,04	— 0,03	— 0,03
Hannover . . .	— 0,4	+ 0,38	— 0,04	— 0,03	+ 0,01
Westfalen . . .	— 0,33	+ 1,71	+ 0,12	— 0,08	—
Hessen-Nassau . .	— 0,32	+ 0,35	+ 0,09	— 0,11	— 0,01
Rheinland . . .	+ 0,29	— 0,34	+ 0,01	— 0,05	—
Hohenzollern . .	+ 0,19	— 0,02	—	— 0,11	— 0,06
Preußen:	— 0,7	+ 0,66	+ 0,09	— 0,04	— 0,01

Bemerkenswert ist, daß von 1817—1900 der Prozentsatz der evangelischen Bevölkerung stetig wuchs, so daß zuletzt beide Konfessionen ziemlich auf gleicher Höhe standen. Seitdem ist aber auf evangelischer Seite wieder ein Rückgang eingetreten, der sich z. T. auf die polnische Einwanderung zurückführen läßt, z. T. auf den zwischen Preußen und den süddeutschen Staaten stattfindenden Bevölkerungsaustausch. Doch mag das schnellere Anwachsen des katholischen Anteils auch darin seinen Grund haben, daß einerseits der natürliche Zuwachs in den polnischen Familien ein verhältnismäßig großer ist, andererseits die aus Preußen Auswandernden, auch die zahlreiche meist im Auslande lebende preußische Schiffsbevölkerung, überwiegend evangelisch sind.

Zu der konfessionellen Verschiebung trägt auch der Konfessionswechsel bezw. der Austritt aus der christlichen Kirche oder der Eintritt in dieselbe bei. Hierbei hat die evangelische Kirche in Preußen 1905 einen Gesamtgewinn von 6911 Seelen gegen einen Verlust von 3741 gehabt.

Die Übertritte von der katholischen zur evangelischen Kirche haben sich in den letzten 10 Jahren im Verhältnis zur Bevölkerungszunahme gemehrt. Waren 1895: 3228 Übertritte zu verzeichnen, so waren es 1905: 5939. Der Verlust der evangelischen an die katholische Kirche ist bei weitem geringer; er ist sehr langsam angewachsen, ja er ist häufigen Schwankungen unterworfen gewesen. Es steht die Zahl 295 aus dem Jahre 1895 der Zahl 441 aus dem Jahre 1905 gegenüber. Seit 1903 (477) scheint ein Rückgang eingetreten zu sein. Bemerkt sei hier, daß in der Provinz Schlesien allein 2035 Katholiken evangelisch geworden sind und nur 36 Evangelische katholisch.

Aus dem Judentum sind 346 Übertritte in unsere Landeskirchen offiziell vollzogen worden, obenan steht Berlin mit 135; aber auch bei den 55 Verlusten an das Judentum hat Berlin mit 39 die Führung. Ist gegenüber der katholischen Kirche und dem Judentum immerhin ein bedeutender Gewinn zu konstatieren, so haben dagegen die Sekten und vor allem die Dissidenten der evangelischen Kirche große Verluste beigebracht. In Berlin und Umgebung sind 1905 schon mehr als 1000 Austritte aus der evangelischen Kirche und zwar zumeist aus antichristlichen Motiven angemeldet worden, in ganz Preußen waren es 3245, so daß der Gesamtgewinn auf eine Seelenzahl von 3170 herabgemindert wurde. Die neueste Statistik von 1906 aber, wenigstens soweit sie vorläufig über die älteren Provinzen vorliegt, bringt ein gegen das Vorjahr erschreckend abstechendes Resultat: 12 007 Personen sind aus der Landeskirche als Dissidenten ausgetreten, davon ein Drittel allein in Berlin, die größere Hälfte in ganz Brandenburg. Es ist anzunehmen, daß die meisten auf Grund sozialdemokratischer Agitation sich von Kirche und Christentum losgesagt haben. Bei dieser Statistik bleiben natürlich die Hunderttausende außer Betracht, die von der Kirche nichts wissen wollen und nur aus rein äußerlichen Gründen steuerzahlende Mitglieder der Landeskirche bleiben. Die Zunahme der formellen Austritte ist aber ein Zeichen dafür, daß die Tendenz wächst, aus der thatsächlichen Entfremdung von Kirche und Christentum in eigener Stellungnahme die praktischen Konsequenzen zu ziehen.

Die kirchliche Versorgung der evangelischen Bevölkerung Preußens, die mit den geschichtlich gegebenen Verhältnissen rechnet und daher namentlich in den großen Städten sich mit den zur Verfügung stehenden Geistlichen, kirchlichen Gebäuden und Geldmitteln begnügen muß, ist nicht im stande, den religiösen Bedürfnissen der Gemeinden überall gleichmäßig zu entsprechen. Daraus ergeben sich Übelstände, die am Besten illustriert werden durch einen leicht anzustellenden Vergleich der oben gegebenen Tabellen der ev. Seelenzahl und der nachstehenden Tabelle des Personal- und Gebäudebestandes der kirchlichen Einrichtungen.

I. Die altpreußische Landeskirche.
(Zentralbehörde: Evangelischer Oberkirchenrat.)

Provinzen	Mitglieder des Konsistoriums	Generalsuperintendenten	Superintendenten	Geistliche im selbständ. Amt	Parochien	Geistliche Stellen	Kirchen	Kapellen und Betsäle	Seelenzahl der Evangelischen
Ostpreußen	8	1	39	499	415	583	453	379	1720565
Westpreußen	8	1	20	282	245	318	293	397	764719
Brandenburg	23	3	81	1352	1123	1554	2281	386	4933458
Pommern	11	1	55	797	696	870	1295	96	1616550
Posen	7	1	23	287	220	290	261	363	605312
Schlesien	10	2	56	871	887	966	841	905	2120361
Sachsen	15	2	97	1680	1493	ca. 1800	2451	168	2730098
Westfalen	7	1	23	564	400	666	380	365	1733413
Reinland (inkl. Hohenzollern)	8	1	33	812	622	832	654	410	1880622
Summa	97	13	427	7144	6101	7879	8909	3469	18105098

II. Die Provinzialkirchen Hannovers.
(Zentralbehörde der luth. Konsistorien: Das Landeskonsistorium zu Hannover mit 4 ordentlichen und 13 außerordentlichen Mitgliedern.)

Provinzialkirchen:

Provinzialkirchen	Mitglieder des Konsistoriums	Generalsuperintendenten	Superintendenten	Geistliche im selbständ. Amt	Parochien	Geistliche Stellen	Kirchen	Kapellen und Betsäle	Seelenzahl der Evangelischen
Die ev.-luther.	Konsist. zu Hannover: 8	3	86	997	ca. 900	1050	1119	466	2361831
	zu Aurich: 2	1	9						
Die ev.-reform. (Konsist. zu Aurich)	3	1	Inspekt. 10	128	118	131	116	5	
Summa	13	5	105	1125	1018	1181	1235	471	

III. Die evangelisch-lutherische Provinzialkirche Schleswig-Holsteins.
(Konsistorium zu Kiel.)

	Mitglieder des Konsistoriums	Generalsuperintendenten	Superintendenten	Geistliche im selbständ. Amt	Parochien	Geistliche Stellen	Kirchen	Kapellen und Betsäle	Seelenzahl der Evangelischen
	6	2	28	533	418	565	421	61	1454526

IV. Die Landeskirchen der Provinz Hessen-Nassau.
(Konsistorium: I. Kassel. II. Wiesbaden. III. Frankfurt a. M.)

	Mitglieder des Konsistoriums	Generalsuperintendenten	Superintendenten	Geistliche im selbständ. Amt	Parochien	Geistliche Stellen	Kirchen	Kapellen und Betsäle	Seelenzahl der Evangelischen
I. D. hess. Landeskirche (lutherisch, reform., uniert)	4	3	Sup. 13	515	495	516	863	224	1420047
II. Die nassauische Landeskirche (uniert)	5	1	Metrop. 46 / Dekane 20	276	251	280	ca. 440		
III. Die Landeskirchen v. Frankfurt a. M. (lutherisch, deutsch- u. franz.-reform.)	8	-	–	27	17	35	17	7	

Ganz Preußen hatte am 1. Januar 1905 24 Generalsuperintendenten, 639 Superintendenten (inkl. die Metropolitane), 9620 Geistliche in selbstständigem Amte, 8390 Parochien, 10456 geistliche Stellen, 11795 Kirchen, 4322 andere gottesdienstliche Gebäude. Am schlechtesten versorgt sind, den Durchschnitt angesehen, die Stadt Berlin und die Provinzen Ostpreußen, Westpreußen, Posen, Westfalen, Rheinprovinz. Das liegt in Berlin an den eng zusammengedrängten großen Menschenmassen, für die es nur wenige Kirchen und verhältnismäßig wenige Geistliche gibt, in den genannten Provinzen z. T. an der weitläufigen Anlage der Ortschaften, z. T. daran, daß wegen des vorherrschenden katholischen Elementes oft mehrere Ortschaften zu einer Parochie vereinigt sind. Bei weitem am besten versorgt ist das Mutterland der Reformation, die Provinz Sachsen, dort kommen im Durchschnitt auf 1600 Evangelische 1 Geistlicher, auf 1000 1 Kirche. Gleich hinter Sachsen kommt Pommern mit ca. 2000 Seelen auf 1 Geistlichen und ca. 1240 Seelen auf 1 Kirche. Wie groß noch heute die Mißverhältnisse in der kirchlichen Versorgung, trotz der großen Fortschritte, die gemacht sind, sein können, dafür sei als Beispiel angegeben: die Apostel-Paulusgemeinde in Schöneberg (Berlin) mit 140000 Seelen und 7 Geistlichen und dem gegenüber verschiedene Landgemeinden mit etwa 300 Seelen und 1 Geistlichen. Was die Ausdehnung der Diöcesen anbetrifft, so finden sich hier in allen Provinzen große Mißverhältnisse. Es finden sich Diözesen mit 30—40 Parochien (Erfurt 41) und solche mit 2—10 Parochien (Wolfsburg 2).

Die preußische evangelische Militärgeistlichkeit steht unter dem Feldpropst, der zugleich Feldpropst der kaiserlichen Schutztruppen und Marinepropst ist. Zu seinem Aufsichtskreise gehören auch die Armeekorps von Baden, Hessen, Elsaß-Lothringen. Jedes Provinzialarmeekorps und das Gardekorps haben ihren Militäroberpfarrer; mithin sind in Preußen deren 13, unter denen 76 Militärgeistliche (Divisions- und Garnisonspfarrer) stehen. Nicht unmittelbar preußisch sind die in Preußen stationierten Marineoberpfarrer und die unter ihre Aufsicht gehörigen 15 Marinepfarrer, die z. T. in den Kriegshäfen, z. T. auf den Schiffen stationiert sind. Einer von ihnen ist Gouvernementspfarrer in Kiautschou.

Besondere Schwierigkeiten entstehen für die kirchliche Versorgung in einzelnen Gebieten daraus, daß die Sprache der evangelischen Bevölkerung nicht überall die deutsche ist. Am stärksten sind die slavischen Sprachen in verschiedenen Dialekten (masurisch, polnisch, wendisch, in vereinzelten Fällen auch tschechisch und kassubisch) vertreten. Die folgenden Zahlen erhielten wir auf direkte Anfrage von den einzelnen Konsistorien (Bestand Ende 1907): In ganz Preußen giebt es etwa 197 evangelische Gemeinden mit polnischer Sprache, die von 159 auch polnisch predigenden Geistlichen versorgt werden. Ostpreußen hat allein 123 polnische Gemeinden mit 136 Geistlichen, dann kommt Schlesien mit 58 Gemeinden und ca. 45 Geistlichen, Posen mit 12 Gemeinden und 13 Geistlichen, Westpreußen mit 3 Gemeinden und 4 Geistlichen, Rheinprovinz mit 1 Gemeinde und 1 Geistlichen. Ostpreußen hat 71 Gemeinden, in denen 88 Geistliche litauisch predigen. In der Niederlausitz bilden wendische Gemeinden gleichsam eine Spracheninsel; es giebt dort insgesamt 31 mit ca. 30 Geistlichen: 22 Gemeinden mit ca. 17 Geistlichen in Schlesien und 19 Gemeinden mit 13 Geistlichen in Brandenburg (Spreewald). In Westfalen wird von 7 Geistlichen in 15 Gemeinden masurisch gepredigt, in Schlesien in 4 Gemeinden tschechisch (die Anzahl der tschechischen Prediger ist uns nicht genannt worden). In Schleswig-Holstein wird in 113 Kirchen von 112 Geistlichen auch dänisch gepredigt. In Brandenburg und in den Konsistorialbezirken Frankfurt a. M. und Wiesbaden giebt es je eine französische Gemeinde, in der ein französisch predigender Geistlicher fest angestellt ist. Sachsen und Pommern und die Konsistorialbezirke Kassel, Hannover und Aurich haben keine Gemeinden, in denen fremdsprachlich gepredigt wird.

Die Erweiterung der kirchlichen Versorgung wächst nur langsam im Verhältnis zur Bevölkerungszunahme. Die Anzahl der Pfarramtskandidaten ist seit 1895 in allen Landesteilen um mehr als die Hälfte zurückgegangen. In der altpreußischen Landeskirche wurden nach Schneiders Ermittelungen 1895: 523 Kandidaten pro ministerio geprüft, im Jahre 1906 dagegen nur 202. Ordiniert wurden 1895: 312, 1906: 242 Kandidaten. Es mußte demnach 1906 eine große Anzahl von Hilfsgeistlichenstellen unbesetzt bleiben, wiewohl im ganzen 368 wahlfähige Kandidaten vorhanden waren. Von den Wahlfähigen hat sich überdies eine große Anzahl für immer in außerkirchliche Dienste gestellt: manche gewiß, um schneller in eine feste, selbstständige Lebensstellung zu kommen, andere aber auch, weil sie aus Gewissensgründen die amtliche Verpflichtung auf das kirchliche Bekenntnis nicht auf sich

nehmen zu können glaubten. Eine Statistik der Motive läßt sich natürlich nicht geben. Die letzten Ermittelungen Schneiders im Jahre 1907 haben ergeben, daß in Ost- und Westpreußen, Pommern, Posen, Schlesien, Westfalen im ganzen nur 46 Kandidaten pro min. wirklich zur Verfügung stehen, in Sachsen sind es etwa 25. Ähnlich wird es in den anderen Landesteilen stehen, leider fehlen hier die näheren Angaben.

Über die Neugründungen im Jahre 1907 wurden uns von den einzelnen Konsistorien folgende Antworten: An der Spitze steht Brandenburg (einschl. Berlin) mit 8 neuen Parochien und 25 geistlichen Stellen, danach kommt Posen mit 8 Parochien und 14 geistlichen Stellen (die Ansiedelungen!), dann Westfalen mit 5 Parochien und 19 geistlichen Stellen, es folgen der Konsistorialbezirk Hannover mit 3 Parochien und 16 geistlichen Stellen (darunter 13 Kollaboraturen), Westpreußen mit 3 Parochien und 5 geistlichen Stellen, Rheinprovinz mit 2 Parochien und 6 geistlichen Stellen, Pommern mit 2 Parochien und 3 geistlichen Stellen, Schleswig-Holstein mit 2 Parochien und 2 geistlichen Stellen die reformierte Provinzialkirche Hannovers mit 2 Parochien (Anzahl der Stellen ist uns nicht angegeben), Ostpreußen mit 1 Parochie und 2 geistlichen Stellen, der Konsistorialbezirk Kassel mit 1 Parochie und 2 geistlichen Stellen und Wiesbaden mit 1 Parochie und 1 geistlichen Stelle, Schlesien mit 3 geistlichen Stellen. Mithin wurden soweit wir erfahren konnten, 1907 neu gegründet: 38 Parochien und 98 geistliche Stellen. In die letztere Zahl werden einige Vikariate mit eingerechnet sein. Neue Diöcesen wurden, in den letzten 10 Jahren nur in Brandenburg, Ostpreußen, Rheinprovinz, Westfalen je 2, in Posen und der evangelisch-reformierten Kirche Hannovers je eine neu gebildet. Da nun die Gesamtzahl der Evangelischen in Preußen jährlich um etwa 300000 anwächst, so wird für ca. 6000 neu hinzugekommene Seelen in jedem Jahre eine neue Pfarrstelle geschaffen. Selbst wenn die Versorgung verdoppelt würde, könnte das wirkliche Bedürfnis nur notdürftig gedeckt werden. Leichter als feste Pfarrstellen ließen sich freilich neue Hilfspredigerstellen einrichten, zumal hierzu die kirchlichen und staatlichen verfügbaren Mittel eher ausreichten. Dem tritt aber zunächst der Umstand entgegen, daß die Dotation solcher Stellen eine unsichere, jedenfalls eine zur Gründung eines Haushalts nicht ausreichende ist. Vor allem aber ist eine solche Vermehrung der geistlichen Kräfte in den meisten Landesteilen schon darum unmöglich, weil es an den Kräften selbst fehlt. Nach der Überproduktion in den 80er Jahren ist die Anzahl der Theologiestudierenden auf den deutschen Hochschulen, die im S.-S. 1890 noch 4536 betrug, im S.-S. 1900 auf 2472 und weiter absteigend im S.-S. 1904 auf 2155 zurückgegangen; bis zum S.-S. 1906 ging sie wieder herauf bis auf 2329, fiel aber gleich im nächsten W.-S. (1906/07) auf 2208 zurück, doch brachte das S.-S. 1907 wieder eine Zunahme: 2319; freilich hatte das folgende W.-S. 1907/08 wieder nur 2228.

Inzwischen hat die äußere Lage der Geistlichen in Bezug auf Besoldung, Ruhegehalt, Hinterbliebenenfürsorge in neuerer Zeit in allen preußischen Landeskirchen eine erhebliche Verbesserung und eine gesetzliche Regelung erfahren. Man hofft, daß hierdurch eine größere Anzahl von Kräften in den Dienst der Kirche gezogen werden und dem bereits sehr empfindlichen Mangel abgeholfen wird.

Seit 1895 ist die Hinterbliebenenfürsorge für alle preußischen Landeskirchen durch Bildung eines gemeinsamen Pfarr-Witwen- und Waisenfonds in der Hauptsache einheitlich geregelt. Seit dem Jahre 1899 besteht eine gleiche Regelung hinsichtlich der Besoldung durch Bildung einer „Alterszulagekasse für evangelische Geistliche" für die preußischen Geistlichen auf Pfarrstellen bis zu 4800 Mk. Pfründeneinkommen. Von außerordentlichen Synoden aller Landeskirchen von Ende 1907 bis Anfang 1908 sind ferner Kirchengesetzentwürfe über eine einheitliche Regelung des Ruhegehaltswesens durch Bildung einer gemeinsamen „Ruhegehaltskasse für evangelische Geistliche" und über einen Anschluß der Pfarrstellen bis zu einem Pfründeneinkommen bis zu 6000 Mk. und der Stellen mit besonderen Gehaltsregulativen an die Alterszulagekasse angenommen worden. Diese Kirchengesetze, in denen zugleich eine sehr erhebliche Erhöhung des Diensteinkommens und des Ruhegehaltes der Geistlichen vorgesehen ist, haben zwar die allerhöchste bezw. die staatsgesetzliche Sanktion noch nicht erhalten, doch ist mit Sicherheit darauf zu rechnen, daß sie demnächst nach der Abstimmung im Landtage mit rückwirkender Kraft vom 1. April 1908 ab in Kraft treten werden.

Das Pfarrbesoldungswesen beruhte bis 1899 durchgehends auf dem System der örtlichen Pfründe und der Verpflichtung der einzelnen Kirchengemeinde zur Unterhaltung des Geistlichen. Die Erträge des in der Verwaltung und im Nießbrauch des Geistlichen stehenden Pfründenvermögens wurden, soweit sie einen Mindestsatz von 1800,

2400, 2700, 3000, 3300, 3600 Mk. — je nach dem Dienstalter — nicht erreichten, durch persönliche Zulagen unter teils prinzipiellem, teils subsidiärem Eintreten staatlicher Mittel auf die Mindestsätze erhöht. Der Mangel eines Rechtsanspruchs der Geistlichen auf Gehaltszulagen, die Unzulänglichkeit der Gehaltssätze, die Unsicherheit der dauernden Bereitstellung der Staatsmittel, die Unzuträglichkeiten des Pfründensystems führten zur anderweit gesetzlichen Regelung des Besoldungswesens.

Durch im wesentlichen übereinstimmende Kirchengesetze bezw. durch das Staatsgesetz vom 2. Juli 1898 ist vom 1. April 1899 ab das Diensteinkommen der Geistlichen auf Pfarrstellen bis zu 4800 Mk. Jahreseinkommen (Stand vom 1. Oktober 1897 bezw. Tag der Neugründung) in sämtlichen preußischen Landeskirchen einheitlich geregelt worden: dergestalt, daß die Geistlichen ein aus Grundgehalt und Alterszulagen sich zusammensetzendes Diensteinkommen erhalten von mindestens 1800 bezw. 2400, 3000, 3600, 4200, 4800 Mk., je nach der Grundgehaltsklasse und dem Dienstalter (Höchstgehalt mit 25 Dienstjahren). Nach der voraussichtlich mit dem 1. April 1908 — rückwärts — in Kraft tretenden Neuregelung gelten für die Geistlichen auf Pfarrstellen bis zu 6000 Mk. Pfründeneinkommen folgende Grundsätze: Es werden neun Klassen von Pfarrstellen gebildet (je nach dem Stelleneinkommen). Die Geistlichen erhalten von den Kirchengemeinden, welchen hinfort grundsätzlich die Verwaltung und der Nießbrauch des Pfarreinkommens zusteht, außer freier Dienstwohnung oder einer ausreichenden Mietsentschädigung auf Stellen der I. Klasse ein Grundgehalt von 1800 Mk. und 600 Mk. aus der Alterszulagekasse, in der II. bieten die betreffenden Stellen ein Grundgehalt von 2400 Mk., in der III. Klasse 3000, der IV. 3600, der V. 4200, der VI. 4500, der VII. 4800, der VIII. 5100, der IX. 5400 Mk. Die Klasseneinteilung ist in ihrer aufsteigenden Reihenfolge gleichzeitig als Normalskala der Gehaltserhöhungen von 3 zu 3 Dienstjahren bis zum vollendeten 24. Dienstjahre festgesetzt. Was über das Grundgehalt einer jeden Stelle hinausgeht, zahlt die Alterszulagekasse und gewährt noch so viel Zuschüsse, daß jedem Geistlichen (es handelt sich nur um die Stellen unter 6000 Mk.) nach 3 Dienstjahren jährlich 2800 Mk., nach 6 Dienstjahren 3200, nach 9 Dienstjahren 3700, nach 12 Dienstjahren 4200, nach 15 Dienstjahren 4700, nach 18 Dienstjahren 5200, nach 21 Dienstjahren 5600, nach 24 Dienstjahren 6000 Mk. garantiert werden. Außerdem können im Bedürfnisfalle Zuschüsse, sogar dauernde, zum Grundgehalte gewährt werden. Demnächst wird auch ein von der Generalsynode im Dezember 1907 angenommenes Kirchengesetz in Kraft treten, das die Vergütung der Umzugskosten der Geistlichen nach einheitlichen Grundsätzen wenigstens zunächst für die älteren Provinzen der Landeskirche regelt. (K.G.B. 1907, p. 164.) Danach beträgt die Vergütung für Geistliche mit Familie an allgemeinen Kosten 300 Mk., an Transportkosten für je 10 km 8 Mk. Geistliche ohne Familie erhalten davon die Hälfte, doch wird ihnen die 2. Hälfte nachgezahlt, falls sie sich innerhalb des ersten Jahres nach dem Umzug verheiraten. Bei Strafversetzung wird die Vergütung nicht gewährt. Armen Gemeinden gewährt der Oberkirchenrat eine Beihilfe aus dem Hilfsfonds für landeskirchliche Zwecke. — Die Gehaltsbezüge werden den Geistlichen vierteljährlich im voraus ausgezahlt.

Die „Alterszulagekasse für evangelische Geistliche" ist eine gemeinsame Einrichtung der im Gebiet des preußischen Staates vorhandenen evangelischen Landeskirchen mit eigener Rechtspersönlichkeit. Sie wird von einem Vorstande von fünf Mitgliedern (vom König ernannt) und von einem Verwaltungsausschuß von 55 Mitgliedern (Abgeordneten der obersten Landessynoden) verwaltet. Die Kirchengemeinden haben unter Zuhilfenahme der Erträge des Pfründenvermögens den Geistlichen das Grundgehalt und etwaige Zuschüsse zu gewähren und einen, je nach der Klasse der Stelle verschieden abgestuften Versicherungsbeitrag für jede Pfarrstelle an die Alterszulagekasse zu entrichten: Für eine Pfarrstelle der Klasse I 1500 Mk., bis Klasse IV je 300 Mk. weniger, für eine Pfarrstelle der Klasse V—IX 300 Mk. Im Unvermögensfalle können ihnen hierzu aus dem staatlicherseits bereitgestellten sog. Zuschußfonds (z. Z. 6508903 Mk.) widerrufliche Beihilfen von den Konsistorien im Einvernehmen mit dem Regierungspräsidenten gewährt werden. Um die Alterszulagekasse in den Stand zu setzen, die Alterszulagen in dem obigen Umfange zu leisten, giebt der Staat ihr einen jährlichen Zuschuß von 7800000 Mk. Der nächste Staatshaushaltsetat für 1908/09 wird 10 Millionen als Beitrag zur Erhöhung der Gehälter ansetzen. Den Mehrbedarf decken die Landeskirchen, welche ihrerseits hierzu nach Maßgabe des Staatseinkommen-Steuersolls ihrer Mitglieder landeskirchliche Steuern erheben.

Das Ruhegehaltswesen wies bisher große Verschiedenheiten auf. Nach der mit

dem 1. April 1908 — rückwärts — in Kraft tretenden Neuregelung gelten folgende Grundsätze: Jeder Geistliche, welcher infolge körperlichen Gebrechens oder wegen Schwäche seiner körperlichen und geistigen Kräfte zur Erfüllung seiner Amtspflicht und deshalb — bei mehr als 70 Jahren eventuell auch ohne Dienstunfähigkeit — von der zuständigen Kirchenbehörde (Konsistorium) in den Ruhestand versetzt ist, erhält ein jährliches Ruhegehalt. Das Ruhegehalt beträgt, wenn die Versetzung in den Ruhestand vor vollendetem 11. Dienstjahre eintritt $^{20}/_{60}$, und steigt mit jedem weiteren Dienstjahre bis zum vollendeten 30. Dienstjahre um $^{1}/_{60}$, von da ab um $^{1}/_{120}$ bis zum Höchstbetrag des ruhegehaltsfähigen Diensteinkommens. Bei der Berechnung des Letzteren wird für die Dienstwohnung oder Mietsentschädigung ein fester Satz von 800 Mk. eingestellt. Das Ruhegehalt soll nicht unter 1800 Mk. und nicht über 6000 Mk. betragen. Es wird vierteljährlich im Voraus ausgezahlt. Beiträge sind von Geistlichen, außer Nachzahlung bei Anrechnung früherer Dienstzeit und auch hier mit Einschränkungen, fortan nicht mehr zu leisten. Ebenso kommt für die bei der Alterszulagekasse versicherten Pfarrstellen die Verpflichtung zur Leistung noch nicht fälliger Pfründenabgaben in Wegfall. Bei den anderen Pfarrstellen tritt an die Stelle der Pfründenabgaben eine jährliche Stellenabgabe von 1 bis 10%, je nach der Höhe des Pfründeneinkommens. Doch darf das Einkommen des Stelleninhabers nicht unter die Bezüge der IX. Grundgehaltsklasse (s. oben) sinken. Die derzeitigen Inhaber dieser höheren Stellen haben (binnen 6 Monaten) das Recht, zu erklären, daß sie statt der Stellenabgabe die bisherigen Pfarrbeiträge und die Pfründenabgabe weiter entrichten wollen.

Die Ruhegehälter werden aus der neugebildeten „Ruhegehaltskasse für evangelische Geistliche der im Gebiete des preußischen Staates vorhandenen evangelischen Landeskirchen" gezahlt. Die Kasse ist genau so wie die Alterszulagekasse organisiert. Ihre Einnahmen bestehen, außer den Beiträgen für die Vereins- und Auslandsgeistlichen, aus einem jährlichen Staatszuschuß von 1600000 Mk. (zur Beseitigung der Pfarrbeiträge und der Pfründenabgaben in dem gedachten Umfange). Im übrigen sind die Landeskirchen verpflichtet, der Ruhegehaltskasse diejenigen Beiträge zuzuführen, welche erforderlich sind, um die Bedürfnisse zu decken. Die Verteilung der Beiträge auf die einzelnen Landeskirchen erfolgt alljährlich nach Maßgabe der im Vorjahre in den einzelnen Landeskirchen veranlagten Staatseinkommensteuersolls der Evangelischen.

Die vorstehenden Vorschriften für eine gemeinsame Regelung des Ruhegehaltswesens sind so gefaßt, daß sie möglichst alle normalen Fälle von Emeritierungen umfassen. Will eine Landeskirche weitergehen, so steht ihr dies frei; nur muß sie dann die Kosten hierfür selbst tragen (z. B. Emeritierungen aus disziplinarischen Gründen, von Hilfsgeistlichen, ferner Erhöhung der Ruhegehaltssätze). Hiervon ist in der altpreußischen Landeskirche z. T. Gebrauch gemacht.

Der Hinterbliebenenfürsorge diente außer den zahlreichen Wittümern und den Synodal-Predigerwitwenkassen früher nur die Versicherung bei der allgemeinen Witwenverpflegungsanstalt und zwar nur für die Witwen selbst, nicht auch für die Waisen. Die Fürsorge war ungleichmäßig und meist unzulänglich, die Grundsätze der genannten Versicherungsanstalt unvollkommen und in vielen Punkten unbillig. Dies führte zunächst für die altpreußische Landeskirche durch Kirchengesetze von 1889 und 1892 unter staatsgesetzlicher Bestätigung und finanzieller staatlicher Beihilfe zur Bildung eines eigenen Pfarr-Witwen- und Waisenfonds. Bereits im Jahre 1895 schlossen sich durch entsprechende Kirchengesetze auch die anderen Landeskirchen unter Erhöhung der Staatsrente diesem Fonds an. Der Fonds ist seitdem ebenso wie jetzt die Alterszulagekasse und die Ruhegehaltskasse, die nach seinem Muster gebildet sind, organisiert.

Die früher bei der allgemeinen Witwenverpflegungsanstalt versicherten Geistlichen haben von der seiner Zeit ihnen eröffneten Möglichkeit, sich der neuen Ordnung anzuschließen, überwiegend Gebrauch gemacht. — Der Fonds hat sich — obwohl die Beiträge der Landeskirchen von 1% auf $^{3}/_{4}$% ermäßigt worden sind — günstig entwickelt. Infolge einer Erhöhung der Staatsrente vom 1. April 1904 ab haben die Geistlichen von laufenden Beiträgen befreit werden können. Gleichzeitig ist eine Aufbesserung der Bezüge der Hinterbliebenen (Beschluß des Verwaltungsausschusses vom 17. Juni 1904) erfolgt. Zur Zeit beträgt

a) das Witwengeld bei einem Dienstalter des verstorbenen Geistlichen oder Emeritus

bis zum vollendeten	5.	Dienstjahre	700 Mk.
vom 5. „ „ „	10.	„	750 „

vom 10.	bis zum vollendeten 15.	Dienstjahre	800 Mk.
„ 15.	„ „ „ 20.	„	850 „
„ 20.	„ „ „ 25.	„	900 „
„ 25.	„ „ „ 30.	„	1000 „
„ 30.	„ „ „ 35.	„	1100 „
„ 35.	„ „ „ 40.	„	1200 „
von mehr als 40 Dienstjahren			1300 „.

b) Das Waisengeld (bis zum vollendeten 18. Lebensjahre der Kinder) — ohne Einschränkung des Gesamtbetrages beim Vorhandensein mehrerer Waisen — für jede Waise 400 Mk., für jede Halbwaise 250 Mk.

Unter gewissen Voraussetzungen kann auch den Anstalts- und Vereinsgeistlichen und den Geistlichen an ausländischen deutschen evangelischen Gemeinden der Anschluß an den Fonds von der Kirchenbehörde gestattet werden.

Die vom 1. April 1908 — rückwärts — in Kraft tretenden neuen Kirchengesetze bringen an sich keine materielle Änderung. Nach ihnen ist der Verwaltungsausschuß künftig aber u. a. befugt, die Bezugsdauer des Waisengeldes zu erhöhen, Beträge zu Gnadenbezügen für Hinterbliebene disziplinierter Geistlicher und solcher Geistlicher, welche der neuen Ordnung noch nicht angehören, bereit zu stellen.

Es sei im Anschluß hieran erwähnt, daß nunmehr für alle vorstehenden Zwecke die nämlichen Grundsätze für die Berechnung des kirchlichen Dienstalters in den preußischen Landeskirchen in Geltung sind, wie sie das altpreußische Kirchengesetz vom 17. April 1886 aufgestellt hat. Die Militärdienstzeit und die Zeit der Teilnahme an einem Feldzuge kommt nur unter gewissen Voraussetzungen und nur für die Zwecke der Ruhegehaltskasse zur Anrechnung.

Was die weltlichen Kirchendiener anbetrifft, so fehlen bezüglich ihres Diensteinkommens noch allgemeine Vorschriften. Ebenso steht es mit ihrem Ruhegehalt und ihrer Reliktenversorgung in den neupreußischen Landeskirchen. In der altpreußischen Landeskirche sind durch das Gesetz vom 7. Juli 1900 wenigstens denjenigen Organisten, Kantoren und Küstern, die es im Hauptamt sind und mindestens 900 Mark Diensteinkommen haben, feste klagbare Ansprüche auf Ruhegehalt und Hinterbliebenenversorgung gegeben. Auch ist den Konsistorien in demselben Gesetz anheimgegeben, dieselben Vorteile denjenigen Kantoren und Organisten zu gewähren, deren Amt eine besonders künstlerische Ausbildung voraussetzt, bei denen aber die oben genannten Bedingungen nicht erfüllt sind.

Von hoher Bedeutung für die fortschreitende Regelung der Gehalts- und Versorgungsverhältnisse der evangelischen Geistlichen wie überhaupt für die Bedürfnisse der evangelischen Kirche in Preußen war es, daß es auf dem bisher vielgestaltig gewesenen, unklaren und unsicheren Gebiete des kirchlichen Umlagewesens gelungen ist, durch im wesentlichen übereinstimmende Kirchen- und Staatsgesetze für die preußischen Landeskirchen eine klare und einheitliche gesetzliche Grundlage zu schaffen. Dieses geschah für die älteren Provinzen in dem Kirchengesetz vom 26. Mai 1905 und dem Staatsgesetz vom 14. Juli 1905, für die neueren Provinzen überall durch Kirchengesetze vom 10. März 1906 und das Staatsgesetz vom 22. März 1906. Die Gesetze sind am 1. April 1906 in Kraft getreten.

Auf Grund umfassender staatlicher Garantien wird nunmehr die evangelische Kirche in Preußen von ihren steuerkräftigen Gliedern durch zwei Arten von Steuern erhalten: 1. von solchen, die jedes Gemeindeglied seiner Gemeinde, seiner Ephorie und seiner Provinz resp. seinem Konsistorialbezirk schuldet; 2. von solchen, die seiner Landeskirche im weitesten Umfange zu gute kommen. In Bezug auf letztere erhebt beispielsweise die Landeskirche der älteren Provinzen eine gesetzlich festgelegte Umlage von $5^1/_4$% der Staats-Einkommensteuer: $1^1/_2$% für den Pensionsfonds, $^3/_4$% für den Pfarr-Witwen- und Waisenfonds, $^1/_2$% für den Hilfsgeistlichenfonds, $1^1/_2$% für den „Hilfsfonds für landeskirchliche Zwecke“, 1% für provinzielle kirchliche Zwecke, provinzieller Bestimmung überlassen. Diese Erhebung betrug im Rechnungsjahre 1907: 4033644 Mk. Dieser Steuersatz wird künftig noch eine Erhöhung von $3^1/_4$% erfahren, damit die jüngste Neuordnung der wirtschaftlichen Verhältnisse der Geistlichen möglich wird. Ein diesbezüglicher Gesetzentwurf ist bereits dem neuen Pfarrbesoldungsgesetz angefügt und von der Generalsynode mit genehmigt worden (K.G.V.Bl. 1907, p. 180f.). Neben diesen Steuereinkünften sammelt die Landeskirche der älteren Provinzen eine nicht unerhebliche Summe durch die alle 2 Jahre stattfindende Kollekte für die dringendsten Notstände der evangelischen Landeskirche, die bedürftigen Gemeinden zu gute kommt. Im Jahre 1906 betrug dieselbe (K.G.V.Bl. 1907,

p. 189) 283797 Mk. Ebenso sind einzelne Provinzialkirchen mit größeren Fonds für allgemeine kirchliche Bedürfnisse ausgestattet. In Hannover dient der dort vorhandene allgemeine Klosterfonds in erheblichem Umfange auch den Zwecken der evangelischen Kirche. Im Konsistorialbezirk Wiesbaden besteht der Zentralkirchenfonds. In den Provinzen Brandenburg und Sachsen sind der kurmärkische, neumärkische, altmärkische, Havelberger und uckermärkische Ämter-Kirchenfonds bestimmt, den Bedürfnissen der Gemeinden kgl. Patronats zu dienen. Zu dem allen kommt nun noch der Staatsbeitrag „für evangelische Geistliche und Kirchen", der im gegenwärtigen Etatsjahr 1907/08 eine Höhe von 2080036,93 Mk. hat (vgl. S. 821, 58).

Das Recht der Besetzung der Pfarreien steht gegenwärtig in den 9 älteren Provinzen dem landesherrlichen Kirchenregiment bei ca. 3000 Stellen zu, darunter bei 2257 Stellen seit dem Jahre 1874 in Abwechslung mit den Gemeindeorganen, bei 2265 Stellen den Privatpatronen, bei ca. 700 Stellen kommunalen Korporationen, bei ca. 1350 Stellen den Kirchengemeinden, bei ca. 90 Stellen anderen Landesbehörden als den kirchlichen. Die Zahl der durch Kirchenregiment und Privatpatrone besetzten Stellen ist weitaus die größte; sie stehen beide einander, von der alternierenden Beteiligung der Gemeinden abgesehen, annähernd gleich. Im Gleichgewicht stehen sie in Brandenburg, Pommern und Sachsen, hingegen in Schlesien beträgt die Zahl der von Privatpatronen zu besetzenden Stellen (478) fast das Dreifache der dem Kirchenregiment zur Verfügung stehenden (186), und dazu kommen noch 81 Stellen städtischen Patronats. In Westfalen und in der Rheinprovinz wird über die Hälfte sämtlicher Stellen (317 und 416) durch Gemeindewahl besetzt; in Posen etwa 2/3 (112). Die Zahl der berechtigten Patrone ist in den letztgenannten 3 Provinzen nur gering. In Ostpreußen werden 344 unter 583 vom Kirchenregiment besetzt, in Westpreußen 87 unter 318, während hier 54 kommunale Korporationen, ebensoviele sonstige Patrone und 85 Kirchengemeinden das Besetzungsrecht ausüben. Am wenigsten Wahlrecht besitzen die Gemeinden in Pommern, Ostpreußen und Brandenburg. — In allen Fällen aber besitzt die Gemeinde bei der Aufstellung der Geistlichen ein Einspruchsrecht gegen Lehre Wandel, und Gaben des Designierten. Der Einspruch wird von kirchlichen Aufsichtsorgane auf seine Berechtigung geprüft. (Näheres vgl. § 55 Abs. 10 der K.G.S.O. u. § 10 Abs. 3 des Pfarrwahlgesetzes vom 15. März 1886).

Im Anschluß hieran sei erwähnt, daß nach dem Entwurf des neuen Kirchengesetzes, betreffend Pfarrbesetzungsrecht (K.G.V. 1907, p. 150), das Prinzip, einer Willkür der Gemeindewahlen durch Beschränkung derselben entgegenzutreten, in noch viel umfassenderem Maße durchgeführt wird, als es schon in dem Gesetz vom 15. März 1886 geschehen ist. Alle die Pfarrstellen in der altpreußischen Landeskirche, für die aus allgemeinen kirchlichen oder staatlichen Fonds die Hälfte der Summe des Grundgehaltes und Versicherungsbeitrages zur Alterszulagekasse aufgewandt wird, sollen künftig abwechselnd von der Kirchenbehörde und den Besetzungsberechtigten besetzt werden. Und zwar soll die Kirchenbehörde den Vortritt haben. Werden Stellen durch Disziplinarverfahren oder Verzicht der Geistlichen auf die Rechte des geistlichen Standes erledigt, so hat die Kirchenbehörde das alleinige Besetzungsrecht. Ferner soll die Kirchenbehörde bei allen Stellen, die innerhalb der ersten 2 Jahre in einer neugegründeten Gemeinde eingerichtet werden, das Recht der erstmaligen Besetzung haben, falls die betr. Gemeinde aus allgemeinen landeskirchlichen Fonds Zuwendungen in einer Höhe von mehr als 1/4 der hierzu erforderlichen Mittel erhält. Hiernach wird die Kirchenbehörde jährlich etwa über 70—75 Stellen zu verfügen haben. Dadurch wird einmal der Oberkirchenrat in den Stand gesetzt, seiner Versorgungspflicht gegenüber den gegenwärtig 390 Geistlichen der Armee, der Strafanstalten, seiner Diasporagemeinden und der Arbeitsstätten der inneren Mission gerecht zu werden, andererseits vermögen die Konsistorien innerhalb ihres Bezirkes leichter und gerechter ihre Kandidaten zu versorgen und durch Familienverhältnisse oder Mißstände irgend welcher Art notwendig gewordenen Stellenwechsel zu bewerkstelligen. —

In den neueren Provinzen überwiegt, mit Ausnahme der reformierten Kirche der Provinz Hannover und der Stadt Frankfurt a. M., wo die Kirchengemeinden am meisten Wahlrechte ausüben, die kirchenregimentliche Besetzung der geistlichen Stellen. Das Kirchenregiment besetzt im lutherischen Hannover ca. 770 Stellen, in Schleswig-Holstein ca. 330, im Konsistorialbezirk Kassel ca. 390 und im Konsistorialbezirk Wiesbaden ca. 230 Stellen. In Hannover bei ca. 645, in Schleswig-Holstein bei ca. 230 und im Bezirk Wiesbaden ist den Gemeinden alternativ das Wahlrecht eingeräumt. Danach überwiegt das Patronatswahlrecht überall (vgl. Schoen II, S. 67 ff.).

II. Die innerkirchliche Organisation. A. Kirchenregimentliche Behörden. Dieselben kulminieren sämtlich in der Person des Königs. Diese aus der Zeit der Reformation überkommene Tradition ist trotz der Trennung der kirchlichen und staatlichen Verwaltung beibehalten worden und zwar erstens (vgl. Niedner, „Grundzüge" 1902, p. 57 f.) „aus dem staatskirchenpolitischen Grunde, an einer Stelle noch einen organischen 5 Zusammenhang zwischen Staat und Kirche, durch welchen ein friedliches Verhältnis beider garantiert war, zu bewahren"; zweitens aus dem rein praktischen Grunde, der Kirche innerhalb der Monarchie gegenüber der Presbyterialverfassung einen „stabilen Träger" der Leitung zu geben. Der König ist einerseits der Protektor der evangelisch-kirchlichen Wohlfahrtspflege innerhalb der Monarchie, andererseits wird dadurch, daß die kirchliche 10 Gesetzgebung seiner königlichen Sanktion unterliegt und die kirchlichen Behörden von ihm ernannt werden, der Kirche in allen ihren äußeren Einrichtungen der unbedingte staatliche Schutz und in vielen Fällen die staatliche Exekutive gewährt.

An der Spitze der die älteren preußischen Provinzen umspannenden Landeskirche steht der „Evangelische Oberkirchenrat" in Berlin. Einschließlich des weltlichen 15 Präsidenten und geistlichen Vizepräsidenten besteht er aus 13 ordentlichen Mitgliedern, unter denen sich auch der evangelische Feldpropst befindet. Dieselben werden auf Lebenszeit durch den König ernannt und zwar auf gemeinsamen Vorschlag des Oberkirchenrates und des Kultusministers. In den Angelegenheiten seines Ressorts verkehrt der Oberkirchenrat unmittelbar mit dem Könige als dem Träger des landesherrlichen Kirchenregi- 20 mentes und mit den Centralbehörden des Staates (Generalverfügungen und Immediatberichte sind dem Minister zur Kenntnisnahme vorzulegen). Die ihm zustehenden Befugnisse der Oberaufsicht übt er in kollegialischem Geschäftsgange aus. Die Ausfertigung der nach Stimmenmehrheit gefaßten Beschlüsse erfolgt mit der Unterschrift des Präsidenten. Der Geschäftskreis des Oberkirchenrates umfaßt die Beratung des Königs in allen der aller- 25 höchsten Entscheidung vorbehaltenen Angelegenheiten der Gesetzgebung und Verwaltung, den Verkehr mit den staatlichen Centralbehörden in den Angelegenheiten des gemeinschaftlichen Ressorts und die ihm nach dem Ressortreglement vom 29. Juni 1850 zustehenden Rechte und Pflichten. Zu den letzteren gehören: das Synodalwesen, die Oberaufsicht über den Gottesdienst in dogmatischer und liturgischer Beziehung, über die 30 Vorbereitung der Kandidaten zum geistlichen Amt, über die Anstellung, Amtsführung und Disziplin der Geistlichen, die Entscheidung in allen Fällen von Wahlbeanstandungen, wie überhaupt in Beschwerdefällen und sonstigen Rechtsfragen. Ferner liegen dem Oberkirchenrat die Vorbereitungsarbeiten für die kirchliche Gesetzgebung und der Erlaß allgemeiner landeskirchlicher Verordnungen und Instruktionen ob. Neben diesen Befugnissen, 35 die dem Oberkirchenrat in erster Linie als oberster Instanz zukommen, hat er die Verfügung über die Pfarrstellen landesherrlichen Patronates, sofern deren Besetzung nicht alternierend durch Gemeindewahlen erfolgt oder dem Konsistorium überlassen wird. Ferner ressortieren von ihm direkt 1. diejenigen Gemeinden im Ausland, die nach ihrem Wunsche (Kirchengesetz vom 7. Mai 1900) vertreten durch den von ihm gemeinschaftlich mit dem 40 Generalsynodalvorstand gestellten Antrag, durch Bestimmung des Königs der altpreußischen Landeskirche angegliedert sind (1907: 49 in Europa, darunter 13 in Gr.-Britannien, 11 in Rumänien, 9 in Italien; 7 in Asien; 9 in Afrika; 83 in Amerika, darunter 53 in Brasilien und 18 in den La-Plata-Staaten; 2 in Australien mit Samoa); 2. das Centraldiakonissenhaus Bethanien in Berlin; 3. die Domkirche in Berlin; 4. das Dom- 45 kandidatenstift daselbst; 5. das Kloster zum heiligen Grabe in der Ostpriegnitz; 6. die Stiftung Mons Pietatis; 7. die Predigerseminare Wittenberg, Soest, Naumburg a. Qu., Wittenburg i. Westpr. (früher Dembowalonka genannt).

Bezüglich der Gehalts- und Rangstellung der Mitglieder des Oberkirchenrates sei erwähnt, daß der Präsident Rat I. Klasse ist und regelmäßig bald nach seinem Dienst- 50 antritt den Charakter als „Wirklicher geheimer Rat" mit dem Prädikate „Exzellenz" erhält; sein Gehalt beläuft sich gegenwärtig auf 21 000 Mk. Die Gehalts- und Rangstellung der übrigen Mitglieder (Oberkonsistorialräte, resp. „Wirkliche Oberkonsistorialräte") ist dieselbe wie die der vortragenden Räte in den Ministerien: zumeist Räte II. Klasse mit einem Gehalt von 7500 bis 11 000 Mk., wenn sie im Hauptamt, 1800 Mk., wenn 55 sie im Nebenamt dem Oberkirchenrat angehören.

An der Spitze jeder Provinz steht unter Leitung eines weltlichen Präsidenten ein Konsistorium mit dem Sitz in der Provinzialhauptstadt (Berlin, Königsberg, Danzig, Stettin, Posen, Breslau, Magdeburg, Münster, Koblenz).

Unter der oberen Leitung des Oberkirchenrates liegt dem Konsistorium schlechthin die 60

Verwaltung der äußeren und inneren Angelegenheiten der Provinzialkirche in erster Instanz ob. Ihm beigeordnet ist die **Generalsuperintendentur**, deren Träger gleichzeitig Mitglieder des betreffenden Konsistoriums sind. Das Schwergewicht der Generalsuperintendentur liegt auf innerkirchlichem und rein pastoralem Gebiet. Die Generalsuper-
5 intendenten „sichern durch ihre persönliche Bekanntschaft und Beeinflussung die unmittelbare Fühlung des Kirchenregimentes mit Geistlichen und Gemeinden" (Goßner p. 50), nehmen an den Synoden teil, führen die Superintendenten ein, leiten die Generalkirchenvisitationen, weihen neue Kirchen ein u. s. w. — In Gehalt und Rang sind die Mitglieder der Konsistorien den Provinzial- und Regierungskollegien im wesentlichen gleichgestellt:
10 den Präsidenten wird nach einigen Jahren der Rang der Räte II. Klasse verliehen, ihr Gehalt ist auf 10500 Mk. gestellt (in Berlin 12000, in Wiesbaden 9000 Mk.). Die übrigen Mitglieder des Konsistoriums (Konsistorialräte, im höheren Dienstalter Geheime Konsistorialräte) sind zumeist Räte IV. Klasse und erhalten 4200—7200 Mk. im vollbesoldeten Amt, durchschnittlich 850 Mk. im Nebenamt; die Generalsuperintendenten im
15 Hauptamt erhalten in den älteren Provinzen und in Hannover, Stade, Hildesheim 10000 Mk., in Wiesbaden 8000 Mk., in Kassel und Aurich 7200 Mk.

Im Auftrage des Konsistoriums und unter Leitung seiner geistlichen Mitglieder, von denen eins den Vorsitz hat, fungiert die theologische **Prüfungskommission**, zu der auch theologische Professoren berufen sind und zu der ferner die Provinzialsynode 2—3
20 stimmberechtigte Mitglieder abordnen kann. — Es bestehen 2 Prüfungen. Auf Grund der ersten erteilt das Konsistorium die Befugnis zu predigen, auf Grund der zweiten die Wahlfähigkeit zum geistlichen Amt. — Im Oberkirchenrat und in den Konsistorien ist die Zahl der geistlichen Mitglieder größer als die der weltlichen. Da aber die ersteren oft nur im Nebenamt angestellt sind, so steht der Anteil an den Geschäften im um-
25 gekehrten Verhältnis (vgl. z. B. Balan, Das juristische Element u. s. w. P. J. 1894).

Die Selbstständigkeit dieser kirchlichen Behörden gegenüber den staatlichen ist konstituiert in dem Art. 21 des Gesetzes vom 3. Juni 1876 („die evangelische Kirchenverfassung in den acht — jetzt neun — älteren Provinzen der Monarchie"), das nach der kgl. Verordnung vom 5. September 1877 am 1. Oktober desselben Jahres in Kraft trat. Danach
30 ist die Verwaltung der Angelegenheiten der Landeskirche, soweit solche bis dahin von dem Minister der geistlichen Angelegenheiten und von den Regierungen geübt worden ist, auf den Oberkirchenrat und die Konsistorien als Organe der Kirchenregierung übergegangen. Jedoch bleiben die Mitglieder der kirchenregimentlichen Behörden als unmittelbare Staatsbeamte anerkannt (vgl. dazu K. Vollerts Abhandlung s. oben). Nach Art. 23 desselben
35 Gesetzes und dem Ressortreglement vom 29. Juni 1850 behalten die Staatsbehörden den polizeilichen Schutz der äußeren kirchlichen Ordnung, die Regelung gewisser Bauangelegenheiten, die Beitreibung kirchlicher Abgaben, die Aufsicht über die Kirchenbuchführung bis zum 1. Oktober 1874 (von da ab gelten nur die standesamtlichen Eintragungen der Geburten und Ehen), die Mitwirkung bei der Veränderung bestehender,
40 sowie bei der Bildung neuer Pfarrbezirke, die Mitwirkung bei Besetzung kirchenregimentlicher Ämter oder bei der Anordnung einer kommissarischen Verwaltung derselben, ebenso auch die Mitwirkung bei der Anstellung der Professoren der Theologie, die vermögensrechtliche Verwaltung des landesherrlichen Patronates, die Genehmigung der Hauskollekten — mit Ausnahme der von der Provinzialsynode anzuordnenden — für die bedürftigen
45 Gemeinden des eigenen Bezirkes.

Die Konsistorien der 3 jüngeren Provinzen ressortieren allein vom Kultusministerium. Ihr Geschäftskreis ist im wesentlichen dem der übrigen Konsistorien gleich. Die nennenswerten Abweichungen, die sich auf die Beaufsichtigung der Vermögensverwaltung beschränken, sind nicht von prinzipieller Bedeutung (vgl. Schoen I, p. 254). Im einzelnen ist noch
50 folgendes zu bemerken: die Provinz **Hessen-Nassau** teilt sich in 3 voneinander unabhängige Landeskirchen, die ihre eigenen Konsistorien haben: 1. Die **hessische Landeskirche** mit lutherischen, reformierten und unierten Gemeinden. Jede Gemeinschaft hat ihren eigenen Generalsuperintendenten. Das Konsistorium hat seinen Sitz in Kassel. 2. Die unierte **nassauische Landeskirche** mit dem Konsistorium zu Wiesbaden.
55 3. Die lutherische **Landeskirche von Frankfurt** a. M. — Eigenartig liegen die Verhältnisse in der Provinz **Hannover**, wo die lutherische und die reformierte Provinzialkirche nicht verbunden durch Union nebeneinanderstehen. Dort giebt es ein Landeskonsistorium, dem bezüglich ihrer inneren Angelegenheiten (vgl. die Verordnungen vom 17. April 1866) die beiden Konsistorien zu Hannover und Aurich untergeordnet sind (sonst unter-
60 stehen diese direkt dem Kultusministerium). Das Konsistorium zu Hannover ist rein

lutherisch, das zu Aurich zu gleichen Teilen lutherisch und reformiert. Letzteres besteht aus 6 Mitgliedern: 2 Generalsuperintendenten, 2 Konsistorialräten und 2 weltlichen Mitgliedern, von denen je ein Teil lutherisch bezw. reformiert ist. Der Präsident ist in der Regel reformiert. Die Sitzungen des Konsistoriums zu Aurich sind stets gemeinsam, falls es sich aber um rein lutherische bezw. rein reformierte Angelegenheiten handelt, übt nur die betreffende Partei das Stimmrecht aus. Neben diesen königlichen Konsistorien giebt es in Preußen noch eine Anzahl Mediatkonsistorien (vgl. Schoen p. 259f.) und zwar 1. die standesherrlichen: die Gräflich-Stolbergischen Konsistorien zu Wernigerode, Stolberg und Roßla und das Königliche und Gräfliche Konsistorium zu Neustadt und Hohnstein; 2. die städtischen Konsistorien zu Breslau und Stralsund. Während die ersteren mit einigen Einschränkungen, nach denen sie von ihren Provinzialkonsistorien abhängig sind, dem Oberkirchenrat unterstehen, ist für die letzteren in allen Fällen das Provinzialkonsistorium die nächste vorgesetzte Behörde.

Die Bezirke der landesherrlichen Konsistorien, mit alleiniger Ausnahme des Frankfurter Bezirks, sind in Diöcesen (Ephorien) geteilt, welchen Superintendenten (Ephoren) vorstehen. Als Ausnahme von dieser allgemein geltenden Organisation giebt es einige wenige Einzelgemeinden, die unmittelbar von ihrem Konsistorium beaufsichtigt werden. Die Superintendenten (NB. auch die Geistlichen) sind weder unmittelbare noch mittelbare Staatsbeamte. Dem Rang nach sind sie Räte IV. Klasse, doch fehlt hierüber die gesetzliche Bestimmung.

In den östlichen der älteren Provinzen, in Schleswig-Holstein, Hessen-Nassau und der reformierten Kirche Hannovers ernennt der König einen Geistlichen des Bezirkes zum Superintendenten und zwar auf Lebenszeit. Für die 9 älteren Provinzen wird die Entscheidung vom Oberkirchenrat nach vorheriger Verständigung mit dem Kultusminister eingeholt. Das Konsistorium hat dabei die Pflicht, die Wiederbesetzung der erledigten Stelle einzuleiten und Antrag auf Ernennung zu stellen; sein Gutachten pflegt von den Centralbehörden eingeholt zu werden, aber ein gesetzliches Vorschlagsrecht hat es nicht (vgl. Schoen I, p. 267f.). Für die übrigen genannten Gebiete wird die Entscheidung allein vom Kultusminister nach dem Vorschlage des durch den Ausschuß der Gesamtsynode verstärkten Konsistoriums eingeholt. Nur vereinzelt ist das landesherrliche Kirchenregiment von der freien Besetzung der Superintendenturen ausgeschlossen. In der lutherischen Kirche Hannovers wird das Ernennungsrecht allein vom Landeskonsistorium ausgeübt. In der Rheinprovinz und in Westfalen hingegen wählt die Kreissynode einen der zu ihrem Bezirk gehörigen Geistlichen auf 6 Jahre zum Superintendenten, welche Wahl freilich durch das Konsistorium der weltlichen und geistlichen Centralbehörde zur Bestätigung vorgelegt werden muß. (Hier war früher die Synodalverfassung das Primäre, nach der der jeweilige Vorsitzende der Kreissynode die Superintendenturgeschäfte zu verwalten hatte. Später wurde das Amt des Vorsitzenden zu dem des Superintendenten erweitert.)

Ein selbstständiges Superintendenturgehalt giebt es im allgemeinen nicht, es findet sich nur vereinzelt als lokale Einrichtung. Sonst bekommen die Superintendenten nur Entschädigungen für Auslagen, außerdem gewisse Gebühren, die landeskirchlich oder provinziell verschieden geregelt sind (für Visitationen u. a.).

Der Geschäftskreis der Superintendenten ist in seinen Grundzügen festgelegt durch die §§ 150—155 im Allgemeinen Landrecht II, 11; dazu kommen besondere Instruktionen, die zum Teil für die einzelnen Konsistorialbezirke verschieden sind. In ihrem Charakter als die Organe und ständigen Kommissare der Konsistorien vermitteln die Superintendenten den amtlichen Verkehr zwischen den kirchlichen Behörden und den Kirchengemeinden und ihren Geistlichen. Sie üben die unmittelbare persönliche Aufsicht über die Amtsführung der Geistlichen und das kirchliche Leben in den Gemeinden, namentlich auch über die innerhalb ihrer Diöcesen wohnenden Kandidaten.

In Kurhessen, d. h. in dem Konsistorialbezirk Kassel sind die Diöcesen wieder in „Klassen“ geteilt mit je einem „Metropolitan“ an der Spitze. Diese Metropolitane werden auf Vorschlag des Konsistoriums aus den Geistlichen der betreffenden Klassen frei ernannt. Sie sind ebenfalls Organe des Konsistoriums, mit dem sie in direktem Verkehr stehen. Soweit aber der Geschäftskreis der Superintendenten reicht, sind sie ihnen untergeordnet, auch sonst sind sie zur Berichterstattung an dieselben verpflichtet. Für ihre Zuständigkeit ist im wesentlichen noch die Dienstanweisung vom 5. April 1841 maßgebend, die später besonders durch die Diensteinweisung für die Superintendenten von 1887 eine erhebliche Einschränkung erfuhr (vgl. Schoen I, p. 273).

Einen Hauptzweig der Arbeit der Hälfte aller Superintendenten Preußens bildet die

Kreisschulinspektion. Dieses Nebenamt, für das den Geistlichen nirgend Gehalt gezahlt wird, ist eine erhebliche Belastung der kirchlichen Beamten, zumal es heute nur zum kleinsten Teile mit dem geistlichen Berufe etwas zu thun hat; andererseits bedeutet es eine erhebliche Schonung des Staatssäckels. Da auch eine große Anzahl von Pastoren Kreisschulinspektoren sind, halten wir es für angebracht, die folgende, nach den Mitteilungen des „Handbuches des preußischen Staates" ausgearbeitete Tabelle aufzunehmen:

Die Kreisschulinspektoren Preußens.

	Ständige	Im Nebenamt	Superintendenten (Metrop., Dekane)	Pastoren	Kathol. Geistliche	Rabbiner
Ostpreußen	25	38	12	21	—	—
Westpreußen	46	10	2	5	3	—
Brandenburg	12	123	55	61	5	—
Berlin	11	—	—	—	—	—
Pommern	2	93	45	44	—	—
Posen	67	—	—	—	—	—
Schlesien	57	79	9	43	24	—
Sachsen	3	131	68	56	3	—
Schleswig-Holstein . .	11	37	13	18	—	—
Hannover	4	197	80	83	17	2
Westfalen	40	33	3	27	—	—
Hessen-Nassau	—	137	35	70	26	—
Rheinprovinz	59	24	3	10	—	—
Hohenzollern	2	—	—	—	—	—
Preußen	339	902	325	438	78	2

Nimmt man an, daß der preußische Staat für die 902 nebenamtlichen Kreisschulinspektoren etwa die Hälfte im vollbesoldeten Amte anstellen müßte, so würde er dafür bei einem Durchschnittsgehalt von 5000 Mk., dazu die Mietsentschädigung, ca. 2½ Mill. Mark jährlich mehr aufzuwenden haben. Von dieser Summe schenkt ihm die evangelische Kirche durch die Bereitstellung ihrer Beamten jährlich annähernd 2 Mill. Mk. Dieser Thatsache muß mit Rechnung getragen werden bei der Einschätzung der staatlichen Aufwendungen für die Kirche. Doch darf hier nicht unerwähnt bleiben, daß seit dem letzten Jahrzehnt eine Entwickelung im Gange ist, die voraussichtlich zu einer größtmöglichen Einschränkung der Inanspruchnahme der geistlichen Kräfte für die Kreisschulinspektion führen wird. Die Ortsaufsicht wird in irgend einer Form wohl in den Händen der Ortsgeistlichen, wenigstens auf dem Lande, bleiben.

Die kirchenregimentliche Organisation des Militärkirchenwesens (vgl. zu dem Folgenden bes. Schoen I, p. 282 ff.) ist in der Militärkirchenordnung vom 12. Februar 1832 begründet und hat bis heute (vgl. auch Art. 22 des Gesetzes vom 3. Juni 1876) keine wesentliche Veränderung erfahren, wie u. a. die „Evangelische militärkirchliche Dienstordnung" vom 17. Oktober 1902 beweist. Damals (1832) wurde das Amt des Feldpropstes, das 1717 eingerichtet und nach der im ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts allmählich vollzogenen Auflösung der alten Kirchenverfassung durch das Reglement vom 28. März 1811 aufgehoben war, wiederhergestellt und die unmittelbare Aufsicht über die Militärgeistlichen von den Superintendenten auf besondere Militäroberpfarrer übertragen, von denen je einer einem Armeekorps zugeordnet wurde. Der Feldpropst wurde dem Kultus- und Kriegsministerium unterstellt und gleichzeitig demselben als Referent und Korreferent der militärkirchlichen Angelegenheiten verpflichtet. Bei der Errichtung des Oberkirchenrates 1850 erhielt er in demselben Sitz und Stimme, wurde zum Vortrag bezw. Bericht seiner Entscheidungen verpflichtet, behielt aber sonst seine frühere Stellung in vollem Umfange bei. Er wird vom Könige frei ernannt. Seine Zuständigkeit umfaßt das ganze innere Militärkirchenwesen (die äußere Organisation bleibt in der Hand der Militärbehörden). Er besitzt wichtige Entscheidungskompetenzen, u. a. gewährt ihm besonders das Stellenbesetzungsrecht den weitgehendsten Einfluß auf das ganze innere kirchliche Leben in den Militärgemeinden. Dem Rang nach steht er mit den Generalsuperintendenten auf gleicher Stufe. — Die Militäroberpfarrer werden auf Vorschlag des Feldpropstes ebenfalls vom König unmittelbar ernannt. Sie gehören zum Stabe des

Generalkommandos ihres Armeekorps und sind in diesem Referenten für alle evangelischen militärkirchlichen Angelegenheiten. Gleichzeitig sind sie in den alten Provinzen ordentliche Mitglieder der Provinzialkonsistorien. Sie üben die persönliche direkte Aufsicht über die Militärgeistlichen — ausgenommen deren äußeres militärdienstliches Verhältnis, das der Aufsicht des Feldpropstes und der Militärbehörden untersteht — und haben sich persönlich von dem kirchlichen Leben innerhalb der einzelnen Gemeinden zu überzeugen.

B. Die Kirchengemeinde- und Synodalverfassung. Dieselbe fußt gemäß der geschichtlichen Entwickelung der einzelnen Landeskirchen der Monarchie auf verschiedenen gesetzlichen Bestimmungen, die nur für die betreffenden Landesteile Geltung haben. Für die 7 östlichen Provinzen (Ost- und Westpreußen, Brandenburg, Pommern, Posen, Schlesien, Sachsen) ist sie festgelegt in der „Kirchengemeinde- und Synodalordnung“ vom 10. November 1873 (publiziert als Staatsgesetz unter dem 25. Mai 1874) in der ihr durch das Kirchen- und Staatsgesetz vom 9. März resp. 7. April 1891 sowie vom 10. Mai und 3. Juli 1893 gegebenen Fassung. Auf Grund der K.G.O. wurden den Hohenzollernschen Landen durch den Erlaß vom 1. März 1897 eine Kirchengemeindeordnung und durch den vom 2. Juli 1898 eine Kreissynodalordnung gegeben. Rheinland und Westfalen erhielten schon 1835 ihre feste „Kirchenordnung“ (am 5. März vom Könige bestätigt). Dieselbe erfuhr dann 1853 und 1855 (hier durch 3 Paragraphen über den Bekenntnisstand), besonders aber (in organisatorischer Beziehung) durch die neueren Kirchengesetze vom 27. April 1891, vom 1. Juli 1893 und vom 29. September 1897 wichtige Ergänzungen und Zusätze. Neuerdings ist die alte Rheinisch-Westfälische Kirchenordnung mit ihren Zusätzen und neuesten Abänderungen auf Grund des Kirchengesetzes vom 5. Januar 1908 in (besonders sprachlich) modernisierter Form neu herausgegeben worden. Diese neue amtliche Ausgabe (bekannt gegeben im K.G.B. 1908, Nr. 2) ist auf allerhöchste Verordnung vom 6. Januar hin am 1. April dieses Jahres in Kraft getreten. Über diesen getrennten Verfassungsgesetzen steht, die Einheit der sog. Selbstverwaltung der evangelischen Landeskirche der älteren Provinzen und der Hohenzollerschen Lande begründend, die „Generalsynodalordnung“ vom 20. Januar 1876. (Über die Trennung von Ost- und Westpreußen vgl. den Erlaß vom 7. März 1887, über die Eingliederung Hohenzollerns vgl. das Kirchengesetz vom 19. September 1898.) — Was die neueren Provinzen anbetrifft, so sind in Schleswig-Holstein (inkl. das Herzogtum Lauenburg) nach dessen Einverleibung in Preußen 1866 die kirchlichen Verhältnisse nach dem Muster der altpreußischen Kirchenverfassung allmählich geordnet worden. Am 4. November 1876 erhielt diese Provinz in einem Kirchengesetz ihre „Kirchengemeinde- und Synodalordnung“ (Ergänzungen vom 8. und 25. Juni 1898), die durch das Gesetz vom 6. April 1878 staatsgesetzlich sanktioniert wurde. Die reformierten Gemeinden zu Altona und Friedrichstadt sind in diese Ordnung nicht mit eingeschlossen. — In Hessen wurde 1867 ein Konsistorium allein für den Regierungsbezirk Wiesbaden errichtet und zwar nach dem Muster der altpreußischen Landeskirche. Dieses führte die „Kirchengemeinde- und Synodalordnung“ vom 4. Juli 1877 herbei, die am 6. April 1878 staatsgesetzlich bestätigt wurde (Ergänzung vom 8. Juni 1898). — Hessen-Kassel erhielt nach langen Parteikämpfen erst am 16. Dezember 1885 seine „Presbyterial- und Synodalordnung“, die am 19. März 1886 staatsgesetzlich sanktioniert wurde (Ergänzungen am 14. Juli 1895 und 2. Juni 1902). — Noch später erhielt der früher in seinen kirchlichen Verhältnissen zerklüftete Bezirk der ehemaligen freien Stadt Frankfurt a. M. seine „Kirchengemeinde- und Synodalordnung“ und zwar auf Grund des Erlasses vom 27. September 1899, dazu die staatliche Anerkennung am folgenden Tage. — In Hannover erhielten nach Auflösung des Königtums die Reformierten durch das Kirchengesetz vom 12. April 1882 und das Staatsgesetz vom 6. August 1883 eine „Kirchengemeinde- und Synodalordnung“ (Ergänzung am 14. Juli 1895). In der lutherischen Kirche Hannovers ist die „Kirchenordnung“ von 1864 beibehalten (Ergänzungen am 24. Mai und 7. Juni 1900). — Die Ergänzungen der genannten Verfassungsgesetze für die neueren Provinzen betreffen zumeist die vermögensrechtliche Vertretung der Synodalverbände und die Bildung von Parochialverbänden.

Wir lassen nun einen Grundriß der Kirchengemeinde- und Synodalverfassung der östlichen Provinzen folgen, der als Typus aller preußischen Kirchenordnungen gelten kann.

In den Gemeinden stehen den Geistlichen, die in Lehre, Seelsorge, Verwaltung der Sakramente und den übrigen Ministerialhandlungen unabhängig bleiben, eine kleinere und eine größere Gemeindekörperschaft zur Seite. Beide werden gewählt von den männlichen selbstständigen, über 24 Jahre alten Gemeindegliedern, die bereits ein Jahr Kirchensteuern

zahlend am Orte wohnen und weder unter Kuratel stehen, noch sich im Konkurs befinden; außerdem müssen sich diese aus eigener Initiative in der Wählerliste haben eintragen lassen. Wählbar sind alle Wahlberechtigten, sofern sie ihr kirchliches Interesse durch Teilnahme an den Gottesdiensten und Sakramenten bewährt haben. Für die kleinere Körper-
5 schaft gilt dabei die Einschränkung, daß ihre Glieder das 30. Lebensjahr vollendet haben müssen. Die Wahlen gelten nach der K.G.O. beiderseits auf 6 Jahre und zwar so, daß von 3 zu 3 Jahren die Hälfte ausscheidet, die freilich wiedergewählt werden kann. Die Zahl der Ältesten soll nicht mehr als 12 und nicht weniger als 4 betragen, die Zahl der Gemeindevertreter das Dreifache der jeweiligen Zahl der Ältesten. Der Patron kann
10 persönlich und sofern er keine physische Person ist, durch einen Vertreter das Ältestenamt beanspruchen oder auch einen Ältesten seinerseits ernennen. In ganz kleinen Gemeinden tritt an die Stelle der Gemeindevertretung die Versammlung aller wahlberechtigten Gemeindeglieder. — Die übrigen Kirchenordnungen enthalten einige Abweichungen besonders in der Anzahl der Mitglieder der Gemeindeorgane und der Länge ihrer Amtszeit, auch
15 sind die Rechte des Patrons nicht überall dieselben. — Der Vorsitz in den Gemeindeorganen gebührt den Geistlichen. Die kleinere Körperschaft („Gemeindekirchenrat“ oder „Presbyterium“) hat das Pfarramt in religiösem und sittlichem Ausbau der Gemeinde zu unterstützen, dieselben in ihren inneren und äußeren Angelegenheiten zu vertreten, die Kirchenzucht in erster Instanz zu üben und die christliche Sitte zu fördern, für Erhaltung
20 der äußeren gottesdienstlichen Ordnung zu sorgen, die Heilighaltung des Sonntags zu befördern, die religiöse Erziehung der Jugend im Auge zu haben, die kirchlichen Einrichtungen für Pflege der Armen, Kranken und Verwahrlosten zu leiten, die Wahlen zu veranstalten, die niederen Kirchendiener zu ernennen, das kirchliche Vermögen einschließlich der Stiftungen zu verwalten und auch in dieser Hinsicht die Kirchengemeinde rechtlich zu
25 vertreten. Die größere Körperschaft („Gemeindevertretung“) entscheidet in Verbindung mit dem Gemeindekirchenrat bei wichtigeren Angelegenheiten der Vermögensverwaltung, bei Beschaffung der zu den kirchlichen Bedürfnissen erforderlichen Mittel, insbesondere bei Festsetzung der Umlagen auf die Gemeinde, bei Veränderung bestehender und Einführung neuer Gebührentaxen, bei Bewilligungen aus der Kirchenkasse zur Dotierung neuer Stellen
30 und dauernder Verbesserung des Einkommens der bestehenden, bei Feststellung des Etats und Abnahme der Jahresrechnungen, bei Errichtung von Gemeindestatuten, bei der den Gemeinden zustehenden Pfarrwahl, sofern nicht besondere lokale Ordnungen eine Ausnahme bedingen.

Der weitere Kreis der Selbstverwaltung wird gebildet von der Vertretung einer
35 ganzen Diöcese als „Kreissynode“ und dem Vorstande derselben. Hier bestehen, wie überhaupt in der Synodalverfassung, einige bedeutsame Unterschiede zwischen den einzelnen Kirchenordnungen. In den östlichen Provinzen bestehen die Kreissynoden aus dem Superintendenten als dem jedesmaligen Vorsitzenden derselben, aus sämtlichen, ein Pfarramt verwaltenden Geistlichen, während die Anstalts- und Militärgeistlichen eine
40 beratende Stimme haben, und aus der doppelten Zahl gewählter Mitglieder, von denen die eine Hälfte durch die Gemeindevertretungen aus den derzeitigen und früheren Ältesten, die andere Hälfte aus den angesehenen, kirchlich erfahrenen und verdienten Männern des Synodalkreises von der Vertretung der an Seelenzahl stärkeren Gemeinden auf 3 Jahre gewählt wird. In Rheinland und Westfalen hingegen besteht die Kreissynode aus dem
45 Geistlichen und einem Ältesten jeder Gemeinde. Wie die Mitglieder der Gemeindekirchenräte und Gemeindevertretungen sind die „Synodalen“ mittelbare Kirchenbeamte. Die Rheinisch-Westfälische Kirchenordnung unterstellt sie sogar einem Disziplinarrecht. Die Kreissynode hat keinen parlamentarischen Charakter wie die Gemeindevertretung, sie ist vielmehr Behörde der Kreisgemeinde mit bestimmten Entscheidungskompetenzen. Die ordent-
50 liche Versammlung der Kreissynode findet jährlich statt. Die Geschäftsordnung ist kollegialisch; nur ausnahmsweise und zwar auf behördliche Anordnung kann außerhalb der Versammlung eine schriftliche Abstimmung stattfinden. Der Wirkungskreis dieser Synode umfaßt Gutachten und Anträge über Angelegenheiten allgemeinen Interesses, beschränkte Aufsichtsbefugnisse und die Übung der Kirchenzucht in 2. Instanz. Ferner liegt ihr die
55 Wahl der Abgeordneten zur nächst höheren Synodalstufe ob. Der Kreissynodalvorstand besteht aus dem Vorsitzenden und 4 Beisitzern, die die Synode aus ihrer Mitte ebenfalls auf 3 Jahre wählt, die aber ihr Amt bis zur Wahl des nachfolgenden Vorstandes beibehalten. Im Osten muß von den Beisitzern mindestens einer ein Geistlicher sein, in Rheinland-Westfalen müssen es 2 sein. Dieser Vorstand hat zunächst die Ausführung
60 der gefaßten Beschlüsse zu besorgen, die nächste Versammlung vorzubereiten und erforderte

Gutachten zu erstatten. Außerdem entscheidet er außerhalb der Synode selbstständig in 1. Instanz in Disziplinarsachen betreffend die Ältesten und Gemeindevertreter, bei Pfarrbesetzungen über Einwendungen der Gemeinde gegen Gabe und Wandel des Designierten, in 2. Instanz über Einsprüche gegen die Wahl von Ältesten und Gemeindevertretern, über die Zulässigkeit einer Amtsablehnung und Amtsniederlegung derselben, über den Ausschluß vom Wahlrecht, sowie bei Angelegenheiten der Kirchendisziplin, wenn die Kreissynode nicht versammelt ist. 5

Die 3. Stufe der Selbstverwaltung der altpreußischen Landeskirche ist die „Provinzialsynode". Sie besteht aus den von den Kreissynoden oder Synodalverbänden (Verbände von Synoden kleiner Diöcesen) zu wählenden Abgeordneten (je ein geistlicher und ein weltlicher, dazu die 1/3 aller Gewählten ausmachenden von den größeren Wahlkörpern zu wählenden kirchlich erfahrenen und angesehenen Männer), einem Deputierten der theologischen Fakultät der Provinz und den vom Könige zu ernennenden Mitgliedern (an die Stelle der Letzteren treten in Rheinland-Westfalen alle Superintendenten), deren Zahl den 6. Teil der zu wählenden Mitglieder nicht übersteigen soll. Die Wahlen gelten im Osten für eine Synodalperiode von 3 Jahren, in Rheinland-Westfalen nur für eine bestimmte Tagung. Der Vorsitzende ist im Osten keine bestimmte Amtsperson, in Rheinland-Westfalen muß er ein Pfarrer sein; er wird von der Synode frei gewählt. Die Provinzialsynode hat außer der Überwachung der kirchlichen Ordnung in Lehre, Kultus und Verfassung und der Erledigung kirchenregimentlicher Vorlagen, kirchlichen Gesetzen, deren Geltung sich auf die Provinz beschränken soll, ihre Zustimmung zu erteilen. Auch dürfen ohne ihre Zustimmung neue Katechismuserklärungen, Religionslehrbücher, Gesangbücher und agendarische Normen, sowie neue regelmäßig wiederkehrende Provinzialkirchenkollekten nicht eingeführt werden. Sie beaufsichtigt die Kreissynodalkassen, ordnet die Verwaltung der Provinzialsynodalkasse und beschließt über die Verwendung des Ertrages einer vor ihrem Zusammentritt einzusammelnden Kirchen- und Hauskollekte zum Besten der bedürftigen Gemeinden ihres Bezirkes, wie überhaupt über die Zulassung neuer regelmäßig wiederkehrender Provinzial-Kirchenkollekten und ist endlich befugt, durch Deputierte an den durch die Konsistorien veranstalteten theologischen Prüfungen teilzunehmen (vgl. o. S. 826, 18). 10 15 20 25

Der Vorstand besteht aus dem „Präses" und 2, 4 und 6 Beisitzern (Assessoren) je nach dem Beschluß der Provinzialsynode, der vom Oberkirchenrat bestätigt werden muß. Die Beisitzer müssen zur Hälfte geistliche, zur Hälfte weltliche sein. Für Rheinland-Westfalen ist die Zahl 4 ein für allemal festgesetzt, hier brauchen auch diese Vorstandsmitglieder nicht aus den Synodalen gewählt zu werden, zur Verfügung stehen alle Pfarrer und derzeitigen oder früheren Presbyter. Die Vorstandswahlen gelten im Osten für eine laufende Synodalperiode, in Rheinland-Westfalen bis zu der im 7. Jahre erfolgten Neuwahl. Dem Vorstande steht die Teilnahme an wichtigen Geschäften des Konsistoriums zu. Dieselbe muß eintreten bei Vorschlägen über die Besetzung kirchenregimentlicher Ämter, bei Entscheidungen in der Rekursinstanz über die Entlassung von Ältesten, in erster Instanz über Einwendungen der Gemeinde gegen die Lehre eines zum Pfarramte Designierten, sowie bei Entscheidungen, durch welche wegen Mangels an Übereinstimmung mit dem Bekenntnis der Kirche die Berufung eines sonst Anstellungsfähigen zu einem geistlichen Amt für unzulässig erklärt wird, und in allen Fällen, in welchen gegen einen Geistlichen wegen Irrlehre die Untersuchung eingeleitet oder eine Entscheidung gefällt wird. Nach den Kirchengesetzen vom 16. Juli 1895 und 2. Juli 1898 muß der Provinzialsynodalvorstand auch bei Vertretung des Provinzialsynodalverbandes in vermögensrechtlichen Angelegenheiten, ferner bei Gewährung von Beihilfen an Gemeinden aus dem vom Konsistorium verwalteten Zuschußfonds zu den Konsistorialgeschäften zugezogen werden. 30 35 40 45

Das Synodalorgan der ganzen Landeskirche der 9 älteren Provinzen ist die „Generalsynode". Sie besteht aus 150 von den 9 Provinzialsynoden gewählten Mitgliedern (Brandenburg 27, Sachsen 24, Schlesien 21, Pommern 18, Ostpreußen und die Rheinprovinz je 15, Westfalen 12, Westpreußen und Posen je 9), aus einem Deputierten der Kreissynode Hohenzollern, 6 Deputierten der theologischen Fakultäten, allen (13) Generalsuperintendenten und 30 vom Könige zu ernennenden Mitgliedern. Von den gewählten Mitgliedern müssen mindestens 1/3 geistliche und 1/3 weltliche sein und zwar müssen diese letzteren entweder einem kirchlichen Organ angehören oder angehört haben, das letzte Drittel kann frei gewählt werden. Die Wahl bezw. die Berufung der Synodalmitglieder erfolgt für eine Synodalperiode von 6 Jahren. Der Präsident der Synode, dazu ein Vizepräsident und 4 Schriftführer werden beim Beginn jeder Versammlung für die Dauer derselben gewählt. Die Generalsynode hat vorerst das Recht der Zustimmung zu allen 50 55 60

Akten der landeskirchlichen Gesetzgebung. Derselben unterliegen die Regelung der kirchlichen Lehrfreiheit, die ordinatorische Verpflichtung der Geistlichen, die zu allgemeinem landeskirchlichen Gebrauch bestimmten agendarischen Normen, die Einführung oder Abschaffung allgemeiner kirchlicher Feiertage, Änderungen der Kirchengemeinde- und Synodalordnung (für Änderungen der Kirchenordnung Rheinlands und Westfalens sind die Provinzialsynoden zuständig), sowie grundsätzliche Änderungen in der Verfassung des Kirchenregiments, die Kirchenzucht wegen Verletzung allgemeiner Pflichten der Kirchenglieder, die Disziplinargewalt über Geistliche und andere Kirchendiener, die kirchlichen Erfordernisse der Anstellungsfähigkeit und die kirchlichen Grundsätze über die Besetzung der kirchlichen Ämter, die kirchlichen Bedingungen der Trauung.

Das zweite synodale Organ der altpreußischen Landeskirche ist der Generalsynodalvorstand, bestehend aus einem Vorsitzenden, einem Stellvertreter desselben und 5 Beisitzern, für die ebenfalls 5 Ersatzmänner gewählt werden. Scheiden bei nicht versammelter Synode sowohl der Vorsitzende als sein Stellvertreter aus, so wählen die Beisitzer unter sich einen Vorsitzenden und einen Stellvertreter. Der Vorstand tritt außer Funktion, sobald die nächste ordentliche Versammlung der Synode ihr Präsidium gewählt hat. Dieser Vorstand hat weitgehende Kompetenzen. Als selbstständiges Kollegium kann derselbe Anträge auf Beseitigung von Mängeln stellen, welche bei der kirchlichen Gesetzgebung und Verwaltung hervortreten, auch Gesetzentwürfe für die Generalsynode vorbereiten. Bei Anordnungen, welche regelmäßig der beschließenden Mitwirkung der Generalsynode unterliegen, wegen ihrer Unaufschieblichkeit aber durch kirchenregimentlichen Erlaß provisorisch getroffen werden sollen, vertritt er die nicht versammelte Generalsynode; er verwaltet die Generalsynodalkasse, und es ist ihm in den Jahren, in denen die Generalsynode sich nicht versammelt, die Jahresrechnung über die landeskirchlichen Fonds zur Prüfung und Erteilung der Entlastung vorzulegen. Mit dem Oberkirchenrat wirkt er kollegialisch zusammen in der Rekursinstanz bei Einwendungen gegen die Lehre eines designierten oder gewählten Geistlichen und bei Disziplinarentscheidungen wegen Irrlehren, bei der Feststellung der von der Kirchenregierung der Generalsynode vorzulegenden Gesetzentwürfe und der zur Ausführung der landeskirchlichen Gesetze erforderlichen Instruktionen, bei den dem Oberkirchenrat zustehenden Vorschlägen für die Besetzung der Generalsuperintendenturen, bei Vertretung der Landeskirche in ihren vermögensrechtlichen Angelegenheiten und sonstigen wichtigen Angelegenheiten der kirchlichen Centralverwaltung, in denen der Oberkirchenrat die Zuziehung des Vorstandes beschließt.

Als drittes synodales Organ wird von der Generalsynode der „Generalsynodalrat“ gewählt, der außer dem Synodalvorstand 18 Mitglieder hat (Brandenburg und Sachsen je 3; Ostpreußen, Pommern, Schlesien, Westfalen und Rheinprovinz je 2; Westpreußen und Posen je 1). Der Synodalrat endet seine Funktion mit der Eröffnung der nächsten ordentlichen Generalsynode. Er versammelt sich in jedem Jahre einmal in Berlin, um mit dem Oberkirchenrat über Aufgaben und Angelegenheiten der Landeskirche zu beraten, in welchem die Kirchenregierung zur Feststellung leitender Grundsätze den Beirat desselben für notwendig erachtet.

Der altpreußischen Synodalverfassung steht am nächsten die des Konsistorialbezirkes Wiesbaden. Eine nennenswerte Abweichung besteht darin, daß sich der Vorstand der Bezirkssynode durch 2 andere gewählte Mitglieder zum „Synodalausschuß“ erweitert, der auch bei Vorschlägen über die Besetzung der Generalsuperintendentur, der Dekanate und der Lehrerstellen am Seminar zu Herborn, bei Besetzung von Pfarreien, bei Erteilung von Zulagen an Geistliche und Kirchenbeamte aus dem Centralkirchenfonds und anderen geeigneten Fonds, bei Dotationserhöhungen der Pfarreien, bei Erlaß der zur Ausführung kirchlicher Gesetze erforderlichen Instruktionen, bei Abänderungen der Grenzen der Kirchspiele mitwirkt. — In Schleswig-Holstein sind die Propsteisynoden, die alle 3 Jahre zusammentreten und einen Ausschuß wählen und die Gesamtsynode, die auf 6 Jahre gewählt wird und alle 3 Jahre zusammentritt, ihren Vorsitzenden wählt und einen Ausschuß von 3 Mitgliedern bestellt, nach Zusammensetzung und Wirkungskreis den entsprechenden Organen in den östlichen Provinzen der älteren Lande ähnlich eingerichtet. Für die Wahlen zu der Gesamtsynode sind 26 Wahlkreise festgestellt, die je nach ihrer Seelenzahl je 2, 3 oder 4 Abgeordnete wählen. — In Hannover sind die synodalen Organe der lutherischen Kirche in den Bezirken wie die Landessynode erst unter der preußischen Regierung ins Leben getreten. In der Bezirkssynode sind Geistliche und Laien ziemlich gleich stark vertreten, die Wahl der Abgeordneten der Gemeinden erfolgt nur durch die weltlichen Mitglieder der Kirchenvorstände. Außer den ebengenannten Besonderheiten finden sich in

den Synodalverfassungen der neueren Provinzen keine so großen Abweichungen von der Verfassung der altpreußischen Landeskirche, daß sie hier Erwähnung verdienten.

Den im Jahre 1866 neu erworbenen Provinzen Preußens fehlt eine kirchliche Immediatbehörde. Das Kultusministerium übt das landesherrliche Kirchenregiment aus. Solange dies mit Weisheit und Zurückhaltung von kirchlichen Gesichtspunkten aus geschieht, wird daraus kein Schaden erwachsen — es ist das gleichsam ein interimistischer Hilfsdienst, aber es fehlt doch diesen Provinzialkirchen die unmittelbare Verbindung mit dem Träger der Krone und die Freiheit kirchlicher Selbstverwaltung. Ihre innerkirchlichen Verfassungsordnungen sind in der Hauptsache von derselben Art wie die der altpreußischen Provinzen; jedoch fehlt es ihnen bei relativ kleinem Umfang an der ausgleichenden Kraft gegenüber alten geschichtlichen Besonderheiten, deren Zurücktreten auch solange nicht zu erwarten ist, als die Treue zur konfessionellen Sonderart noch mit politischen Antipathien vieler Geistlichen gegen das preußische Regiment sich verbindet. Bemerkenswert dagegen ist, daß recht häufig Mitglieder der Kirchenbehörden der neuen Provinzen in die der preußischen Landeskirche eintreten, seltener umgekehrt. Die beiden letzten Präsidenten des Ev. Oberkirchenrats in Berlin kamen aus Hannover. Auch ist ein wichtiges Einheitsband der unter der Krone Preußen vereinigten Landeskirchen dadurch geschaffen, daß die Alterszulagekasse für evangelische Geistliche eine ihnen gemeinsame Einrichtung geworden ist, deren Vorstand, vom König ernannt, aus Mitgliedern altpreußischer und neupreußischer Kirchenbehörden zusammengesetzt ist und deren Verwaltungsausschuß aus 55 von den obersten Synoden der beteiligten Landeskirchen aus ihrer Mitte auf die jedesmalige Dauer der Synodalperiode zu wählenden Synodaldeputierten gebildet wird (vgl. Anlage zum Kirchengesetz betreffend das Diensteinkommen der evangelischen Landeskirche der älteren Provinzen vom 2. Juli 1898). Die weitere Ausgestaltung des Pfarrbesoldungsgesetzes in der Gegenwart wird den metallenen Reifen, der damit um die preußischen Landeskirchen gelegt ist, unwillkürlich verstärken.

In der Eisenacher Konferenz deutscher Kirchenregierungen (vgl. den Art. „Konferenz, evang. kirchl.", Bd X S. 602) ist ein weiteres Band der Gemeinsamkeit auch für die preußischen Landeskirchen gegeben. Seit der Abfassung jenes Artikels durch H. v. d. Goltz sind in der dort schon gekennzeichneten Richtung bedeutsame Fortschritte gemacht worden. Am 10. November 1903 trat der „Deutsche Evangelische Kirchenausschuß" zusammen, bestehend aus 15 Mitgliedern der deutschen evangelischen Kirchenkonferenz. Er hat die gemeinsamen evangelisch-kirchlichen Interessen wahrzunehmen 1. gegenüber anderen deutschen und außerdeutschen Kirchengemeinschaften, 2. in Bezug auf die kirchliche Versorgung der Evangelischen in den deutschen Schutzgebieten, 3. bezüglich der Förderung kirchlicher Einrichtungen für die evangelischen Deutschen im Auslande sowie der Seelsorge unter deutschen Auswanderern und Seelsorgern — zu 2 und 3 unter Rücksichtnahme auf konfessionelle Verhältnisse. Auf den Bekenntnisstand und die Verfassung der einzelnen Landeskirchen erstreckt sich die Thätigkeit des Ausschusses nicht. Ebenso bleiben die kirchenregimentlichen Rechte der Landesherren unberührt (vgl. Protokolle der Eisenacher Konferenz vom 13. Juni 1903). Über den Sitz des deutsch-evangelischen Kirchenausschusses und die Wahl des Vorsitzenden konnte eine prinzipielle Einigung zunächst nicht erzielt werden. Man wählte aber zuerst den Präsidenten Barkhausen, später seinen Nachfolger den Präsidenten D. Voigts von Berlin thatsächlich zum Vorsitzenden und bei seiner letzten Tagung im Juni 1908 wurde der Sitz definitiv nach Berlin verlegt. Aus der bisherigen Thätigkeit des deutsch-evangelischen Kirchenausschusses ist hervorzuheben: seine erste Kundgebung an das deutsche Volk vom 10. November 1903, sein Protest gegen Aufhebung des § 2 des Jesuitengesetzes vom April 1904, seine Denkschrift über den Entwurf eines Reichsgesetzes betreffend die Freiheit der Religionsübung (sog. Toleranzantrag des Centrums) 1906 und seine Denkschrift über die kirchliche Versorgung der Diaspora im Auslande. Waren damit zunächst nur wichtige Grundsätze aufgestellt, so ist nun auch die Versorgung der deutschen Auslandsgemeinden thatkräftig in die Hand genommen worden unbeschadet der diesbezüglichen Thätigkeit der einzelnen Landeskirchen und der hierfür eintretenden Vereine. Die Besorgnis, daß die preußische Landeskirche und damit die Union einen die Rechte der lutherischen Kirchen verletzenden Einfluß erhalten könnte, muß als unbegründet zurückgewiesen werden (vgl. das Evangelische Deutschland, Centralorgan für die Einigungsbestrebungen im deutschen Protestantismus bes. 2. Jahrgang 1906, S. 410ff.). Im Jahre 1907 konnte auch das Evangelische Hausbuch (Hausagende und Gesangbuch für deutsch-evangelische Auslandsgemeinden) herausgegeben werden. Diese ganze Entwickelung ist auch für Preußen von großer Bedeutung und durfte hier um so weniger unerwähnt bleiben, als der Artikel

„Konferenz“ über die Konstituierung des deutschen Kirchenausschusses noch nicht hatte berichten können.

III. Die übrigen evangelischen Religionsgemeinschaften, die sog. Sekten haben in Preußen keine große Bedeutung, wenn auch in einigen Großstädten ihr Propagandaerfolg zugenommen hat. Ohne Propaganda und in einem durchaus friedlichen Verhältnis zur Landeskirche stehen die mennonitischen Gemeinden und die evangelische Brüdergemeinde, hervorragend durch ihre Anstalten auf dem Gebiet der Erziehung und der Mission.

Nicht ohne Schärfe dagegen betonen die Altlutheraner unter dem Oberkirchenkollegium in Breslau ihren konfessionellen Sonderstandpunkt; sie warnen ihre Angehörigen vor der Teilnahme an landeskirchlichen Abendmahlsfeiern und suchen ihre Gemeinschaft lieber bei außerpreußischen Lutheranern als bei den lutherisch gesinnten Gliedern der Landeskirche. Ihre rechtliche Stellung hat eine wichtige Veränderung durch das Staatsgesetz vom 23. Mai 1908 erfahren, welches die Generalkommission für die von der Gemeinschaft der evangelischen Landeskirche sich getrennt haltenden Lutheraner vom 23. Juli 1875 ergänzt und abändert. — Eine ähnlich ablehnende Haltung nimmt auch die niederländisch-reformierte Kirche in Elberfeld ein. — Fast bedeutungslos sind die freireligiösen Gemeinden, welche sich unter Ausscheidung des positiv Christlichen nach dem Grundsatz absoluter religiöser Freiheit d. h. Unbestimmtheit organisiert haben. Dagegen hat die Propaganda der durch Anregungen aus Amerika und England entstandenen Gemeinschaften (Irvingianer, Darbysten, Baptisten und Methodisten — auch die Heilsarmee gehört hierher) erheblich zugenommen. Sie wissen zumal in den größeren Städten und in religiös besonders angeregten Landesteilen viele geweckte Christen zu gewinnen und dadurch lebendige Kräfte den landeskirchlichen Gemeinden zu entziehen. Auch hat die Thätigkeit der kgl. Ansiedelungskommission in Westpreußen und Posen durch Seßhaftmachung russischer Rückwanderer, ohne es zu wollen, diesen Sekten neuen Nährboden verschafft, eine Bewegung, die aber schon wieder im Rückgang begriffen ist.

Über die Verbreitung der Sekten in den einzelnen Provinzen giebt die folgende, uns vom Königlich-Preußischen statistischen Landesamt mitgeteilte Tabelle Aufschluß. Das Übrige findet sich in besonderen Artikeln (vgl. auch in den Tabellen auf Seite 816 und 817 die Kolumne „andere Christen“).

Übersicht

über die Zahl der bei der Volkszählung vom 1. Dezember 1905 im preußischen Staate und in dessen Provinzen ermittelten außerkirchlichen Religionsgemeinschaften.

	Mennoniten	Baptisten	Apostol. Kirche (Irving.)	Freireligiöse	Christliche Dissidenten	Andere Dissidenten	Sonstige
a) Staat	13860	42370	45654	1004	18854	32222	18569
b) Provinzen:							
Ostpreußen	927	10510	3964	235	204	1153	788
Westpreußen	9975	3896	1062	203	32	265	821
Stadtkreis Berlin	228	2311	5707	3402	389	5461	1642
Brandenburg	194	3566	9185	1123	311	5426	1735
Pommern	23	2473	3605	577	72	517	562
Posen	29	1043	823	40	45	120	807
Schlesien	33	1127	2801	1108	487	1244	3039
Sachsen	49	719	3303	1923	178	2896	913
Schleswig-Holstein	228	1898	1149	60	54	827	618
Hannover	445	4071	3340	135	193	566	1472
Westfalen	114	3850	4402	92	487	3869	657
Hessen-Nassau	139	2334	2147	1592	5005	2218	2995
Rheinland	1476	4572	4166	513	2397	7660	2520
Hohenzollern	—	—	—	1	9 —	—	—

IV. Die katholische Kirche in Preußen. Ihre Organisation beruht in den älteren Provinzen auf der unter Genehmigung des Königs vom 23. August 1821 (in der Form eines Konkordates) in der Gesetzsammlung publizierten und ihrem wesentlichen

Inhalte nach sanktionierten päpstlichen Bulle „de salute animarum" vom 16. Juli 1821. Die Bulle setzte acht Bischofssitze fest: Köln, Paderborn, Münster, Trier, Breslau, Ermland, Gnesen-Posen und Kulm. Im Osten und Westen, wo die katholische Bevölkerung noch heute am dichtesten ist, liegt je eine Kirchenprovinz: 1. Gnesen-Posen mit dem Erzbistum Gnesen-Posen, umfassend die Provinz Posen und die Südspitze des Regierungsbezirkes Köslin, und dem Suffraganbistum Kulm, umfassend die westpreußischen Regierungsbezirke Danzig und Marienwerder, soweit sie links der Weichsel liegen, von letzterem auch das südliche Gebiet rechts der Weichsel. 2. Die niederrheinische Kirchenprovinz. In ihr nimmt das Erzbistum Köln etwa die nördliche Hälfte der Rheinprovinz ein, das Suffraganbistum Trier die südliche Hälfte. Die nördlichste Spitze der Rheinprovinz, der Regierungsbezirk Münster (und Oldenburg) bilden das Suffraganbistum Münster, das übrige Westfalen und die Provinz Sachsen (dazu Lippe-Detmold, Waldeck, Sachsen-Gotha und missionsweise Schwarzburg-Sondershausen und -Rudolstadt) bilden das Suffraganbistum Paderborn. Zu der Oberrheinischen Kirchenprovinz mit dem Erzbistum Freiburg, dem auch Hohenzollern untersteht, gehören die preußischen Suffraganbistümer: Fulda, umfassend den Regierungsbezirk Kassel (dazu Sachsen-Weimar-Eisenach), und das Bistum Limburg, umfassend den Regierungsbezirk Wiesbaden (dazu einige Pfarreien des Großherzogtumes Hessen). Die übrigen Landesteile Preußens sind in exemte Diöcesen geteilt, die unmittelbar dem Papste unterstehen: 1. Die Diöcese Breslau (Fürstbistum), umfassend die Provinz Schlesien (und einen Teil von Österreichisch-Schlesien) mit Ausnahme des Kommissariatsdistriktes Katscher, das zum Erzbistum Olmütz, und der Grafschaft Glatz, die zum Erzbistum Prag gehört. 2. Die fürstbischöfliche Delegatur Berlin, umfassend die Provinzen Brandenburg und Pommern mit sieben Archipresbyteraten: Berlin, Cöslin, Frankfurt a. O., Potsdam, Stettin, Stralsund und Wittenberge. 3. Die Diöcese Ermland (Bischofssitz zu Frauenburg), umfassend die Provinz Ostpreußen und den nördlichen Teil Westpreußens, rechts von der Weichsel. 4. Die Diöcese Hildesheim, umfassend die hannoverschen Regierungsbezirke: Hannover (östlich der Weser), Hildesheim, Lüneburg, Stade (dazu Braunschweig). 5. Die Diöcese Osnabrück, umfassend die hannoverischen Regierungsbezirke: Hannover (westlich der Weser), Osnabrück und Aurich. — Das nördlichste Deutschland stand um die Mitte des 19. Jahrhunderts als Missionsgebiet mit Dänemark, Schweden und Norwegen unter der Verwaltung des Bischofs von Osnabrück. Als dann Dänemark 1868 und Schweden 1894 eigene apostolische Vikare erhalten hatten, kam das deutsche Missionsgebiet unter dem Namen „Nordische Missionen Deutschlands" unter die Aufsicht des Bischofs von Osnabrück als apostolischen Provikars. Für Preußen kommt hier die Provinz Schleswig-Holstein in Betracht.

Die kirchliche Jurisdiktion und Verwaltung wird von den Bischöfen ausgeübt; dieselben werden durch den von ihnen ernannten Generalvikar unterstützt, für die sakramentalen Handlungen auch durch einen Weihbischof vertreten. Die bei jedem Bischofsitz bestehenden Domkapitel, deren Mitglieder in den älteren Provinzen teils durch den König teils durch den Bischof ernannt, in den neuen Provinzen abwechselnd vom Bischof und vom Domkapitel erwählt werden, haben in der laufenden Verwaltung in der Regel nur beratende Stimme: Bei erledigtem Bischofsitz erwählen sie zunächst den Bistumsverweser, alsdann den Bischof, sind aber in der Wahl auf eine dem König genehme Persönlichkeit beschränkt.

Die katholische Gemeindeordnung ist durch das Gesetz vom 20. Juni 1875 staatsgesetzlich geregelt. Doch handelt es sich hierbei nur um Vermögensangelegenheiten; zur Teilnahme an der inneren Verwaltung giebt die katholische Kirche den Laien kein Recht. Das Interesse des Staates an den katholischen Vermögensangelegenheiten giebt ihm Anlaß, die Laienstimme zur Verwaltung zuzulassen. Das erwähnte Gesetz fordert von jeder Pfarrgemeinde die Bildung eines Kirchenvorstandes und einer Gemeindevertretung. Der Kirchenvorstand soll bestehen: 1. aus den Pfarrern und 2. aus Gewählten, diese sollen an Zahl in Gemeinden bis 500 Seelen 4, bis 2000 Seelen 6, bis 5000 Seelen 8, über 5000 Seelen 10 sein (allgemeine Grenze zwischen 4 und 12). Über Ausnahmen hat der Oberpräsident das Genehmigungsrecht. Die Gemeindevertretung soll an Zahl dreimal so groß wie der Kirchenvorstand sein. Dieselbe hat das Recht, daß von ihrer Zustimmung in bestimmten Fällen die Beschlüsse des Vorstandes abhängen.

Das Aufsichtsrecht des Staates über die Vermögensverwaltung in größerem Umfange wurde durch das Gesetz vom 7. Juni 1876 konstituiert, in dem es heißt, daß die für die Bischöfe, Bistümer und Kapitel bestimmten Vermögensstücke, ferner die öffentlichen Zwecken dienenden Anstalten, Stiftungen und Fonds seiner Oberaufsicht unterstehen.

Damit ist die Grundlage geschaffen zu der rechtlichen Gleichstellung des katholischen Finanzwesens mit dem evangelischen. Ein neueres Gesetz (vom 14. Juli 1905) hat diese Gleichstellung völlig durchgeführt, indem es bezüglich des Kirchensteuerwesens ausdrücklich der katholischen Kirche dieselben Rechte und Pflichten zuerkennt wie der evangelischen Kirche (die Steuereinziehung unterliegt staatlichem Schutz). In gemischter Ehe, heißt es, ist der katholische Teil (bezw. der evangelische Teil) mit der Hälfte des Steuersatzes heranzuziehen.

Gemäß diesem Prinzip der Gleichstellung ist am 2. Juli 1898 ein katholisches **Pfarrbesoldungsgesetz** ergangen, das am 1. April 1899 in Kraft trat. Nach Art. 1 dieses Gesetzes stellt der Staat jährlich 3438400 Mk. zur Verfügung für Gewährung von widerruflichen Beihilfen an leistungsunfähige Pfarrgemeinden zur Aufbesserung des Diensteinkommens für ihre Pfarrer. Dieses letztere soll nach Art. 2 bei freier Wohnung betragen: vom vollendeten 5. Dienstjahre ab 1900 Mk., vom 10. 2300 Mk., vom 15. 2600 Mk., vom 20. 2900 Mk., vom 25. 3200 Mk. Über die Verwendung der Beihilfen ist jährlich dem Finanz- und Kultusminister Nachweisung vorzulegen. Das Verfügungsrecht hat der Bischof, aber unter Zustimmung des Regierungspräsidenten. Auch zur Neugründung von leistungsunfähigen Gemeinden werden 200000 Mk. zur Verfügung gestellt. Doch fließen die hier gemachten Ersparnisse in den Staatsfonds zurück. Die Bewilligung solcher Beihilfen erfolgt durch den Kultus- und Finanzminister. — Erwähnt sei noch, daß im Staatshaushaltsetat des Jahres 1907/08 für Bistümer und die dazu gehörenden Institute 1669300 Mk. (für die evangelischen Kirchenbehörden zahlt der Staat nur ca. 150000 Mk. mehr!) und für katholische Geistliche und Kirchen 1391273 Mk. stehen.

Dieser staatlichen Protektion gegenüber stehen eine Anzahl preußischer Gesetze, die den Staat vor ultramontanen Eingriffen zu schützen suchen und darum der katholischen Kirche einige erhebliche Beschränkungen auferlegen. Schon die Kabinettsordre vom 23. Dezember 1845 verkündete die Ausschließung derjenigen preußischen Unterthanen von jeder künftigen Anstellung im Vaterlande, welche sich im Auslande zu Priestern weihen lassen. Am 4. Juli 1872 erfolgte durch Reichsgesetz das Verbot des Jesuitenordens in zwei Paragraphen. Der zweite wurde am 8. März 1904 nach Abstimmung im Reichstage wieder aufgehoben, er lautete: „Die Angehörigen des Ordens können, wenn sie Ausländer sind, ausgewiesen werden, wenn sie Inländer sind, kann ihnen der Aufenthalt in bestimmten Bezirken und Orten untersagt werden.“ Am 31. Mai 1875 wurde das Ordensverbot für das Gebiet des preußischen Staates durch ein Staatsgesetz erweitert, nach dem alle Orden und ordensähnlichen Kongregationen der katholischen Kirche von dem Gebiete der preußischen Monarchie ausgeschlossen waren. Doch blieben solche Niederlassungen, die sich ausschließlich der Krankenpflege widmen, bestehen; können vom Kultusminister zur Aufnahme neuer Mitglieder ermächtigt werden. Aber sie können auch durch kgl. Verordnung jederzeit aufgehoben werden (vgl. die neueren Bestimmungen im Staatsgesetz vom 22. Mai 1888). Am 13. Februar 1887 wurde auch der Gehorsamseid der katholischen Bischöfe gegenüber König und Staat durch kgl. Verordnung festgesetzt. Er hat folgenden Wortlaut: „Ich verspreche, dieses alles um so unverbrüchlicher zu halten, als ich gewiß bin, daß ich mich durch den Eid, welchen ich seiner päpstlichen Heiligkeit und der Kirche geleistet habe, zu nichts verpflichte, was dem Eide der Treue und Unterthänigkeit gegen Seine Königliche Majestät entgegen sein könne“. Die in der früher giltigen Eidesformel von 1873 enthaltene Verordnung „Die Gesetze des Staates gewissenhaft zu befolgen“ ist in dieser heute giltigen Fassung ausgelassen.

Eine **katholische Militärgeistlichkeit** hat es in der preußischen Armee seit ihrer inoffiziellen Aufhebung nach den Befreiungskriegen lange Jahre nicht gegeben. Auch die Militärkirchenordnung von 1832 änderte an der Lage nichts. Erst Friedrich Wilhelm IV., nachdem er die Parität der katholischen Kirche in weitgehender Toleranz dadurch proklamiert hatte, daß er ihr eine besondere Ministerialabteilung zugestand, bestimmte in der Kabinettsordre vom 5. Mai 1845, daß dem Bedürfnis zur Anstellung katholischer Militärpfarrer Rechnung getragen werden sollte. Verhandlungen mit Rom zeitigten ein Breve (24. Oktober 1849), das den damaligen Fürstbischof von Breslau zum Bischof der Armee ernannte und zwar mit der Befugnis, sich in diesem Amte durch einen Delegaten vertreten zu lassen. Dieser ernannte einen Feldpropst. Da aber die Selbstständigkeit dieses neuen Amtes in Frage stand, wurden weitere Verhandlungen mit Rom nötig, die durch den vom Könige sanktionierten Erlaß eines Breves Pius' IX. vom 22. Mai 1868 zum Abschluß kamen. Danach wurde ein in seinem Amte selbstständiger Feldpropst mit der Würde eines Titularbischofs ernannt, der als Militärbeamter dem Kriegsministerium, als Geistlicher unmittelbar den Papst unterstellt wurde. Der neue Feldpropst wurde aber 1872 wegen in-

toleranten Verhaltens gegen die Altkatholiken von seinem Amte suspendiert. Gemäß dem Breve vom 24. Juli 1868, das jene Vereinbarungen zusammenfaßte, lag in der Zwischenzeit die Militärseelsorge in den Händen der Diöcesanbischöfe, bis endlich 1888 für den suspendierten ein neuer Feldpropst (mit dem Rang der Räte I. Klasse) ernannt wurde. Ihm ist die katholische Militärgeistlichkeit unterstellt. Näheres über die katholische Kirche in 5 Preußen vgl. in Wetzer und Welte, Kirchenlexikon, Art. Preußen 1897; Statistisches am Anfang dieses Artikels. — Über die Altkatholiken vgl. den besonderen Artikel Altkatholicismus Bd I S. 414ff.

Die vorstehenden Mitteilungen zeigen ein reiches und vielgestaltiges Bild kirchlicher Organisation im Königreich Preußen in wohlgeordneten unter dem Schutz des Landesherrn 10 ihre Angelegenheiten selbstständig verwaltenden Landeskirchen, unter denen die der neun älteren preußischen Provinzen die hervorragendste Stellung einnimmt. Die geschichtliche Entstehung und die prinzipielle Beurteilung dieser größeren volkskirchlichen Gestaltungen ist in neuerer Zeit mehrfach behandelt worden. Insbesondere ist auf die am Anfang des Artikels genannten Bücher von K. Rieker, Erich Förster und P. Schoen zu verweisen. Mag 15 man die geschichtliche Entstehung z. B. der preußischen Landeskirche der älteren Provinzen abgrenzen und beurteilen wie man will, auf alle Fälle ist klar, daß die neuere Verfassungsentwickelung eine eigenartige lebenskräftige Organisation geschaffen hat, auf welche der Name „Staatskirche" nicht mehr paßt, deren Verwaltungsselbstständigkeit gegenüber dem Staat aber auch abgesehen von der persönlichen Stellung des Monarchen noch nicht völlig bis 20 zum letzten Punkte durchgeführt worden ist. Zur richtigen Beurteilung der Sachlage sollte man sich aber unabhängig machen von dem sensationellen Trugbild, das nahezu ein Gemeingut der Schlagwortpolitiker aller Richtungen geworden ist, als ob die evangelische Kirche der Gegenwart in den Fesseln des Staates läge. Ein Studium der letzten Jahrgänge des Schneiderschen Jahrbuchs, die Denkschrift des Ev. Oberkirchenrats vom Jahre 1900 über 25 die ersten 50 Jahre seiner Entwickelung, sowie auch die alle Gebiete des kirchlichen Lebens umfassenden Berichte des Ev. Oberkirchenrats an die Generalsynode von 1903 geben einen Einblick in die immer vielseitiger sich gestaltende Lebensentfaltung. Es geht daraus auch zur Genüge hervor, daß der Satz der preußischen Verfassung, daß die Kirche ihre inneren Angelegenheiten selbstständig ordnet, nahezu durchgeführt ist. Die Kirchenbehörden, deren 30 Präsident die Kirchengesetze gegenzeichnet, üben ihr Regiment im Dienste der Kirche. Die fable convenue von der fortgesetzten Abhängigkeit ihrer Entscheidungen von politischen und staatlichen Einflüssen beruht entweder auf Verleumdung unzufriedener Parteiführer oder auf der unabänderlichen Thatsache, daß unser kirchliches Leben, auch in seinen vitalsten Interessen mit allgemeinen öffentlichen Angelegenheiten des Staats- und Kulturlebens so 35 untrennbar verwachsen ist, daß jede Art von Kirchenregierung auf diese bei uns im landesherrlichen Kirchenregiment zum Ausdruck kommende Thatsache Rücksicht zu nehmen hat. Wenn die gegenseitige Beeinflussung des staatlichen und des kirchlichen Kulturlebens durch regulierte Kanäle d. i. eine bestimmte behördliche Organisation sich vollzieht, so ist dem Eindringen äußerlicher, dem kirchlichen Interesse fremder Motive, ein stärkerer Damm ent- 40 gegengesetzt, als wenn die wechselseitigen Beziehungen der freien Willkür anheimgegeben sind. Die Mitwirkung des Staates gegenüber der preußischen Landeskirche beschränkt sich in der Hauptsache auf die Ausübung der Kirchenhoheitsrechte, die Kontrolle der Besetzung kirchenregimentlicher Ämter und die Aufsicht über die Verwendung von Mitteln, die aus staatlichen Fonds geflossen sind. Auch dafür muß der Staat eine Sicherheit verlangen, daß 45 eine öffentliche Korporation, der er dauernde Privilegien eingeräumt hat, durch Verfassungsänderungen die Identität des Subjekts nicht verliert. Ebenso muß die Einziehung von Kirchensteuern so lange begrenzt und kontrolliert werden, als die öffentliche Gewalt im Fall der Verweigerung zur Verfügung gestellt wird.

Es ist freilich nicht zu leugnen, daß auch über diese notwendigen Befugnisse des 50 Staats hinaus, noch Reminiscenzen des alten Staatskirchentums sich geltend machen. Es hängt das zum Teil mit der unwägbaren geschichtlich begründeten Empfindungstradition des preußischen Beamtentums zusammen, die, königstreu und gewissenhaft, doch zuweilen vergessen mag, daß die evangelische Kirche von andern geistigen Lebensgesetzen aus zu verwalten ist, als der preußische Staat. Daraus resultiert zuweilen eine bureaukratische Be- 55 handlung geistlicher Dinge, zuweilen auch ein Hineinregierenwollen staatlicher Behörden in innerkirchliche Angelegenheiten. Die Handhabe dazu bietet der nervus rerum. Ein großer Teil der für landeskirchliche Zwecke bestimmten Geldmittel steht nicht frei den landeskirchlichen Behörden zur Verfügung, sondern erscheint einzeln im Staatshaushaltsetat. Die völlige Durchführung der finanziellen Selbstverwaltung der Landeskirchen unbeschadet der 60

allgemeinen staatlichen Aufsicht über die Verwendung der aus allgemeinen Mitteln bewilligten Bedürfniszuschüsse wird angestrebt werden müssen. Auch bei der Bildung neuer Kirchenverbände könnte die notwendig bleibende staatliche Aufsicht vereinfacht werden. Dagegen liegt eine wesentliche Änderung der Besetzung kirchenregimentlicher Ämter nicht im Interesse der Kirche, da den landeskirchlichen Behörden schon jetzt die Initiative, dem Staat nur eine Mitwirkung mit dem thatsächlichen Charakter der Bestätigung zusteht. Nur bei der Besetzung des höchsten Amtes, des Präsidenten des Evang. Oberkirchenrats fehlt es den landeskirchlichen Behörden noch an einem ausreichend gesicherten Einfluß bei der Beratung der Krone. Im übrigen kann es nicht als erwünscht erscheinen, daß die Besetzung kirchenregimentlicher Ämter oder der theologischen Professuren etwa in eine Abhängigkeit von Synodalmajoritäten gerate. Der Staat leistet der Kirche einen Dienst, wenn er diese Besetzungsfragen unter Mitwirkung der kirchlichen Centralbehörden dem Streite des kirchlichen Parteiwesens entzieht. Voraussetzung ist dabei freilich, daß er selbst nicht in solche Parteiabhängigkeit gerät.

Das Verhältnis zur Schule bedarf auf alle Fälle einer Neuregelung, welche der Standesehre der Geistlichen besser gerecht wird und ihnen eine anständige Vergütung verschafft für den Dienst, den sie dem Staate fast unentgeltlich leisten. Die Abschaffung der Verwaltung der Kreisschulinspektionen durch Geistliche im Nebenamt ist wohl nur noch eine Frage der Zeit. Die Ortsschulinspektion der Pfarrer wird aber wenigstens auf dem Lande beibehalten werden müssen.

Der wichtigste Faktor für eine freie Weiterentwickelung der Kirche sind aber nicht mehr die Grenzstreitigkeiten mit der Staatsgewalt, sondern die innerkirchliche Weiterentwickelung eines wohlverfaßten Organismus, in dem die gemeinsame feste Ordnung und Sitte zusammenwirkt mit der Freiheit der einzelnen Lebenskreise und Persönlichkeiten. Gelingt es der gemeinsamen Arbeit konsistorialer und synodaler Organe, feste Lebensformen zu schaffen resp. zu erhalten, ohne der Freiheit protestantischen Geisteslebens Fesseln anzulegen, dann wird hierdurch auch der Einfluß der Landeskirche auf das Volk wieder zunehmen. Nicht zum Geringsten hängt das von der finanziellen Selbstständigkeit der Kirche ab, zu der die Bildung selbstständiger landeskirchlicher Fonds einen wichtigen Anfang bilden. Der freien gesellschaftlichen Assoziation für wissenschaftliche, evangelisatorische, missionarische, und charitative Thätigkeit unter Beteiligung aller Stände muß dabei freier Spielraum gelassen werden. Denn gerade das Nebeneinander kirchlich geordneter und freier Vereinsorganisation bietet die beste Garantie dafür, daß alle berechtigten Bewegungen evangelisch-kirchlichen Lebens zur Geltung kommen.

Das landesherrliche Kirchenregiment bietet die schützende Garantie für das freie Spiel geistiger Kräfte. Mit seiner Aufhebung würde die Abhängigkeit von unkirchlichen und heterogenen Machtfaktoren bedeutend zunehmen und zugleich wäre die finanzielle Lebensfähigkeit einer weitere Kreise des Volkes umfassenden Organisation mindestens in Frage gestellt.

Ed. von der Goltz (**H. von der Goltz** †).

Säkularisation bezeichnet die vom Staate einseitig vollzogene Aufhebung von kirchlichen Instituten und Einziehung des Vermögens derselben zu anderen als kirchlichen Zwecken. Im engeren Sinne wird unter Säkularisation die Verwandlung geistlicher Staaten und Gebiete in weltliche verstanden. In diesem Sinne ist die Bezeichnung zuerst bei den Verhandlungen gebraucht worden, welche dem Abschlusse des westfälischen Friedens vorhergingen, und zwar zunächst von den französischen Bevollmächtigten.

In dem Artikel „Kirchengut" Bd X S. 386 ff. ist gezeigt worden, wie die Kirche als äußerliche Gemeinschaft christlicher Gottesverehrung zur Erfüllung ihrer Aufgaben in der Welt auch äußerer Mittel bedarf. Es kann nicht die Aufgabe dieses Artikels sein, auch nur in übersichtlicher Vollständigkeit die Reihe der Einziehungen darzustellen, welche das Kirchengut durch die Staatsgewalten in den einzelnen Ländern zu den verschiedensten Zeiten erfahren hat, seit die christlichen Gemeinden und Institute und dadurch mittelbar die Kirche selbst, zuerst durch Konstantin d. Gr., als eigentumsfähig anerkannt worden waren.

Wir heben hier von Säkularisationen, welche vor der Reformation erfolgt sind, nur zwei besonders berühmte Fälle hervor.

Zunächst die verhältnismäßig weitgreifende, wenn auch nicht allgemeine Säkularisation im fränkischen Reiche beim Beginn der karolingischen Periode. Nach einer im Mittelalter sehr verbreiteten kirchlichen Überlieferung (die einzelnen Nachrichten mittelalterlicher Schriftsteller sind nachgewiesen bei P. Roth, Gesch. des Benefizialwesen, Erlangen 1850,

Beilage V, S. 466 ff.) soll Karl Martell der Kirche einen großen Teil ihres Grundbesitzes entzogen und unter seine Vasallen verteilt haben. In bestimmtester Form erscheint diese Sage als eine Vision, welche der hl. Eucherius, Bischof von Orleans, gehabt haben soll, nach welcher der mächtige Majordomus nach einem von den Heiligen gefundenen Urteile schon vor dem jüngsten Gericht der ewigen Pein überwiesen worden, weil er das Kirchen- 5 gut angegriffen und verteilt habe. Diese Geschichte hielten 858 die in Kiersy (Carisiacum) zu einer Synode versammelten westfränkischen Bischöfe Ludwig dem Deutschen in einem Ermahnungsschreiben vor (bei Walter, Corpus juris Germanici, T. III, p. 85; Mansi, Collect. conc. T. XVII, Append. p. 74).

Karl Martell starb 741. Da der hl. Eucherius von ihm wahrscheinlich noch um 10 drei Jahre überlebt worden ist, erweist sich die ganze Erzählung als Erfindung eines müßigen Kopfes oder Betrügers. Roth (a. a. O. S. 327 ff.) verwirft aber nicht bloß die Echtheit der Vision, sondern auch die Beschuldigung, daß Karl das Kirchengut eingezogen habe, indem er nur zugiebt, derselbe habe sich die Vergebung von Kirchenämtern und Pfründen ohne die kanonischen Erfordernisse erlaubt. Die allgemeine Einziehung falle 15 nicht unter seine Regierung, sondern unter die seiner Söhne. Dagegen haben jedoch v. Daniels (Handbuch der deutschen Reichs- und Staatenrechtsgeschichte, Tübingen 1859, Tl. I, S. 514 ff.), Waitz (schon 1856 in der Abhandlung über die Anfänge der Vasallität S. 135 ff.), besonders in der Deutschen Verfassungsgeschichte Bd III (Abteilung 1, 2. Aufl., Kiel 1883, S. 18. 36 ff.), Heinr. Hahn, Jahrb. des fränk. Reichs, 741—752 (Berlin 1863), 20 besonders Exkurs XI, S. 178 ff., Ludw. Oelsner, Jahrb. des fränk. Reichs unter Pippin (Leipzig 1871), S. 1 ff., und besonders Exkurs III, S. 478 (verb. die daselbst S. 479 angef. Litteratur) gegen die von Roth auch in späteren Schriften festgehaltene Auffassung mit überzeugenden Gründen dargethan, daß nicht bloß, was Roth für wahrscheinlich hält, einzelne Wegnahmen, sondern auch die Haupteinziehung von Karl herrührt. Gleich in 25 den ersten Regierungsjahren seiner Nachfolger ist nämlich die Geistlichkeit mit ihren allgemeinen Beschwerden hervorgetreten, auf welche sie Zusicherungen der Restitution erhielt. Auch ist in den über das Kirchengut gefaßten Reichsschlüssen immer nur von einem Behalten des schon Eingezogenen die Rede, nicht von einer erst zu bewirkenden Einziehung (vgl. Bd XI S. 485, 2). 30

Die öffentliche Not war es, welche diese Maßregel rechtfertigte. Reiches Fiskalgut war unter den Merovingern an geistliche Stiftungen bald zu vollem Eigentume, bald wenigstens zur ausschließlichen Benutzung für kirchliche Zwecke verliehen worden. Gewiß war es ein hinreichendes Motiv, dem Klerus einen Teil dieser Güter zu entziehen, wenn nur dadurch das übrige seiner Bestimmung erhalten und das Reich vor Auflösung 35 bewahrt werden konnte. Ganz abgesehen davon, daß bei den ohne Entäußerung zu kirchlichen Zwecken überlassenen Fiskalgütern durch deren anderweitige Verwendung nicht einmal ein Recht verletzt wurde, war in der ganzen Gestaltung des fränkischen Vasallenwesens nach Erschöpfung des Kronguts, zumal bei der wachsenden Sarazenengefahr, die Notwendigkeit gegeben, zur Erhaltung des Reichs der Geistlichkeit einen Teil des ihr 40 eingeräumten Besitzes zum Vorteil der Kriegsleute wieder zu entziehen. Dies geschah freilich um so rücksichtsloser, da für Karl noch das persönliche Interesse hinzukam, den merovingischen Antrustionen einen dem austrasischen Fürstenhause ergebenen Vasallenstand entgegenzustellen.

Auch unter den Söhnen Karls kam nicht sowohl eine Rückgabe des eingezogenen Guts 45 zu stande, wir sie 742 wenigstens beabsichtigt wurde (s. Karlmanni principis Capitulare 742, c. 1; MG Leg. Sect. II, Hannov. 1883, p. 25), als vielmehr, soweit darüber bereits verfügt und dadurch die Herausgabe ausgeschlossen war, eine Rechtsform gefunden wurde, unter prinzipieller Anerkennung der kirchlichen Qualität des eingezogenen Guts und Auflegung eines Zinses an die beeinträchtigten kirchlichen Anstalten die jeweiligen 50 Inhaber zu schützen und in fernerer Reichsnot eine weitere Benutzung des betreffenden kirchlichen Besitztums zu Staatszwecken durch neue Verleihung beim Abgange des Inhabers zu ermöglichen. Dies geschah durch die Ausbildung, welche das Institut der im weltlichen Besitz befindlichen kirchlichen Prekarien durch die Synoden von Lestines (743) unter Karlmann (Karlmanni Capitul. Liptinense, 743, c. 2, ibid. p. 28) und von Soissons 55 (744) unter Pippin (Pippini Princ. Capit. Suession. 744, c. 3, ibid. p. 29) erhielt. Der quellenmäßige Ausdruck divisio ist auf die Verteilung des Kirchenguts unter Weltliche bezogen (Oelsner S. 484), zuweilen aber auch von der Teilung des Kirchenguts selbst gebraucht worden (Waitz, Verf.-Gesch. III, 1, S. 38, Anm. 1). Das Gut wurde regelmäßig beim Abgange des Beliehenen den Erben desselben belassen oder vom Fürsten 60

neu verliehen. Hierüber und über die sich daran knüpfende Gestaltung des Benefizialwesens ist v. Daniels a. a. O. S. 517 ff. und Waitz zu vergleichen.

Kaiser Heinrichs II. Maßregeln betrafen besonders die Klöster, denen die fromme Neigung des 10. Jahrhunderts unermeßliche Reichtümer zugeführt hatte. Ihre Leistungen für die Reichszwecke standen in keinem Verhältnis zu ihren Einkünften, die Reichtümer hatten bereits vielfach zur Untergrabung der Disziplin gedient. Dagegen der Episkopat, den Heinrich II., der Überlieferung seines Hauses folgend, durch Gunst und Gaben auszeichnete, erschien ihm als sicherste Stütze von Kaiser und Reich gegenüber den aus erblich gewordenen Beamten zu Landesherrn sich entwickelnden weltlichen Großen, — eine Politik, welche freilich die von Cluny und Rom für die Reichsgewalt bereits heraufziehende Gefahr außer acht gelassen hat. Der Kaiser benutzte die Gelegenheit, welche ihm das allgemein gefühlte Bedürfnis einer Reform der Klosterzucht zum Eingreifen in die inneren und äußeren Verhältnisse der Klöster gab, um durch Einziehung eines bedeutenden Teiles ihrer Besitzungen teils die Kosten seiner durch politische Berechnung bedingten Freigebigkeit gegen die bischöflichen Stifter zu bestreiten, auf deren Besitz unter den sächsischen Kaisern die Pflicht, die weit überwiegende Zahl der Krieger zum Reichsdienst zu stellen, geruht hat, teils direkt durch Vergebung an Getreue die Durchführbarkeit eines Systems zu erleichtern, welches den Sold des Kriegers in Verleihung von Grund und Boden radizierte und gleichsam kapitalisiert vorauszahlte. Die Einziehung traf das Mensalgut des Abts, weil auf diesem der Reichskriegsdienst ruhte, während das zum Unterhalt des Konvents Erforderliche verschont wurde. Mit prophetischer Ironie erklärt der König gelegentlich in der Urkunde für Fulda von 1024 (Dronke, Codex diplomaticus Fuldensis p. 350): „Cito ueniet tempus, quando mundus recipit quod deo dedit; et monasteria quae iam sunt in habundantia prima erunt in rapina; ut fiat, quod saluator ait, habundante iniquitate refrigescet caritas multorum“. Vgl. W. v. Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit, Bd II, Jahrbücher des deutschen Reichs unter Heinrich II. von S. Hirsch, fortges. von R. Usinger und H. Pabst, vollendet von H. Breßlau, 3 Bde, (Leipzig 1863—75), A. Cohn, Kaiser Heinrich II., Halle 1867, Alfr. Dove, Heinrich II. in der AdB, und besonders Georg Matthäi, Die Klosterpolitik Kaiser Heinrichs II., Grünberg i. Schl. 1877 (Gött. Diss.). —

Und die Zeit kam, wo Abrechnung gehalten wurde mit den geistlichen Würdenträgern und den reichen Stiftern. Die Hälfte des Nationalvermögens in Deutschland war im Laufe des Mittelalters in die tote Hand übergegangen; den Bettelmönchen allein, die kein Geld anrühren durften, rechnete man nach, daß ihnen jährlich eine Million Gulden zufließe. War es ein Wunder, daß bereits in Forderungen der gedrückten, nun sich zu wildem Umsturz erhebenden Bauern die allgemeine Säkularisation aller geistlichen Güter eine Rolle spielt. Und diese Forderung fand im Herzen vieler, die sonst nur blutige Strenge gegen das empörte Landvolk kannten, einen bedeutungsvollen Anklang. Als sich der Bischof von Brixen unfähig zeigte, in seinem Stifte die Ordnung wieder herzustellen, beschloß die Tiroler Landschaft, das Stift zu säkularisieren. Erzherzog Ferdinand ließ es zu seinen Handen einnehmen, und ordnete eine weltliche Verwaltung „bis auf ein künftiges Konzilium oder die Reformation des Reiches“. Schon dachte Baiern daran, das Stift Salzburg gemeinschaftlich mit Österreich zu sequestrieren, und als es dann, entschlossen, lieber für sich allein, als für Österreich mitzusorgen, seine Hilfe gegen die Bauern gewährte, mußte sie der Erzbischof durch zahlreiche Verpfändungen erkaufen. Auch als die württembergische Landschaft unzweideutig auf die Säkularisation der geistlichen Güter zu den Landschaftsbedürfnissen antrug, wies sie Ferdinand damit nicht zurück. Und in diesen Ideen trafen die katholischen Fürsten unmittelbar mit den Anhängern der neuen Lehre zusammen. Bereits das Jahr 1525 förderte einen allgemeinen Säkularisationsentwurf zu Tage (vgl. Ranke, Deutsche Gesch. im Zeitalter der Reformation, Buch III, Kap. 7, Bd II, S. 163 ff. der 4. Aufl., Leipzig 1867, der 6. Aufl. S. 164 ff.). Die geistlichen Güter, meinte man, seien zu nichts mehr nütze, aber die notwendigen Veränderungen mit ihnen dürfe man nicht dem gemeinen Manne überlassen. Von Kaiser und Reichs wegen müsse die Säkularisation bewirkt werden. Den geistlichen Fürsten und Prälaten möge man soviel anweisen, als zum anständigen Leben gehöre, die fungierenden Domherren im Genuß ihrer Pfründen lassen, aber diese wie jene nach und nach aussterben lassen. Von den Klöstern könne man wohl einige Nonnenkonvente behalten für junge adelige Fräulein, jedoch mit dem Rechte, wieder auszutreten. Den Ertrag der eingezogenen Güter möge man vor allem für die neuen geistlichen Bedürfnisse verwenden, zur Besoldung von Pfarrern und Predigern, zur Anstellung eines von aller weltlichen Ver-

waltung entkleideten Bischofs in jedem Kreise, zur Stiftung einer Hochschule für jeden Kreis. Aber noch war die Macht des geistlichen Fürstentums im Bunde mit allen Interessen, die am alten hingen, zu stark, um die Durchführung so tief einschneidender Entwürfe zu gestatten. Wie aber überhaupt der Versuch, die Einheit der Entwickelung mittelst der Reform festzuhalten, dem andern Grundsatz weichen mußte, der den Schwerpunkt der Entwickelung in die Territorien legte, so ging es auch mit der Säkularisation. Von katholischer Seite hatte man angefangen, Klöster aufzuheben; Österreich hatte das Beispiel gegeben, die temporelle Verwaltung geistlicher Gebiete an sich zu ziehen. Mit Recht konnte Luther sagen, die papistischen Junker seien in dieser Beziehung fast lutherischer, als die Lutherischen selbst. Alle Welt fing an, sich insbesondere um die Klostergüter zu reißen. Selbst der Kurfürst von Mainz legte Hand an dieselben. Das war, wie Ranke mit Recht bemerkt, damals eine europäische Tendenz. In Deutschland huldigten ihr der Fürst wie der Landedelmann, jeder in seiner Weise. Luther mahnte, daß es sich um Gut der Kirche handele, das seiner Verwendung im Interesse der Kirche erhalten werden müsse; man solle davon die durch den Verlust der Accidenzien kläglich herabgedrückten Pfarrstellen auf dem Lande verbessern, der Rest möge den Wohlthätigkeitsanstalten und dem gemeinen Nutzen gewidmet werden. Die Ordnung dieser Dinge gebühre den Landesherren, nachdem der päpstliche Zwang im Lande erloschen.

Nach solchen Grundsätzen ward denn auch bei der sächsischen Visitation verfahren, man reformierte die vorhandenen Institute, so gut es gehen wollte. Man verfügte nur über die Güter bereits erledigter Pfründen und mit Festhaltung des kirchlichen Charakters des Vermögens. Wie großartig hätte damals das Reich eine deutsche Kirche auszustatten vermocht, wenn es das Werk der kirchlichen Reform selbst in die Hand nahm.

So aber blieb alles den augenblicklichen Verhältnissen in den Territorien überlassen. Wie die Verwahrlosung des Volks durch mangelhafte Predigt des Evangeliums und mangelhafte Seelsorge infolge der vorreformatorischen geistlichen Mietlingswirtschaft (z. B. im Herzogtum Württemberg waren um 1500 von 494 Pfarrstellen und 400 Kaplaneien zwei Drittel meist an Klöster inkorporiert) den Nachdruck erklärt, mit welchem vom Anfang der Reformation an auf die Bestellung des Predigtamts gedrungen wurde, so forderte Luther nach wie vor, daß man von den geistlichen Gütern vor allem „Pfarren, Kirchendiener, Schulen, Spitalen, gemein Kasten und arm Studenten ziemlich versorge“ (s. Bedenken von der Sequestration, 1532? EA Bd LIV, S. 331 ff.; LXV, S. 54 ff.; an den König von Dänemark 1536, Bd LV, S. 156 f.). Erst aus dem Überschuß hielt er, im Widerspruch mit den „garstigen Kanonisten“ die Fürsten für befugt zu Aufwendungen für das gemeine Wohl, auch für Versorgung Armer vom Adel. In erster Hinsicht ist zu erinnern, wie viel — infolge der mittelalterlichen Vorstellung, daß die Entäußerung des Privateigentums als solche verdienstlich vor Gott sei, weil sie wenigstens eine unvollkommene Annäherung an die vermeintliche christliche Vollkommenheit des weltentsagenden Mönchtums enthalte — von dem Familiengut des Land und Leute regierenden weltlichen Herrenstandes, aus dessen Einkünften der Aufwand für Ausübung der allmählich zur Staatsgewalt heranreifenden Landeshoheit zu bestreiten war, einst durch fromme Vergabungen pro salute animae in die Hand geistlicher Korporationen und Institute gelangt war, in welcher sie oft genug eine Verwendung fanden, welche darthat, daß auch der mönchische Verzicht auf Privateigentum auf die Dauer keine Gewähr gegen Verweltlichung und Genußsucht enthält. Mit Luthers angef. Auffassung stimmt auch das Bedenken von den Kirchengütern überein, welches Melanchthon 1538 dem Rat zu Straßburg erstattet hat (CR T. III, p. 608 sq.). In den Äußerungen der Reformatoren über die Berechtigung der Obrigkeiten, einen Teil des nach Erfüllung der kirchlichen Zwecke verbleibenden Überschusses „als Patrone für sich zu brauchen oder zu gemeinem Nutzen Hilfe zu thun, auch davon zu nehmen zu den Kosten, die sie von wegen der Kirchen tragen“, fanden nun freilich manche Landesherren eine Rechtfertigung für Eingriffe in das Kirchengut, welche dessen Bestimmung für die von Luther und Melanchthon in erster Linie gestellten Zwecke (Bestellung des Predigtamts und der Schulen, Versorgung der Armen, Förderung der Studien) gefährdeten. „Etliche aber nhemen nicht allain die Stieft vnnd closter gueter zu sich, Sondern bestümpeln auch die pfarren vnd hospitalen, Welchs seher zubeclagenn, vnnd ein Raub ist, Den Got ernstlich straffen wirdet.“ Gegen solche Eingriffe wendet sich insbesondere das auf dem Schmalkaldischen Konvent von 1540 von Melanchthon verfaßte, von den Theologen unterzeichnete Bedenken (Philippi Melanchthonis epistolae, quae in CR desiderantur, disp. H. E. Bindseil, Hal. Sax. 1874, nr. 193, p. 142 sqq., verb. den Brief von Cruciger an Myconius daselbst nr. 195 hinsichtlich der Datierung; im CR T. IV, p. 1040 sqq.

war es irrtümlich in das Jahr 1537 gesetzt). Das Gutachten fordert Reformation des Kirchenguts im Gegensatz zu seiner Säkularisation, vertritt dagegen die Säkularisation der geistlichen Gebiete. „So sol auch niemandt haben Imperia, dan die weltliche oberkeit.“ — Andere evangelische weltliche Obrigkeiten entsprachen denn auch der Forderung, daß das Kirchengut selbst durch Reformation seiner eigentlichen Bestimmung für die wahre Kirche, welcher es durch die Mißbräuche der vorreformatorischen Kirche entfremdet worden, zurückgegeben werde, mit Gewissenhaftigkeit und Treue.

In manchen Ländern, wie in Hessen, wurden großartige gemeinnützige Institute mit den eingezogenen Klostergütern ausgestattet, welche, wie die Marburger Universität, zugleich auch der evangelischen Kirche eine wichtige Stütze wurden. Ein Beispiel der Verwandlung eines ganzen geistlichen Gebietes in ein neues weltliches Staatswesen gab 1525 die Umwandlung des Ordensstaates Preußen in ein weltliches Herzogtum. Es kann hier nicht die Aufgabe sein, die Schicksale, welche das Kirchengut in den Territorien, welche sich der neuen Lehre zuwendeten, traf, in das Einzelne zu verfolgen. Es wird genügen, die Entwickelung in großen Zügen anzudeuten. Die in den einzelnen Territorien vorhandenen Kirchengüter zerfielen zur Zeit der Reformation in drei Hauptmassen: in das Vermögen und Einkommen der einzelnen Kirchen und geistlichen Stellen, in das kirchliche Korporationsgut (Vermögen der Kapitel, Klöster und anderen kirchlichen Körperschaften), und in das Vermögen und Einkommen der kirchlichen Würdenträger (landsässigen Bischöfe).

Das Schicksal dieser drei Massen gestaltete sich verschieden.

Das Vermögen und Einkommen der einzelnen Kirchen und Pfarrstellen blieb im allgemeinen grundsätzlich unangetastet und seinem bisherigen Zwecke gewidmet. Verluste, die hier und da eintraten, waren nicht die Folge eines allgemeinen Säkularisationsprinzips, sondern nur Folgen einzelner Zufälligkeiten, Verwirrungen und selbst Ungerechtigkeiten. Die Accidenzien der einzelnen Pfarrstellen verminderten sich freilich erheblich mit dem Wegfall vieler Institute, mit denen sie zusammengehangen hatten, z. B. der Seelmessen; so erloschen ferner z. B. die Abgaben, welche Landleute und Handwerker infolge des geistlichen Gerichtszwangs oft auch an die Pfarrer hatten entrichten müssen; auch gaben die unruhigen Zeiten dem Landvolke Gelegenheit, sich der Verpflichtung zu mannigfachen Geld- und Naturalabgaben zu entziehen, die früher von dem Klerus oft mit äußerster Härte, ja unter Zuhilfenahme geistlicher Zensuren eingetrieben worden waren. — Ganz eigentümlich war die Gestaltung, welche in Württemberg eintrat. Entgegen den auf Säkularisation, nicht Reformation des Kirchenguts, gerichteten Bestrebungen Herzogs Ulrichs wollte Herzog Christoph durch die von ihm getroffene Einrichtung, das besonders verwaltete „allgemeine Kirchengut“, die dauernde Verwendung der Kirchengüter ausschließlich für Zwecke der evangelischen Kirche sicher stellen. Bestandteile dieses „allgemeinen Kirchenkastens“ wurden auch die Lokalpfarrdotationen. Die Einrichtung war wesentlich im Interesse der Geistlichen getroffen worden, da das allgemeine Kirchengut mit Hilfe der nach der großen Kirchenordnung von 1559 eingeworfenen sonstigen Vermögensmassen (z. B. der Ruralkapitelfonds), zumal da bald auch die Intraden der begüterten Mannsklöster damit zusammenflossen, auch Erhaltung der Amtswohnungen, Zuschüsse zu ungenügend dotierten Stellen, Unterhaltung der Emeriten zu bestreiten vermochte und da die Beitragspflicht des allgemeinen Kirchenguts zu den Staatslasten die einzelnen Geistlichen von Staatssteuern befreite. Vgl. Eisenlohr, Einleitung in dessen Sammlung der württemb. Kirchengesetze Tl. II, Tübingen 1835, S. 99 ff. Die Vernichtung der Vielheit der lokalen Rechtssubjekte, welche wie nach römischem und kanonischem Recht, so nach gemeinem evangelischen Kirchenrecht die Eigentümer des Kirchenguts darstellen, schloß indessen trotz der wohlmeinenden Intention, in welcher das allgemeine Kirchengut von Herzog Christoph begründet wurde, eine Gefahr für seinen Bestand in sich, welche durch seine 1806 vollzogene Inkamerierung (s. unten) verwirklicht worden ist. Vgl. Hermelinck, Die Änderung der Klosterverfassung unter Herzog Ludwig, in Württemberg. Vierteljahrshefte für Landesgesch., NF 12, 284; ders., Gesch. des allgem. Kirchenguts in Württemberg, Stuttgart 1904 [Sonderabdruck: Aus den Württenb. Jahrb. für Statistik und Landeskunde 1903).

Auch das Vermögen der Kapitel, der Klöster und der kirchlichen Korporationen blieb in vielen Territorien ungeschmälert. Dagegen wurde der Zweck der Verwendung meist verändert. Nur die Kranken- und Armenstiftungen (Hospitäler, Siechen- und Armenhäuser) blieben unter anderen Verwaltungsformen ihrem ursprünglichen Zwecke gewidmet. Das Vermögen der Klöster und Stifter wurde zu einem guten Teile zu Unterrichtszwecken, zur Ausstattung von Schulen und Universitäten verwendet. Ein anderer Teil dieser Korporationen wurde in der Weise umgestaltet, daß der kirchliche Charakter derselben mehr in

den Hintergrund trat und die Korporationen überwiegend den Charakter einer Versorgungsanstalt für gewisse berechtigte Kreise annahmen (so die meisten ev. Kapitel [s. den Art. „Kapitel" Bd X S. 35], die adeligen Fräuleinstifte z. B. in Holstein, im Fürstentum Calenberg). Ein weiterer Teil der Stifts- und Klostergüter wurde aber schon damals nach der Selbstauflösung oder dem Aussterben der betreffenden Korporationen als bonum vacans behandelt, und den Stiftern und Patronen, sei es den Landesherren, sei es anderen berechtigten Familien als ein frei gewordenes Eigentum zurückgestellt. In Württemberg bestanden die Mannsklöster, durch Reformation in Klosterschulen verwandelt, fort, und die Prälaten galten noch als Häupter der Klöster, und auch als die Intraden der letzteren dann mit dem allgemeinen Kirchenkasten zusammenflossen, lag dem letzteren die Erhaltung des Stipendiums in Tübingen und der Klosterschulen ob. — Reformation der Klöster, nicht Säkularisation, war auch das Ergebnis der Maßregeln Herzog Ernst des Bekenners von Lüneburg und der Herzogin Elisabeth, welche die Reformation in Calenberg-Göttingen durchführte, in welcher Beziehung die Gutachten, welche die Juristen Hieronymus Schürpff, Modestinus Pistoris, Matthäus Wesenbeck und der Reformator des Lüneburger Landes Urbanus Rhegius über die Behandlung der Klöster erstattet haben, sowie der Herzogin Elisabeth Unterricht und Ordnung, für ihren Sohn Erich II. 1545 aufgesetzt, erwähnenswert sind. Auf dieser Bahn schritt Herzog Julius von Braunschweig fort, dessen Regierungszeit (1568—1589), sowie die Zeit der Vereinigung von Braunschweig-Wolfenbüttel und Calenberg-Göttingen (1584—1634) für die sich an die Klosterreformation anschließende Verwaltungsorganisation folgenreich wurde. Die Beziehung des in dieser Zeit entstandenen Klosterfonds zu der 1576 eröffneten Universität Helmstedt dauerte bis 1745; an die Stelle trat die Beisteuer der Klosterkasse für Göttingen. Wesentlichen Zuwachs erhielt der Hannoversche Klosterfond infolge der Erwerbung von Osnabrück und Hildesheim und der Aufhebung der noch bestehenden Mannsstifter durch die Gesetzgebung von 1850. Der Hannoversche Klosterfond bildet ein mit selbstständiger juristischer Persönlichkeit versehenes, aus dem Vermögen der aufgehobenen Stifter und Klöster vereinigtes Stiftungsvermögen, das von den übrigen öffentlichen Kassen getrennt bleiben und allein zu Zuschüssen für die Universität, Kirchen und Schulen, auch zu milden Zwecken aller Art verwendet werden soll, s. Hannov. Landesverfassungsgesetz vom 6. August 1840, § 75, Abs. 2; § 79, Abs. 1. 2. 4, Pat. vom 8. Mai 1818, vgl. Denkschrift betr. den Hannov. Klosterfond, ZKR Bd XIV, S. 314; Frensdorff das. Bd XVIII, S. 287 f. — In Hessen wurden die Rotenburger Kanonikate und gewisse Klostergefälle zu Gnadengehalten für Emeriten bestimmt, s. Büff, Kurhess. KR S. 716 ff. — In Mecklenburg wurde ein Teil dieses Guts dazu verwendet, das neu eingerichtete Konsistorium mit Grundbesitz zu fundieren, Kirchenordnung von 1552, Tl. 5 (Richter, Ev. Kirchenordnungen, Bd II, S. 127), Dotationsurkunde vom 8. Februar 1571. — In den Städten wurde die Leisniger Kastenordnung von 1523 (Sehling, Ev. Kirchenordnungen Bd I, S. 598 ff.) wenigstens hinsichtlich der sog. Kirchenkasten, Gotteskasten wirklich „ein gemein Exempel", indem hier geistliche Güter häufig unter diesen Namen zu eigenen neuen Stiftungen für Zwecke der Kirche, Schule und Wohlthätigkeit vereinigt wurden. — Über die Forderung in Melanchthons Schmalkaldischem Traktat, daß aus dem Vermögen der Bistümer und Kapitel die Mittel für die einzurichtenden besonderen Ehegerichte anzuweisen seien, s. den Artikel Scheidungsrecht.

Die dritte Hauptmasse bildete die Dotation der Bistümer und anderen Prälaturen. Die reichliche Ausstattung dieser Stellen hatte auch da, wo es den Landesherren gelungen war, ihre alten vogteilichen Gerechtsame zur Landeshoheit über die Stifter auszubilden, im Zusammenhange gestanden mit der regimentlichen Autorität, welche Bischöfe und Prälaten nicht nur als Teilhaber am Kirchenregiment, sondern auch in weltlicher Beziehung als landsässige Stände und mächtige Grundherren geübt hatten. Diese letztere Stellung, als mehr oder weniger selbstständige Herren über Land und Leute, war mit dem Begriffe, welchen die evangelische Lehre mit dem Amte der Diener Christi verband, nicht ferner vereinbar und manche Bischöfe, wie die von Samland und Pomesanien, entäußerten sich mit ihrem Bekenntnisse zum Evangelium freiwillig der weltlichen obrigkeitlichen Befugnisse, welche sie bis dahin, letztere in dem Ordensstaate Preußen, geübt hatten.

Aber auch die kirchenregimentliche Autorität der Bischöfe hörte, wo sie sich der Reformation zugewendet hatten und deshalb wie im Herzogtum Preußen und in Brandenburg die bischöfliche Verfassung den größten Teil des 16. Jahrhunderts hindurch erhalten worden war, mit der allgemeinen Durchführung der Konsistorialverfassung auf. Die Bischöfe starben allmählich aus, ihre Stellen wurden nicht wieder besetzt, Mitglieder der landes-

fürstlichen Familien wurden zu Administratoren der erledigten Bischofsstühle gewählt oder ernannt, und das Vermögen der Bistümer schmolz allmählich mit der landesherrlichen Domäne zusammen. In dieser Weise kamen die brandenburgischen Stifter Havelberg, Brandenburg und Lebus, die kursächsischen Merseburg, Naumburg und Meißen, das pommersche Bistum Camin und das mecklenburgische Schwerin zunächst unter eigene weltliche Administratoren. Dann wurde, in Brandenburg schon seit 1571, in Havelberg und Lebus seit 1598, die Administration für immer mit der landesherrlichen Gewalt verbunden. So verlor auch das Stift Meißen seine eigentümliche Verfassung, während Naumburg und Merseburg sich durch ihre Kapitulation abgesonderte Stiftsregierung und Verfassung sicherten, die auch für Camin und Schwerin zunächst erhalten blieben.

In ähnlicher Weise wurde die Einführung der Reformation in manchen reichsunmittelbaren Stiftern bewirkt und dadurch deren Säkularisation vorbereitet. Den benachbarten großen Fürstenhäusern, welche der evangelischen Partei in den Kapiteln ihre Unterstützung gewährten, bot sich nämlich dadurch Gelegenheit, manche dieser Hochstifter allmählich in ein ähnliches Verhältnis zu bringen, wie die landsässigen Stifter, indem die Prinzen ihrer Häuser wiederholt zu Administratoren postuliert wurden und dann entweder vom Papst aus politischen Rücksichten die Konfirmation oder vom Kaiser ein Lehnsindult erlangten, oder ohne die eine wie das andere sich thatsächlich im Besitze der Administration behaupteten. Der geistliche Vorbehalt wurde auf diese Weise indirekt aufgehoben. Die evangelische Partei setzte sich auf diese Weise in den Besitz der Bistümer Magdeburg, Bremen, Verden, Lübeck, Osnabrück, Ratzeburg, Halberstadt und Minden, und die katholische Kirche war eine Zeit lang auch mit dem Verlust von Münster, Paderborn, Hildesheim und Köln bedroht. Zwar gelang es der katholischen Partei, für die Gegenreformation in Münster, Hildesheim und Paderborn einen Rückhalt an dem baierischen Hause zu gewinnen (Herzog Ernst von Baiern wurde 1573 Bischof von Hildesheim, 1585 von Münster, in Paderborn ließ sich der jesuitenfreundliche Bischof Theodor von Fürstenberg 1612 den Herzog Ferdinand von Baiern zum Koadjutor geben) und in Köln (1583) und Straßburg (1592) den geistlichen Vorbehalt geltend zu machen, aber eine Reihe von reichsunmittelbaren Bistümern wurden durch das Institut der Administratoren aus weltlichen Fürstenhäusern der Säkularisation entgegengeführt, welche im Frieden von Osnabrück erfolgte. Zunächst wurden nämlich die Stifter Bremen und Verden als weltliche Herzogtümer an die Krone Schweden verliehen (J. P. O. art. 10, § 7), welche außerdem Vorpommern und Rügen nebst einem Teile von Hinterpommern und die bisher mecklenburgische Stadt Wismar erhielt. Sodann wurden Brandenburg und Mecklenburg für den Verlust, den sie durch die letzteren Abtretungen an Schweden erlitten, durch folgende Säkularisationen entschädigt: Kurbrandenburg erhielt die Bistümer Halberstadt, Minden und Camin als weltliche Fürstentümer (J. P. O. art. 11, § 1—5) und das Erzstift Magdeburg als Herzogtum unter Vorbehalt des lebenslänglichen Besitzes des Administrators August von Sachsen (J. P. O. art. 11, § 6—11); Mecklenburg bekam die Stifter Schwerin und Ratzeburg als Fürstentümer, zwei erbliche Dompfründen in Straßburg und die Johanniterkommenden Mirow und Nemerow (J. P. O. art. 12). Das Haus Braunschweig-Lüneburg wurde für die Säkularisierung derjenigen Stifter, in welchen seine Prinzen Koadjutorien gehabt hatten, durch die Bestimmung entschädigt, daß fortan im Stifte Osnabrück mit einem katholischen Bischof jedesmal ein evangelischer aus dem genannten Hause alternieren sollte; außerdem erhielt es die Klöster Walkenried und Gröningen (J. P. O. art. 13). Hessen-Kassel bekam die säkularisierte Abtei Hersfeld (J. P. O. art. 15, § 2), die Lehne, die die Grafen von Schaumburg vom Stifte Minden getragen hatten (daselbst § 3), endlich eine auf die Stifter Mainz, Köln, Paderborn, Münster und Fulda gelegte Entschädigungssumme von 600 000 Thalern (J. P. O. art. 15, § 4 sqq.). Durch die Bestimmung des Normaltages (1. Jan. 1624) blieb von den nicht säkularisierten, also ferner durch Wahl zu besetzenden reichsunmittelbaren Bistümern nur Lübeck, von den Abteien Gandersheim, Hervorden und Quedlinburg in den Händen der Evangelischen (J. P. O. art. 5, § 14. 15. 23). In den einzelnen Territorien gewährte der Friede den Evangelischen den ruhigen Besitz aller bis zum 1. Januar 1624 eingezogenen und reformierten geistlichen Güter und Institute (J. P. O. art. 5, § 25). —

Zu einer massenhaften Einziehung kirchlichen Gutes gab den weltlichen Landesherren die Aufhebung des Jesuitenordens im 18. Jahrhundert Gelegenheit. Zuerst erfolgte mit der Verbannung des Ordens die Einziehung seiner Güter in Portugal (1759), dann folgte Frankreich (1764), Spanien (1767), Neapel, Malta, endlich Parma (1768). Endlich hob Papst Clemens XIV. (s. d. Art. Bd IV S. 153) durch das berühmte Breve Dominus

ac redemtor noster vom 21. Juli 1773 den Orden allgemein auf. Darin heißt es: „Wir heben mit reifer Überlegung, aus gewisser Kenntnis und aus der Fülle der apostolischen Macht die erwähnte Gesellschaft auf, unterdrücken sie, löschen sie aus, schaffen sie ab, und heben auf alle und jede ihrer Ämter, Bedienungen und Verwaltungen, ihre Häuser, Schulen und Kollegien, Hospizien und alle ihre Versammlungsorte, sie mögen sein, in welchem Reiche, in welcher Provinz und unter welcher Botmäßigkeit sie wollen und die ihnen in irgend einer Weise angehören" Theiner, Gesch. des Pontifikates Clemens XIV. Bd II, S. 356—376). Wenn nun von katholischer Seite nicht selten versichert wird, daß das Breve Dominus ac redemtor, indem es „omnem et quamcunque auctoritatem . . . tam in spiritualibus quam in temporalibus" von den Ordensoberen auf die Bischöfe übertrug, den letzteren auch die Verfügung über die Verwendung der Güter des aufgehobenen Ordens anheimgegeben habe, so ist das unrichtig. Das Breve übertrug vielmehr den Bischöfen die Jurisdiktion über die Temporalien nur bedingterweise und zwar nur in Betreff der Kollegienhäuser, nicht des Vermögens derselben, soweit es nicht dessen zur Erhaltung der Exjesuiten bedurfte. Der Papst beabsichtigte vielmehr die Disposition über die Güter des Ordens für sich selbst in Anspruch zu nehmen. Nach der Encyklika vom 14. August 1773 sollte daher eine zur Ausführung des Breve besonders niedergesetzte Kongregation die gesamte Hinterlassenschaft ermitteln und etwaige Inhaber mit kirchlichen Zensuren zur Herausgabe zwingen, demnächst aber die Jurisdiktion und Gewalt in allen die Personen, Kirchen, Häuser, Kollegien, Sachen und Güter der Jesuiten betreffenden Angelegenheiten ausüben. Diese Kongregation erließ denn auch Rundschreiben an die Bischöfe (auch die deutschen), worin dieselben aufgefordert wurden, von den Jesuitengütern Besitz zu nehmen und dieselben zu dem von dem apostolischen Stuhle zu bestimmenden Gebrauche zu verwahren. Da nun aber die deutsche Rechtsentwickelung das von der römischen Theorie dem Papste zugeschriebene Obereigentum an dem gesamten Kirchengute, als dessen Ausfluß sich nach dieser Theorie auch das von Clemens in Anspruch genommene Recht der Verfügung über die Jesuitengüter darstellt, niemals zur Anerkennung hat gelangen lassen, so erklärt sich, wie der Reichshofrat in dem Gutachten vom 16. November 1773 ([J. J. Moser] Zwölf Reichshofratsgutachten wegen des Jesuitenordens, 1775, Nr. I; Krabbe, Eigentum an den Jesuitengütern, Münster 1855, S. 13 ff.) dem Kaiser raten konnte, das Placet des Breve auf die Klausel wegen der Temporalien nicht zu erstrecken. Da mithin das vom Papst in Anspruch genommene Verfügungsrecht nicht zur Anerkennung kam, die Ordinarien aber zu selbstständigen Anordnungen selbst nach dem Breve nicht befugt waren, so griffen nun überall die Territorialgewalten nach dem Gut des aufgehobenen Ordens. Und wenn auch der Reichshofrat die Jesuitengüter nicht als bona vacantia, sondern als patrimonium ecclesiae angesehen wissen wollte, so hinderte dies die Landesherren, die ihre Berechtigung nicht auf das Breve, sondern auf die Landeshoheit gründeten, nicht, ihrem von der damaligen Staatslehre aus naturrechtlichen Voraussetzungen hergeleiteten Verfügungsrechte die weitgreifendste Anwendung zu geben. —

Die französische Revolution ist besonders verhängnisvoll für das Kirchengut geworden. Bei der großen Finanznot Frankreichs glaubte man sich nicht mit der Einführung der allgemeinen Besteuerung des Kirchenguts begnügen zu dürfen. Die Einnahmen des Klerus beliefen sich unter dem ancien régime auf jährlich 200 Millionen Livres. Merkwürdigerweise bildet die revolutionäre Rechtfertigung der Säkularisation des französischen Kirchenguts nur das Gegenstück zu der von der französischen Theorie entwickelten Lehre, daß das Eigentum der Kirchengüter der Geistlichkeit in ihren Kollegien und Verbänden zustehe (vgl. B. Hübler, Der Eigentümer des Kirchenguts, Leipzig 1868, S. 36 ff.). Diese schon von dem Dominikaner Johannes de Parrhisiis (gest. 1304), De potestate regia et papali c. 6 vertretene klerikale Kollegialtheorie ist von d'Ailly, De potestate ecclesiastica (1416), aber auch von Turrecremata (gest. 1468), Summa de ecclesia übernommen, hat im 17. Jahrhundert unter den katholischen Kanonisten fast unbestritten geherrscht und diese Herrschaft in der gallikanischen Kirche behauptet. Von evangelischer Seite war sie wegen der ihr zu Grunde liegenden hierarchischen Verwechslung des Klerus mit der Kirche bereits von Chunrad Trew von Fridesleven (1540) bekämpft worden, und aus der theoretischen Usurpation des Eigentums der Kirchengüter durch den geistlichen Stand folgerten dann die Encyklopädisten, daß, da dessen Bestand als Korporation vom Staate abhängt, von diesem dem Klerus auch mit der Rechtspersönlichkeit das angesammelte Vermögen entzogen werden könne. Das nun von einer allgemeinen Rechtsüberzeugung vertretene Säkularisationsrecht des Staates wurde von den altliberalen französischen Juristen auf seine Korporationshoheit, von den Radikalen auf ein volles Nationaleigentum am Kirchengut zurückgeführt (Hübler

S. 56 f. 64 ff.). Auf den Vorschlag des Bischofs von Autun Talleyrand wurde von der Nationalversammlung erklärt (2. Nov. 1789): „Tous les biens ecclésiastiques sont à la disposition de la nation“, und beschlossen, den Geistlichen feste Besoldungen zu geben. Talleyrand hoffte auf diese Weise dem Staate jährlich eine Mehreinnahme von
5 70 Millionen zuzuwenden. Bald folgte die Aufhebung sämtlicher Klöster. Dann traten in schneller Folge der Umsturz der katholischen Kirchenverfassung, die Zerstörung der Kirche selbst ein. Aber auch, als dann auf die revolutionären Schreckenszeiten die Herstellung der katholischen Kirche durch das Konkordat vom 15. Juli 1801 erfolgte, mußte der geschehene Verkauf der kirchlichen Güter ausdrücklich als giltig anerkannt werden, wofür sich
10 die Regierung verpflichtete, den Geistlichen anständigen Gehalt aus den Staatskassen reichen zu lassen. Auch als später ein Teil der Güter wieder zur Disposition der kirchlichen Oberen gestellt wurde, kehrten sie dadurch nicht in das Eigentum der Kirche zurück, sondern blieben Eigentum des Staates und der Kommunen. Dies galt selbst hinsichtlich der durch Gesetz vom 18. Germinal X (8. April 1802) wieder eingeräumten katholischen Kirchen-
15 gebäude und Pfarrhäuser, welche auf dem preußischen linken Rheinufer durch Gesetz vom 14. März 1880, § 2 in das Eigentum der katholischen Kirchengemeinden übertragen worden sind. Vgl. über die einschlagende französische Gesetzgebung die Motive zu dem angef. preuß. Gesetze, ZKR Bd XV, S. 385 ff.

Nicht minder verhängnisvoll waren die Folgen der revolutionären Kriege für den
20 Besitz der katholischen Kirche in Deutschland. Hier war schon in den Unterhandlungen zwischen Friedrich d. Gr. und Georg II. von Großbritannien und Hannover (1743) zur Entschädigung Kaiser Karls VII., bezw. auch zum Ausgleich einer etwa von Maria Theresia zu erlangenden Cession in Vorderösterreich die Säkularisation einer größeren Anzahl geistlicher Territorien, des Erzbistums Salzburg und einer Anzahl Bistümer, in das Auge
25 gefaßt worden (s. Alfred Dove, Das Zeitalter Friedrichs d. Gr. und Josephs II., Gotha 1883, S. 191 ff.). Aber auch die Säkularisation des Kirchenguts war durch die publizistischen Theorien vorbereitet (s. Hübler S. 49 ff.). Besonders die naturrechtlichen Theorien, welche im 18. Jahrhundert zur Herrschaft gelangten, haben einen tiefgehenden Einfluß geübt. Namentlich leiteten die deutschen Publizisten aus dem von Hugo Grotius, De jure belli et
30 pacis, Amstel. 1689, I, c. 1, § 6, c. 3, § 6; III, c. 20, § 9 aufgestellten dominium eminens des Staats ein Dispositionsrechts desselben über die geistlichen Güter her, welches H. Conring (De dominio emin.) noch auf dringende Notfälle beschränkt, Christ. Thomasius (De bonorum saecularisatorum natura) aber allgemein zuläßt, sofern nur durch die Ausübung die Existenz der Kirche selbst nicht gefährdet wird. Andere
35 Schriftsteller (z. B. J. N. F. Brauer, Abhandlungen zur Erläuterung des Westph. Friedens 1784), indem sie, von der Omnipotenz der Staatsgewalt ausgehend, die Gemeinschaften christlicher Gottesverehrung nicht als mit eigentümlicher Berechtigung bestehende besondere sittliche Lebensordnungen, sondern bloß an den Zwecken des Staats dienende „Staatsgesellschaften“ anerkennen, welche als integrierende Teile des polizeilichen Mechanismus aufgefaßt
40 wurden, wie das religiöse Leben selbst zu einer Funktion der durch eine allumfassende Polizeigewalt dirigierten allgemeinen Wohlfahrt herabgesetzt erschien, schreiben dem Staate ein Obereigentum über das gesamte Kirchengut zu, das die willkürliche Verfügung über dasselbe einschließt (dagegen bereits: J. C. Majer, Über das Eigentum an den geistlichen Gütern und deren Heimfall bei vorgehenden Stiftsinnovationen, Ulm 1786), eine Lehre,
45 welche hernach von Gönner (Teutsches Staatsrecht, Landshut 1804) nur hinsichtlich der unmittelbar zum gottesdienstlichen Gebrauche dienenden Gegenstände eingeschränkt, dagegen für das übrige Kirchenvermögen festgehalten ist. — Diese Säkularisationsgedanken waren in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts allgemein verbreitet (s. O. Mejer, Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage, I, Rostock 1871, S. 58 ff.). Und nicht nur Joseph II. war in
50 Österreich mit Aufhebung sämtlicher Bruderschaften (Hofdekret vom 22. Mai 1783), mit Klosteraufhebungen, welche zwei Fünftel der vorhandenen Klöster trafen, und mit Einziehung von in Österreich vorhandenem Vermögen auswärtiger Bistümer bereits vorgegangen, sondern auch der Kurfürst von Mainz hatte Klostergut säkularisiert und die Emser Punktation Art. 3 nahm es allgemein als Recht der Bischöfe in Anspruch, zum
55 Besten des gemeinen Wesens, also in ihrer Eigenschaft als Landesherren, zu säkularisieren. Für das Reich hatte auf eine von einem katholischen Domkapitular (1785) gestellte Preisaufgabe über den mangelhaften Zustand der geistlichen Territorien Friedr. Karl v. Moser, Über die Regierung der geistlichen Staaten in Deutschland (1787) als allgemeine Maßregel deren Verwandlung in weltliche Staaten zugleich mit der Säkularisation der Klöster
60 vorgeschlagen.

Schon in den geheimen Bedingungen des Friedens von Campo Formio (17. Oktober 1797) hatte der Kaiser in die Abtretung des größten Teils des linken Rheinufers mit Einschluß von Mainz an Frankreich gewilligt. In diesem Zugeständnis war nicht nur die Säkularisation sämtlicher auf dem linken Rheinufer belegenen geistlichen Territorien enthalten, sondern da von Österreich zugleich für die größeren weltlichen Staaten Entschädigungen auf dem rechten Rheinufer bedungen waren, ließ sich voraussehen, daß der kirchliche Besitz im Reiche, wie in dem westfälischen Frieden, als Gegenstand der Entschädigung der weltlichen Stände werde behandelt werden (wenn auch bei voller Entschädigung die Erhaltung der geistlichen Kurfürstentümer möglich gewesen wäre). Dieses Geschick erfüllte sich denn auch, nachdem Österreich auf kurze Zeit noch einmal die Waffen ergriffen hatte, durch den Frieden von Luneville (9. Februar 1801), in welchem der Kaiser namens des Reichs das linke Rheinufer abtrat, sich für seine Verwandten von Toskana und Modena in Deutschland Entschädigung ausbedang, und im Art. 7 für die erblichen Fürsten, welche Gebiete auf dem linken Rheinufer verloren hatten, Entschädigung „aus den Mitteln des Reichs" zusagte. Die Ausführung des Entschädigungsgeschäftes wurde unter Vermittelung von Rußland und Frankreich einer außerordentlichen Reichsdeputation überlassen (August 1802 bis Mai 1803). In der That aber hatten die meisten Beteiligten schon unter der Hand über ihren Anteil mit Bonaparte abgeschlossen. Das Ergebnis dieses schmachvollen Handels ging dann in den Reichsdeputationshauptschluß vom 25. Februar 1803 über, der (durch kaiserl. Ratifikationsdekret vom 23. April zum jüngsten Reichsschluß) zum Reichsgesetz erhoben wurde.

Nur der bisherige Kurfürst von Mainz, der zum Kurerzkanzler erklärt wurde, und die Oberen des Malteser- und deutschen Ordens blieben noch geistliche Reichsstände; alle übrigen reichsunmittelbaren geistlichen Fürstentümer und Herrschaften wurden für säkularisiert erklärt und unter die weltlichen, größtenteils protestantischen Stände verteilt; aber auch die landsässigen Stifter und Klöster mußten zur Ergänzung der Entschädigungsmasse dienen. Bereits der französische Verteilungsplan stellte das Kirchengut „à la disposition des Gouvernements respectifs".

Der Kurfürst Reichserzkanzler erhielt ein Gebiet (Kuraschaffenburg, da Mainz schon, vom Papst von der deutschen Kirche abgetrennt, ein französisches Bistum bildete) aus Überresten des Erzstiftes Mainz auf dem rechten Rheinufer (Fürstentum Aschaffenburg), aus dem Landbesitz des Bistums Regensburg, auf dessen Domkirche der Stuhl von Mainz übertragen wurde, endlich den Städten Regensburg und Wetzlar gebildet. Seine Metropolitangerichtsbarkeit sollte sich in Zukunft über alle rechtsrheinischen Teile der ehemaligen Kirchenprovinzen von Mainz, Trier und Köln (jedoch mit Ausschluß der preußischen Gebiete), sowie über die salzburgische Provinz, soweit sich dieselbe über die mit Pfalzbayern vereinigten Länder ausdehnte, erstrecken (Dep. Schl. § 25). Zu der österreichischen Entschädigung gehörten die Bistümer Trient und Brixen mit allen darin befindlichen Kapiteln, Abteien und Klöstern (Dep. Schl. § 1). Der Erzherzog Großherzog von Toskana erhielt das Erzbistum Salzburg und die Propstei Berchtoldsgaden, und teilte die Hochstifter Passau und Eichstädt mit Bayern (a. a. O.), an welches außerdem der größte Teil des Hochstifts Würzburg, die Bistümer Bamberg, Freising und Augsburg, die Propstei Kempten und zwölf Abteien fielen (a. a. O. § 2). Preußen bekam die Bistümer Hildesheim und Paderborn, das mainzische Thüringen (Erfurt und Eichsfeld), einen Teil des Bistums Münster, die Abteien Hervorden, Quedlinburg, Elten, Essen, Werden und Kappenberg (vgl. Körholz, Die Säkularisation und Organisation in den preuß. Entschädigungsländern Essen, Werden, Elten, 1802—1806 in Beiträge, Münstersche, zur Geschichtsforschung, Bd 14 [1907)]); der Rest des Bistums Münster wurde unter die Häuser Oldenburg, Salm, Aremberg, Croy und Looz verteilt (a. a. O. § 3). Auch das evangelische Bistum Lübeck fiel an Oldenburg (Dep. Schl. § 8). Das Kurhaus Braunschweig-Lüneburg erhielt das Bistum Osnabrück, der Herzog von Braunschweig-Wolfenbüttel die beiden Abteien Gandersheim und Helmstädt (a. a. O. § 4). Zur badischen Entschädigung gehörte das Bistum Konstanz, die Reste der Bistümer Speier, Basel und Straßburg und eine Anzahl Abteien (a. a. O. § 5). Württemberg erhielt von geistlichem Gut: die Propstei Ellwangen, die Stifter, Abteien und Klöster: Zwiefalten, Schönthal, Comburg, Rothenmünster, Heiligenkreuzthal, Oberstenfeld, Margarethenhausen (Dep. Schl. § 6). Die unmittelbaren Abteien und Klöster Ochsenhausen, Münchroth, Schussenried, Guttenzell, Hegbach, Baind, Buxheim, Weissenau und Isny wurden zur Entschädigung der Reichsgrafen verwendet (Dep. Schl. § 24). In die Überreste der Erzstifter Mainz (so weit es nicht zu Aschaffenburg gehörte), Trier und Köln teilten sich die Häuser Hessen und Nassau, wobei das kurkölnische Herzog-

tum Westfalen an Darmstadt kam (Dep. Schl. §§ 7. 12). Reste des Hochstifts Würzburg mit angrenzenden mainzischen Ämtern dienten zur Entschädigung der Häuser Löwenstein, Hohenlohe und Leiningen (Dep. Schl. §§ 14. 18. 20). Nassau-Oranien bekam von geistlichem Gute die Bistümer Fulda und Corvey, dazu einige Abteien (ebend. § 12). Das 5 Bistum Chur wurde der helvetischen Republik überlassen (ebend. § 29). Mecklenburg-Schwerin erhielt für die beiden Straßburger Kanonikate (s. o.) Rechte und Güter des Lübecker Hospitals (ebend. § 9).

Hinsichtlich der Güter der Domkapitel und ihrer Dignitarien, sowie der bischöflichen Domänen ward bestimmt, daß sie mit den Bistümern auf die neuen Landesherren über- 10 gehen sollten (Dep. Schl. § 34). Dazu bestimmt § 35: „Alle Güter der fundierten Stifter, Abteien und Klöster, in den alten sowohl als in den neuen Besitzungen, katholischer sowohl, als Augsburgischer Konfessionsverwandten, mittelbarer sowohl als unmittelbarer, deren Verwendung in den vorhergehenden Anordnungen nicht förmlich festgesetzt worden ist, werden der freien und vollen Disposition der respektiven Landesherren, sowohl 15 zum Behuf des Aufwandes für Gottesdienst, Unterricht und andere gemeinnützige Anstalten, als zur Erleichterung ihrer Finanzen überlassen, unter dem bestimmten Vorbehalte der festen und bleibenden Ausstattung der Domkirchen, welche werden beibehalten werden, und der Pensionen für die aufgehobene Geistlichkeit" ... Die Säkularisation der geschlossenen Frauenklöster sollte nur im Einverständnis mit dem Diöcesanbischof, die der 20 Mannsklöster nach der freien Verfügung der Landesherren geschehen dürfen; beiderlei Gattungen aber nur mit landesherrlicher Genehmigung Novizen aufnehmen können (Dep. Schl. § 42). Die katholischen Diöcesen sollten noch einstweilen bestehen und eine neue Diöcesaneinteilung, mit gehörig dotierten bischöflichen Sitzen und Kapiteln künftig auf reichsgesetzliche Art stattfinden (Dep. Schl. § 62). (Dabei dachte man, wie die Folge 25 zeigte, zunächst an ein Konkordat; indessen war wie der Dep.-Schl. selbst einseitig über die Veränderung der erzbischöflichen Sprengel bestimmte, ein einseitiges Vorgehen der Reichsgesetzgebung, gemäß den Prinzipien des Josephinismus, nicht ausgeschlossen, s. Mejer a. a. O. I, S. 151). Endlich bestimmt § 63: „Die bisherige Religionsübung jedes Landes soll gegen Aufhebung und Kränkung aller Art geschützt sein; insbesondere jeder Religion 30 der Besitz und ungestörte Genuß ihres eigentümlichen Kirchenguts auch Schulfonds nach der Vorschrift des westfälischen Friedens ungestört verbleiben. Dem Landesherrn steht jedoch frei, andere Religionsverwandte zu dulden und ihnen den vollen Genuß der bürgerlichen Rechte zu gestatten".

Die Tragweite dieser Bestimmungen war so groß, daß sie in der That die Zer- 35 störung der Verfassung der katholischen Kirche in Deutschland in sich schlossen. Zunächst der päpstlichen Autorität waren durch alle diese Veränderungen die tiefsten Wunden geschlagen. Dieselben waren ohne die geringste Rücksprache mit dem Papste durchgesetzt. Mit den Klöstern, die nun nach und nach in allen deutschen Territorien, Österreich ausgenommen, von den Landesherren aufgehoben wurden, verlor der Papst ein Heer treuer 40 Unterthanen. Die Mischung protestantischer und katholischer Bevölkerungen durch die neue Territorialbildung förderte zunächst den Geist der Verträglichkeit und die stille Einwirkung protestantischer Anschauungen und Lebensweise (was sich erst im Zeitalter der Restauration mit dem Eindringen der ultramontanen Ideen in die deutsche katholische Laienwelt, später den Klerus und dann mit der Schwächung der staatlichen Kirchenhoheit seit dem Ausgang 45 des Kölner Streits und den Konzessionen der Regierungen an die staatauflösende Kirchenfreiheit im römischen Sinne besonders seit 1848 geändert hat). Durch die Einrichtung einer deutschen Metropole (Regensburg) und des Primats war die Kurie ferner mit der Fortpflanzung des schismatischen Geistes bedroht, welcher den deutschen Episkopat in der josephinischen Zeit charakterisiert hatte.

50 Die Kurie konnte nur heimlich durch ihren Nuntius in Wien gegen die Veränderungen Verwahrung einlegen. Sie that es jedoch in dem siegesbewußten Tone, wonach sie nie einen Anspruch verloren giebt, sondern von der vollen Konsequenz des Systems nur ratione temporis abzusehen erklärt. In der Instruktion an den Nuntius in Wien, in welcher sie dagegen protestiert, daß so viele Güter der katholischen Kirche in die 55 Hände ketzerischer Fürsten fielen, wird daran erinnert, daß nach kanonischem Recht eigentlich die eigenen Güter der Ketzer eingezogen und ihre Unterthanen vom Eide der Treue losgesprochen werden sollten. Freilich könnten jetzt so heilige Maximen nicht ausgeübt werden, indessen könne man doch nimmer zugeben, daß Güter der katholischen Kirche ketzerischen Fürsten übergeben würden.

60 Diese Proteste waren damals so wenig von Erfolg, daß vielmehr die letzten geist-

lichen Territorien, welche der Reichsdeputationshauptschluß noch verschont hatte, bald darauf ebenfalls der Säkularisation unterlagen. Nachdem der Presburger Friede (26. Dezember 1805) Österreich den erblichen Besitz des Hoch- und Deutschmeistertums für einen seiner Prinzen zugesichert hatte, hob ein Dekret Napoleons (April 1809) den deutschen Orden innerhalb des Rheinbundes auf, wurde Württemberg mit den Resten der reichsunmittelbaren Besitzungen desselben vergrößert, die Einziehung der mittelbaren Besitzungen den einzelnen Landesherren überlassen. Am 16. Februar 1810 mußte der Fürst Primas (frühere Kurerzkanzler), der 1806 die Stadt Frankfurt erhalten hatte, sein Fürstentum Regensburg an Frankreich zur Verfügung überlassen, wofür Fulda und Hanau mit dem Reste seiner Besitzungen zu einem Großherzogtume verbunden wurde, das zwar dem damaligen Fürsten Primas auf Lebenszeit erhalten, dann aber als Erbstaat dem Vizekönig von Italien zufallen sollte.

Viel bedrohlicher als dieser Untergang des letzten geistlichen Staates war für die katholische Kirche der Umstand, daß die neue Einrichtung der Diöcesanverfassung und der Domkapitel, welche der Reichsdeputationshauptschluß einer späteren reichsgesetzlichen Verfügung vorbehalten hatte, nicht erfolgte. Die redlichen Bemühungen des Fürsten Primas Dalberg, die Verhältnisse der katholischen Kirche im Rheinbunde, unter Ausdehnung der Bestimmungen des französischen Konkordats auf denselben zu ordnen, waren vergeblich. Die alten Diöcesen blieben also bestehen, obwohl vielfach in ihrem Bestande vermindert, alle in ihrem Verbande gelockert. Inzwischen wurde kein bischöflicher Stuhl im Falle der Erledigung neu besetzt, die alten Bischöfe starben nach und nach aus. Im Jahre 1814 hatte Deutschland nur noch fünf Bischöfe, meist Greise (den Erzbischof von Regensburg und Konstanz, die Bischöfe von Eichstädt, von Passau und Corvey, von Hildesheim und Paderborn, und von Fulda). Die erledigten Diöcesen wurden von Generalvikaren regiert. Da auch die Zahl der Weihbischöfe sehr gesunken war, waren die den Bischöfen vorbehaltenen Sakramente der Firmung und Priesterweihe kaum mehr zu erhalten.

Die Domkapitel waren, da keine erledigte Stelle besetzt wurde, ebenfalls zusammengeschmolzen. Zahllose Pfarreien waren unbesetzt oder gänzlich verarmt. Dazu brachten die neuen Landesherren die katholische Kirche in eine wahre Dienstbarkeit. Die Landesherren behaupteten mit den Gütern und Besitzungen, welche durch den Reichsdeputationshauptschluß auf sie übergegangen waren, zugleich eine allgemeine Succession in die den Bischöfen, Klöstern und Stiftern zugestandenen Präsentations- und Kollationsrechte (ohne Unterscheidung der Rechtstitel). Wenn man es ferner aus der Entwickelung des modernen Staatsgedankens rechtfertigen durfte, daß nun überall auch in den katholischen Territorien die mittelalterlichen Privilegien des Klerus, z. B. die Steuerfreiheit aufgehoben wurden, so war es doch Verletzung einer Ehren-, teilweise auch einer Rechtspflicht, daß der Staat, der sich in so hohem Maße mit dem Kirchengute bereichert hatte, für den Kultus aus seinen Mitteln ausreichend zu sorgen unterließ. — Über die Herstellung der katholischen Kirchenverfassung in Deutschland vgl. den Art. „Konkordate und Cirkumskriptionsbullen“ Bd X S. 703.

Das Kirchengut der evangelischen Kirche erlitt ebenfalls sehr beträchtliche Einbußen. Das allgemeine Kirchengut in Württemberg wurde geradezu für Staatseigentum erklärt und mit den Domänen vereinigt (verteidigt in [Schneckenburger] Worte zur Verständigung über das alte Kirchengut in Württemberg, Tübingen 1821. Vgl. dagegen Georgii, Rechtliche Erörterung der Frage, ob das Kirchengut Eigentum der protestantischen Kirche oder des Staates sei, Stuttgart 1821; Abel, Ob das Kirchengut Eigentum der Kirche oder des Staats sei? Das. 1821; Georgii und Bengel, Über Kirchengut und Kirchenverfassung in Württemberg, Tübingen 1832).

Auch in Preußen waren die Verluste des evangelischen Kirchenguts beträchtlich. Hier hatte sich die Regierung durch die Folgen des unglücklichen Krieges von 1806—1807, insbesondere durch die von Frankreich auferlegte Kriegskontribution genötigt gesehen, von der Ermächtigung des Reichsdeputationshauptschlusses zur Einziehung der Güter der noch vorhandenen geistlichen Stifter und Klöster Gebrauch zu machen. Der § 1 des Edikts vom 30. Oktober 1810 (Ges.-S. S. 32) verordnet: „Alle Klöster-, Dom- und andere Stifter, Balleyen und anderen Commenden, sie mögen zur katholischen oder protestantischen Religion gehören, werden von jetzt an als Staatsgüter betrachtet“. Diese Verordnung betraf in dem damaligen Umfange der Monarchie evangelischerseits die evangelischen Domstifter zu Havelberg, Colberg und Camin, sowie die Balley Brandenburg des Johanniterordens, das Heermeistertum und die Commenden derselben, welche infolge dieses Edikts aufgehoben und den Domänen einverleibt wurden. Nur das Domkapitel zu Brandenburg

entging der ihm gleichfalls drohenden Aufhebung. Gleichzeitig erfolgte auch in den von Preußen an das Königreich Westfalen abgetretenen Landesteilen die Aufhebung der rein evangelischen oder paritätischen Domkapitel von Magdeburg und Halberstadt, sowie der Kollegialstifter zu Magdeburg und Halberstadt, Walbeck, Herford, Bielefeld, Lübbecke und 5 Minden. Die mit der Staatsdomäne vereinigten Stiftsgüter sind im Jahre 1813 von dem Königreiche Westfalen wieder auf Preußen übergegangen.

Für Bayern vgl. Scheglmann, Geschichte der Säkularisation im rechtsrhein. Bayern I. II. III, Regensburg 1903 ff.; Pfeiffer, Beiträge zur Geschichte der Säkularisation in Bamberg, Bamberg 1907.

10 Wenden wir uns nunmehr zur rechtlichen Beurteilung dieser Säkularisationen und zur Erörterung der durch dieselben hervorgerufenen Verbindlichkeiten.

In Österreich waren aus (unter Joseph II., s. oben) säkularisiertem Kirchengut der Religions- bezw. die Studienfonds gebildet, welche das Konkordat von 1855, Art. XXXI, wieder für Kirchengut erklärte. Die Studienfonds (Exjesuitenfonds) hatten aber, wie auch 15 die Schulfonds, auch Zuflüsse, zu welchen auch Protestanten, Griechen u. s. w. beisteuern mußten (s. Porubszky in der ZKR IX, S. 72 f.). Dies ist gegenüber dem Konkordat von praktischer Bedeutung, da das Schulgesetz vom 25. Mai 1858, § 8 zusichert, daß das Einkommen des Normalschulfonds, des Studienfonds und sonstiger Stiftungen für Unterrichtszwecke ohne Rücksicht auf das Bekenntnis zu verwenden ist, insoweit es nicht 20 nachweisbar für gewisse Glaubensgenossen gewidmet ist.

Was die Säkularisationen in Deutschland betrifft, so muß man, wie Schulte (Kathol. Kirchenrecht Bd II, S. 496, Anm. 2) richtig bemerkt, unterscheiden zwischen den einzelnen Objekten derselben. Die Aufhebung der Landeshoheit, welche mit den reichsunmittelbaren Bistümern und Prälaturen verbunden war, enthielt keinen Eingriff in das Kirchengut, 25 denn die politische Stellung der katholischen Kirche innerhalb der Reichsverfassung wurzelte nicht in den kirchlichen, sondern in den politischen Aufgaben, welche die katholische Kirche als die große Civilisationsanstalt des Mittelalters im Abendlande zu vollziehen hatte und in der durch diese Mission bedingten eigentümlichen Durchdringung des geistlichen und des weltlichen Elements im heiligen römischen Reich deutscher Nation. In dieser Aufhebung 30 vollzog sich ein weltgeschichtlicher Prozeß, dessen innere Berechtigung so wenig bestritten werden kann, als diejenige der Bildung der geistlichen Territorien. Nach Auflösung jener idealen Einheit von Staat und Kirche, welche die Herrschaft Karls des Großen zur Erscheinung gebracht hatte, war die Kirche, wenn nicht alle Keime höherer Gesittung in der germanisch-romanischen Welt in dem rohen Kampfe der elementaren Gewalten untergehen 35 sollten, genötigt gewesen, einen großen Teil der Aufgaben der Staatsgewalt mitzuübernehmen. Um dies zu können, hatte sie selbst staatliche Formen annehmen müssen. So hatte sie der Zerrissenheit des weltlichen Rechts jenen bewunderungswürdigen geistlichen Universalstaat gegenübergestellt, welcher damals das gleiche Recht auch des Schwachen in Schutz nahm, wie er zu jener Zeit fast allein alle höhere Geistesbildung in sich schloß. 40 Wie hätte die Kirche dieses große Ziel verwirklichen können, in einer Zeit zumal, wo der Grundbesitz als Voraussetzung aller höheren Freiheitsrechte wie der staatlichen Berechtigung angesehen wurde, wenn nicht ihre Amtsträger öffentliche Gerechtsame mit großem Grundbesitz verbunden hätten? In Deutschland zumal hatte das sächsische Königtum bei der fortgeschrittenen Zersetzung der germanischen Gesellschaft, bei dem Überwiegen des Lehns- 45 adels und der zusammengeschmolzenen Masse der Gemeinfreien, welche noch unter Karl dem Großen die Grundlage des Staats gebildet hatte, in der Stärkung der Stellung der Bischöfe ein Gegengewicht gegen die weltlichen Feudalherren schaffen müssen. Damals waren die geistlichen Territorien aus dem Keime der fränkischen Immunitäten hervorgewachsen, indem Komitate, Regalien und großer Grundbesitz dauernd mit den Stiftern 50 und Abteien verbunden wurden. Aber die Zeiten waren längst vergangen, wo die Könige das Reich mit den Bischöfen regieren mußten, weil es mit den weltlichen Fürsten, Grafen und Herren sich nicht regieren ließ. Das Reichsbistum hatte aufgehört mit den ihm übertragenen Gütern und Rechten des Reichs eine Hauptstütze des deutschen Königtums zu bilden, seit nach dem Tode Heinrichs VI. der Einfluß des Kaisers auf die Bestellung der 55 Bischöfe und die meisten der Leistungen, zu welchen sie dem Reiche verpflichtet waren, beseitigt wurden. Der geistliche Universalstaat aber hatte mit dem Ausgange des 13. Jahrhunderts seine Mission als die große Kulturanstalt des Mittelalters erfüllt, die Staaten waren mündig geworden, sie bedurften der geistlichen Vormundschaft nicht mehr. Gerade die größeren weltlichen Territorialherren im Reiche hatten schon im 15. Jahrhundert die 60 Aufgaben der modernen Staatsgewalt mit Kraft und Einsicht in die Hand genommen.

In ihren Landen zuerst wurde nach dem Vorbild der Städte der alten Vermischung der öffentlichen und privaten Rechtssphäre abgesagt, der moderne Staatsgedanke durchbrach die Hülle des abgelebten Patrimonialstaats. So mußte die Verbindung der Landeshoheit mit kirchlichen Ämtern und Korporationen als eine Anomalie erscheinen, die nur in dem morschen Gebäude der deutschen Reichsverfassung eine gute Zeit noch ein Scheindasein retten konnte, bis auch hier über sie das unerbittliche Gericht der Thatsachen erging. Nur die in ihrer Konsequenz dennoch bewunderungswürdige Befangenheit der Kurie konnte eine Restauration auch in dieser Beziehung verlangen. Durch Consalvi wurde auf dem Wiener Kongreß (17. November 1814) nichts Geringeres beantragt, als Herstellung des gesamten status quo ante, einschließlich des heiligen römischen Reiches deutscher Nation und der geistlichen Fürstentümer (eines Gebiets von mehr als drei Millionen Einwohnern), sowie Herausgabe des gesamten eingezogenen Kirchenguts. Als damit nicht durchzudringen war, reservierte sich die Kurie durch feierliche Protestation gegen alle in Deutschland seit 1803 ohne päpstliche Einwilligung zum Schaden der Kirche eingetretenen Veränderungen alle Rechte (14. Juni 1815, nicht zu verwechseln mit dem auf den Kirchenstaat bezüglichen Protest vom gleichen Tage), wie sie einst gegen den westfälischen Frieden protestiert hatte. Die Kurie durfte in der That zufrieden sein, daß es ihr, Dank der Staatsweisheit der ketzerischen und schismatischen Großmächte, vergönnt war, über zwei Millionen Italiener „als ein Stück Kirchengut" noch ferner eine Regierung auszuüben.

Ebenso wenig, wie die Aufhebung der mit den Bistümern und Abteien verbunden gewesenen Landeshoheit kann die Einziehung der Reichslehen bezw. Regalien als eine Ungerechtigkeit bezeichnet werden, weil auch diese von dem deutschen Episkopat nicht sowohl der Kirche und für kirchliche Zwecke, als vielmehr in seiner Eigenschaft als politischer geistlicher Herrenstand und für politische Zwecke erworben worden waren. Was freilich Gegenstand der Belehnung durch das Reich gewesen ist, ist nicht unbestritten, da manche von sämtlichen mit einer Reichskirche (Reichsbistum, Reichsabtei) verbundenen weltlichen Gütern und Rechten (Temporalien), andere (z. B. Zöpfl, Altertümer des deutschen Reichs und Rechtes Bd II) nur von bestimmten einzelnen Gütern und Rechten, oder insbesondere nur von den einer solchen verliehenen Hoheitsrechten erachten, daß sie reichslehnbar gewesen seien. Im fränkischen Reich hatten die königlichen Klöster geradezu als Eigentum des Königs oder Teil des Fiskus gegolten, ersterer auch über Besitzungen der Bistümer verfügt, welche freilich nicht in derselben Weise als im Eigentum des Königs stehend betrachtet wurden, wie die königlichen Abteien; die Geistlichkeit hatte ihrerseits nur das unbedingte Verfügungsrecht des Königs bestritten. Bei diesem Verhalt findet gewiß ein Zusammenhang mit der deutschrechtlichen Auffassung statt, nach welcher die Kirchen und ihre Dotation im Eigentum der Laien blieben, welche sie auf ihrem Boden gestiftet hatten. [Wie die Reaktion der Kirche gegen das Eigentum der Laien an der auf ihrem Boden gegründeten Kirche seit dem 12. Jahrhundert in der Regel nur ein Patronatrecht an letzterer übrig ließ, so haben sich, wie Hinschius nachgewiesen hat, die sog. Inkorporationen aus der Reaktion gegen das Eigentumsrecht der Klöster an den diesen zugehörigen Kirchen entwickelt.] J. Ficker, Über das Eigentum des Reichs am Reichskirchengut, Wien 1873, hat ausgeführt, daß im deutschen Reiche seit dem Ende des 9. Jahrhunderts die Reichskirchen, also namentlich die überwiegende Mehrzahl der Bistümer, als wahres Eigentum des Reichs aufgefaßt worden seien, daß demnach auch alle einzelnen Güter und Rechte der Reichskirchen, einschließlich der von diesen besessenen anderen Kirchen und deren Gutes im Eigentum (später sog. dominium directum) des Reichs gestanden hätten, während, wenn von einem den Reichskirchen selbst zustehenden Eigentum die Rede sei, nur an ein dauerndes Recht auf Besitz und Genuß (später sog. dominium utile) zu denken sei. (Dagegen: Waitz, GgA 1873, Stück 21, S. 821ff.) Gegenstand der Investitur war Bistum und Bischofsamt (regimen pastorale), Temporalien und Spiritualien (Ficker § 20, S. 54f.; Waitz, Deutsche Verf.-Gesch. Bd VII, Kiel 1876, S. 196. 283f.; und besonders R. Dove in der ZKR Bd XIX, S. 185f.) und wenn z. B. schon die Vita S. Rimberti c. 11 (MG. T. II, p. 770) ausdrücklich bezeugt, daß die Investitur episcopatus dominium übertrug, so ist damit dargethan, daß für die Zeit vor dem Investiturstreit das Reich, als dessen prodominus der König die Bischöfe investierte, wirklich das Eigentum an den Bistümern, d. h. an der Gesamtheit der Temporalien derselben gehabt hat. Wenn nun aber schon bei den Verhandlungen von 1111 der Kaiser die Investitur nicht bloß im Gegensatz des Amtes auf die Temporalien zu beschränken, sondern auch einen Teil der letzteren (z. B. Kirchengebäude, Oblationen u. s. w.) als unbedingten kirchlichen Besitz anzuerkennen bereit war, so ist nicht wohl anzunehmen, daß in der päpstlichen Ur-

kunde des Wormser Konkordats (1122) unter der Bezeichnung „regalia“, welche der Papst dem König mit dem Scepter den Bischöfen zu leihen konzediert, ausnahmslos sämtliche Temporalien der Reichskirchen gemeint worden sind. Wäre letzteres aber auch zu erweisen, so ist doch keinenfalls von Ficker bis jetzt der Beweis erbracht, daß das Eigentum des Reichs an der Gesamtheit der Temporalien der Reichskirchen, einschließlich der von diesen besessenen anderen Kirchen und deren Gutes, sich unter Ausschluß jeder modifizierenden Einwirkung des kanonischen Rechts bis auf die große Säkularisation erhalten habe. Wenn jener Beweis wirklich zu erbringen wäre, so würde freilich für die Einziehung des gesamten Kirchenguts der Reichskirchen aus dem geschichtlichen Recht eine rechtliche Begründung gegeben sein, welche die seiner Zeit zur Rechtfertigung der Eingriffe in das Kirchenvermögen herbeigezogenen naturrechtlichen Doktrinen niemals zu gewähren vermögen.

Die Zuwendung von Gütern und Stiftern der vorreformatorischen Kirche in Territorien, in welchen die neue Lehre eingeführt wurde, an die evangelische Kirche im Reformationszeitalter, war ein Ausfluß des Reformationsrechts der Landesherren in seiner ursprünglichen Bedeutung, in welcher es im 16. Jahrhundert dem abgestorbenen positiven Rechte des Mittelalters gegenüber zur Geltung kam. Die durch das geschichtliche Verhältnis zur abendländischen Kirche und die Lage der Dinge begründete Befugnis des Reichs, in der überhandnehmenden Verwirrung Anordnungen über die kirchlichen Angelegenheiten zu treffen, war von der uneinigen Reichsversammlung den Territorialgewalten anheimgestellt worden. Indem sich so die evangelische Kirche mit Hilfe der Landesherren ihren Rechtsstand schuf, empfing sie auch ihre Ausstattung in völlig legitimer Weise; die Kirchenbildungen aus der Reformation sind nicht durch Austritt der Evangelischen aus der katholischen Kirche, welcher sie angehört hatten (der noch ungetrennten vorreformatorischen Kirche), sondern durch Spaltung der abendländisch-katholischen Kirche in die evangelische und römisch-katholische (tridentinische) Kirche entstanden, und die Evangelischen dürfen auf Grund ihrer in den Religionsfriedensschlüssen staatsrechtlich erstrittenen Stellung behaupten, daß, wie ihre Kirche eine nicht minder legitime Fortsetzung der vorreformatorischen Kirche darstellt, als die römisch-katholische, so auch ihr aus der vorreformatorischen Kirche übernommenes Vermögen durch die Reformation nicht „akatholisch“ geworden, also der Kirche, welcher es gewidmet war, nicht entfremdet worden ist. Der westfälische Friede, welcher in Beziehung auf das staatsrechtliche Verhältnis der Konfessionen im Reiche den reichsgesetzlichen Abschluß und damit die feste Grundlage der späteren deutschen Rechtsentwickelung herstellte, gab auch dem gegenseitigen Besitzstande der Kirchen seine Normierung unter der Gewähr der Reichsverfassung.

So weit es sich dagegen um die Einziehung eigentlichen Kirchenguts für staatliche Zwecke gehandelt hat, liegt in der That mindestens ein formales Unrecht vor. Vom geschichtlichen Standpunkte ist freilich nicht zu übersehen, daß sich in vielen Säkularisationen älterer Zeit (ebenso wie in der neuerdings vollzogenen Säkularisation des Klosterguts im Königreich Italien) der gewaltsame aber notwendige Rückschlag darstellt, welcher gegen die durch übermäßige Anhäufung von Vermögensstücken in der toten Hand bewirkte Störung des ökonomischen Gleichgewichts der Gesellschaft stattgefunden hat (während die sog. Amortisationsgesetze eine legislative Vorkehr gegen solche Störung enthalten, eine Vorkehr, welche freilich gegenwärtig gegenüber der römischen Kunst, das Gesetz unter Benutzung der mannigfachen, durch die reiche Entfaltung des modernen Verkehrslebens gebotenen Formen der Kapitalansammlung zu umgehen, trotz den neuesten, seit dem Bürgerlichen Gesetzbuche erfolgten landesrechtlichen Regelungen, ihren Zweck nicht immer erreicht). Jene Rechtfertigung, welche manche Säkularisationen vom geschichtlichen Standpunkt zulassen, wird nicht in gleicher Weise von der Einziehung des Kirchenguts im Anfange unseres Jahrhunderts gelten, und diese selbst auch damit nicht gerechtfertigt werden können, daß viele der reicheren kirchlichen Korporationen und Anstalten in den letzten Jahrhunderten des Reichs weit mehr den Interessen der privilegierten Stände als den kirchlichen Zwecken dienstbar geworden waren, so daß die katholische Kirche der Lösung jener Beziehungen nicht minder, wie dem Verluste weltlicher Herrschaft, großenteils den Gewinn an Kraft und Aktionsfähigkeit gegenüber dem Staat und dem Protestantismus verdankt, welcher ihr in Deutschland im vorigen Jahrhundert zu teil geworden ist.

Es ist ferner anzuerkennen, daß die, auf falschen naturrechtlichen Voraussetzungen beruhende Theorie, welche man zur Beschönigung der widerrechtlichen Einziehung eines großen Teils des katholischen, und eines nicht unbeträchtlichen Teils des evangelischen Kirchenvermögens am Anfange des 19. Jahrhunderts verwendete, das, was eine Ungerechtigkeit enthielt, nicht rechtfertigen kann. Dies gilt sowohl von der Lehre von dem sog. dominium

eminens, bezw. Obereigentume, das dem Staate bald nur über alles Vermögen innerhalb desselben, bald über alles Korporationsgut, bald nur über das Kirchengut zugeschrieben wurde, als auch besonders von der Theorie, welche das Kirchengut geradezu für Staatsgut erklärte, welches nur, so lange es dem Staate gefalle, für kirchliche Zwecke zu verwenden sei. Die heutige Staatsrechtslehre verwirft das dominium eminens des Staates überhaupt, welches öffentlichrechtliche Befugnisse mit dem privatrechtlichen Begriff des Eigentums zusammenwirft; sie erkennt nur ein staatliches Notrecht an, welchem zwar auch das Privateigentum unterworfen ist, dessen Anwendung aber niemals bloß politischen oder ökonomischen Nutzen bezwecken darf. Ebenso irrig ist die Begründung eines Säkularisationsrechts der Staatsgewalt auf deren sog. Gesellschaftshoheit. Der Bestand der Staatsgewalt beruht auf keinem contrat social. Als die höchste rechtliche Persönlichkeit, welche die Rechtsordnung kennt, besteht der Staat vor seinen Elementen, den Individuen und deren Gesellschaften; er ist keine bloße Summe der Individuen und ihrer Aggregate. Als sittliche Ordnung wirkt die Staatsgewalt unmittelbar. Die Staatshoheit wirkt als dasselbe organische Machtrecht auf das Volk, als auf die Gesamtheit der staatlich Beherrschten. Die moderne Staatsherrschaft besteht gleichmäßig über alle Staatsbürger (nicht wie die ältere Landeshoheit in verschiedenem Maße über gesellschaftliche Klassen) und deren korporative Einungen. Das Gewaltrecht des Staates, eingeschränkt durch die ethische Begrenzung der Staatsgewalt, schließt ein Enteignungsrecht gegenüber dem Korporationsgut nur ein, wie gegenüber jedem Privateigentum. Falsch ist endlich die Lehre von der das gesamte soziale und Kulturleben absorbierenden omnipotenten Staatsgewalt. Die Religion insbesondere ist keine Staatsfunktion. Die Kirche ist eine eigentümliche sittliche Lebensordnung mit eigener Berechtigung; ihr Vermögen dient seiner besonderen Bestimmung, und ist der beliebigen Disposition der Staatsgewalt entzogen, wie anderes Privateigentum; dem Besteuerungsrecht und der zwangsweisen Enteignung durch den Staat unterliegt es gleich anderem der Staatsherrschaft unterworfenem Eigentum.

Mit Recht haben deshalb neuere Gesetzgebungen das Kirchengut für unverletzlich erklärt, bezw. ist diese Unverletzlichkeit in den Landesverfassungen besonders gewährleistet worden. (Bayer. Verf.-Urk. Tit. IV, § 9. 10, Relig.-Edikt § 31. 47; Württemb. Verf.-U. § 77. 82; Sächs. Verf.-U. § 60; (Hannov. Landes-Verf. v. 1840, § 75); Bad. Verf.-U. § 28 [Edikt vom 14. Mai 1807, § 9]; (Kurhess. Verf.-U. von 1831, § 138); Großh. Hess. Verf.-U. § 43 f.; Altenb. Verf.-U. § 155; Kob.-Goth. Verf.-U. von 1852, § 66; Mein. Verf.-U. § 33 f.; (Preuß. rev. Verf.-U. Art. 15); Oldenb. rev. Staatsgrundgesetz vom 22. November 1852, Art. 80; Braunschw. Verf.-U. § 216 f.; Wald. Verf.-U. § 42 f.; Österr. Staatsgrundgesetz vom 21. Dezember 1867 Art. 15; vgl. mit dem Bayer. Konk. Art. VIII, (Österr. Konk. Art. XXIX, XXXI), Pat. vom 8. April 1861, § 19 (Württemb. Konv. Art. X), (Bad. Konv. Art. XII). Dagegen hat nun freilich der Staat am Kirchengut, wie an anderem Privatvermögen das Heimfallsrecht, wenn es durch Untergang der juristischen Person, welche Eigentümer der betreffenden Vermögensmasse ist (kirchliches Institut, bezw. Korporation) vakant wird (vgl. Mejer, KR § 169; Richter-Dove, Kirchenrecht, 8. Aufl. § 303, Anm. 16 und die Lehrbücher des Staatsrechts). Dies Heimfallsrecht ist zwar oft falsch begründet worden (bald auf ein Obereigentum, bald auf ein Miteigentum des Staats am Kirchengut), aber da es ein im allgemeinen unbestrittenes Hoheitsrecht bildet (Puchta, Pandekten § 564), so ist seine Anwendung auf vakant werdende Zweckvermögen nicht auszuschließen. Es ist auch, wie Hübler (a. a. O. S. 122 ff.) gegen Schulte dargethan hat, nicht zulässig, daraus, daß das Vermögen des einzelnen Instituts auch die generelle Bestimmung hat, den Kirchenzwecken zu dienen, zu folgern, daß mit dem Aufhören des einzelnen Instituts in der katholischen Kirche das Bistum, event. die römische Kirche, gewissermaßen als Erbe einzutreten habe (dominium successivum); der Zweck allein gestattet vielmehr keine Schlußfolgerung auf das Eigentum. Auch entbehren gemeinrechtlich weitere Einschränkungen des Heimfallsrechts hinsichtlich vakant werdender Kirchengüter der positiven Begründung, als daß nach römischem Recht die Succession des Fiskus für Stiftungen aus letztwilligen Verfügungen, für Auflagen mit einem speziellen Gedenkmotiv, für die Defizienz einer Zweckbestimmung gleich bei der ersten Existenzgewinnung des Zweckvermögens ausgeschlossen ist (s. Hübler S. 133 ff. gegen Brinz, Pandekten). Sonach enthält die Spezialisierung des Kirchengutes, welche das Eigentum desselben einer unendlichen Mannigfaltigkeit von eigentumsberechtigten Subjekten (nach kanonischem Recht den mit juristischer Persönlichkeit begabten kirchlichen Instituten, in den evangelischen Ländern bald diesen, bald den Kirchengemeinden) beilegt, freilich eine Gefahr für die Kirchen bei dem unausbleiblichen Wechsel der Institute im Laufe der Geschichte, — eine Gefahr,

welcher die ultramontane Theorie (z. B. Phillips, vormal. Bischof Martin) durch die (dem kanonischen Recht und der Realität des Rechtslebens und erst recht dem positiven staatlichen Rechte widerstreitende) Erklärung der Gesamtkirche, bezw. des Papstes für den Träger alles kirchlichen Eigentums begegnen möchte. Solche Depossedierung der inländischen Institute zu Gunsten des Papsttums kann der Staat nicht dulden. Dagegen ist es zu billigen, wenn um des ethischen Interesses willen, welches derselbe an den christlichen Kirchen bethätigt, auf die er nach der Geschichte seines Volks hinsichtlich der religiös-sittlichen Bildung desselben in erster Linie angewiesen ist, manche neuere Verfassungsurkunden positiv anerkannt haben, daß das Vermögen einzelner Stiftungen, deren nächster Zweck nicht mehr erfüllt werden kann, wiederum nur zu kirchlichen Zwecken verwendet werden dürfe, vgl. Sächs. Verf.-U. § 60 (Hannov. Landes-Verf. von 1840 § 75, Kurhess. Verf.-U. von 1831 § 138), Cob.-Goth. Verf.-U. von 1852 § 66, Altenb. Verf.-U. § 155, 161, Braunschw. Verf.-U. § 217, Wald. Verf.-U. § 43. Dies ist die sog. Innovation des Kirchenguts. Für das heutige bürgerliche Recht ist das Heimfallsrecht des Fiskus geregelt in §§ 45—53 des Bürgerlichen Gesetzbuchs (für Vereine) und entsprechend in §§ 88. 85 für Stiftungen. Der Fiskus hat das Vermögen thunlichst den bisherigen Zwecken entsprechend zu verwenden. Vgl. jedoch auch Einführungsgesetz zum Bürgerlichen Gesetzbuch Art. 85.

Wenn, wie gezeigt wurde, die Säkularisationen im Anfange des 19. Jahrhunderts, so weit sie das eigentliche Kirchengut betrafen, wirklich eine schwere materielle Rechtsverletzung insbesondere auch gegenüber der katholischen Kirche enthielten, so ist doch die von katholischer Seite neuerdings aufgestellte Theorie, wonach in dem Falle, daß zwar die kirchlichen Korporationen auf Grund des Reichsdeputationshauptschlusses aufgehoben worden sind, das Korporationsvermögen selbst aber für Kirchen- und Schulzwecke konserviert worden ist, ein fortdauerndes Eigentum der katholischen Kirche an den betreffenden Vermögensstücken behauptet wurde, als rechtlich unhaltbar zu verwerfen. Das praktische Ziel der erwähnten Theorie ist, das Eigentum, bezw. die ausschließliche Verwendung der sog. Säkularisationsfonds für die katholische Kirche in Anspruch zu nehmen. Doch ist ihr wohl nur im österreichischen Konkordat (s. oben) stattgegeben worden. Die erwähnte Theorie ist u. a. in der preußischen Landtagssession des Jahres 1854 zur Begründung eines Antrags der sog. katholischen Fraktion geltend gemacht worden, welcher dahin ging, die Staatsregierung aufzufordern: 1. eine Nachweisung vorzulegen, welche sämtliche vorhandenen von den Staatsbehörden verwalteten, ganz oder teilweise katholischen Stiftungsfonds umfasse, und über deren spezielle Verwendung, sowie über die Grundsätze, wonach solche normiert ist, sich verbreite; 2. die einzelnen Fonds ihrer stiftungsmäßigen oder sonst rechtlich feststehenden Bestimmung insoweit zurückzugeben, als sie derselben ganz oder teilweise entfremdet seien. Die Staatsregierung hat dem Antrag zu 1. stattgegeben, dagegen auf den ihr von der Kammer zur Erwägung überwiesenen Antrag zu 2. in der Sitzung vom 5. Februar 1855 die Erklärung abgegeben, daß sie eine rechtliche Veranlassung nicht anerkennen könne, in der Verwendung der bezeichneten Fonds eine Änderung eintreten zu lassen. In der That ist die Deduktion ganz unhaltbar, wonach diesen Vermögensstücken auch nach der Säkularisation der durch den westfälischen Frieden gewährleistete katholische Charakter verblieben sein soll, wofür die Bestimmung des § 65 des Reichsdeputationshauptschlusses angezogen wird, welcher bestimmt, daß „fromme und milde Stiftungen, wie jedes Privateigentum, zu konservieren" seien. Der § 65 bezieht sich im Gegensatze zu den den Landesherren zur Disposition gestellten Gütern der geistlichen Korporationen ꝛc. auf solche selbstständige Stiftungen zu frommen Zwecken, welche besondere juristische Personen sind, wie Hospitäler, Waisenhäuser ꝛc., nimmt also bestimmte Objekte von der Säkularisation aus, trifft aber nicht Bestimmung über das säkularisierte Gut. Es hat vielmehr, was zunächst die Eigentumsfrage anlangt, der Reichsdeputationshauptschluß unter teilweiser Aufhebung der im westfälischen Friedensschluß enthaltenen Garantien, den Landesherren die fundierten Stifter, Abteien und Klöster zur vollen und freien Disposition überlassen. So weit die Landesherren von der ihnen durch das Reichsgesetz eingeräumten Befugnis zur Säkularisation der bezeichneten Güter Gebrauch gemacht haben, ist mithin das Vermögen der aufgehobenen Institute Staatsgut geworden. Säkularisiertes Gut und Kirchengut sind eben unvereinbare Gegensätze, das eingezogene Gut hätte daher nur durch neue Widmung wieder kirchliches Eigentum werden können. Da eine solche nicht erfolgt ist, kann man sich für ein fortdauerndes Eigentumsrecht der Kirche nicht auf einen, angeblich bestimmten Vermögensstücken anhaftenden katholischen Charakter berufen, welcher nach jener Theorie den durch die Säkularisation bewirkten Eigentumsübergang gleichsam von innen heraus wieder aufheben soll. Die aus dem Vermögen der aufgehobenen kirchlichen

Korporationen gebildeten Fonds sind daher Teile des Staatsvermögens geworden. Ebenso unzulässig ist aber das Bemühen, die den Landesherren auch über diese Teile des Staatsvermögens zustehende Disposition, welche das Reichsgesetz ausdrücklich als eine volle und freie bezeichnet, durch die Behauptung wieder illusorisch zu machen, daß bei der Bestimmung des Deputationsschlusses, welche ihnen das kirchliche Korporationsgut sowohl zum Behufe des Aufwandes für Gottesdienst, Unterricht und andere gemeinnützige Zwecke als zur Erleichterung ihrer Finanzen überlassen hat, nur an den Gottesdienst und die Unterrichtszwecke derjenigen Konfession gedacht sein könne, welcher das säkularisierte Gut angehört habe (Eigentumsübergang sub modo). Übergegangen sind allerdings die speziellen Verpflichtungen, welche den aufgehobenen Instituten in Beziehung auf Seelsorge und Unterricht oblagen. Demnächst hat der § 35 in Form der Erwartung den Landesherren die Verpflichtung zur festen und bleibenden Ausstattung der Domkirchen, welche beibehalten werden würden und zur Zahlung der Pensionen für die aufgehobene Geistlichkeit auferlegt, und die Landesherren haben der ersteren Verpflichtung überall durch die neueren Vereinbarungen mit dem römischen Stuhle Genüge gethan. Eine weitere, bestimmten Vermögensstücken anhaftende Verbindlichkeit hat der Reichsdeputationshauptschluß aber auch durch die Bestimmung, daß das kirchliche Korporationsgut den Landesherren zur Disposition sowohl behufs des Kultus-, Unterrichts- und andern Aufwandes für gemeinnützige Zwecke als auch zur Erleichterung der Finanzen überlassen werde, nicht begründen wollen. Denn die hervorgehobenen Aufgaben, auch die Sorge für das katholische Kirchenwesen, sind bereits in dem allgemeinen Staatszwecke enthalten, zu dessen Erfüllung gleichmäßig alles Staatsgut beitragen soll, und wenn der Deputationsschluß allgemein von Befriedigung der gemeinnützigen Zwecke spricht, wollte er sicher damit nicht erklären, daß die Unterstützung des evangelischen Kirchen- und Schulwesens kein gemeinnütziger Zweck sei. Die Sorge für den Kultus und das Unterrichtswesen der katholischen Kirche ist — wenigstens in Deutschland — eine Verpflichtung, die in deren rechtlich gewährleisteter Stellung im Staate, nicht aber in den Stipulationen des Reichsdeputationshauptschlusses begründet ist. Nicht also, daß die Säkularisationsfonds ausschließlich für katholische Kultus- und Unterrichtszwecke verwendet werden, sondern daß für das Kirchen- und Schulwesen der Katholiken wie der Evangelischen ausreichend gesorgt werde, ist eine begründete Forderung.

Allerdings ist es, wenn auch keine klagbare Verbindlichkeit, so doch eine Forderung, die auf dem höheren Gesetze der Staatsmoral und der Gerechtigkeit beruht, daß die Staatsgewalten, in deren Hand durch die Säkularisationen ein so beträchtlicher Teil des Kirchenguts gelangt ist, die notwendigen Bedürfnisse der beiden Kirchen, welche in den deutschen Staaten überall als Korporationen des öffentlichen Rechtes anerkannt sind, ausreichend, nicht mit unwürdiger Kärglichkeit befriedigen. Der § 4 des preußischen Edikts vom 30. Oktober 1810 erklärt in dieser Beziehung mit Recht: „Wir werden für hinreichende Belohnung der obersten geistlichen Behörden, und mit dem Rate derselben für reichliche Dotierung der Pfarreien, Schulen, milden Stiftungen und selbst derjenigen Klöster sorgen, welche sich mit der Erziehung der Jugend und mit der Krankenpflege beschäftigen, und welche durch obige Vorschriften entweder an ihren bisherigen Einnahmen leiden, oder deren durchaus neue Fundierung nötig erscheinen dürfte". Dieser Pflicht der Gerechtigkeit ist denn, namentlich gegenüber der römisch-katholischen Kirche durch die neueren Vereinbarungen und anderweitige Festsetzungen fast überall genügt worden. Die römisch-katholische Kirche hat nicht nur in allen Teilen Deutschlands die reichliche Ausstattung ihrer Bischofstühle und Domkapitel, sowie die Unterhaltung der Domkirchen erlangt, sondern in den meisten Diöcesen sind ihr auch die übrigen, durch ihre Verfassung bedingten Institute, als Seminarien, Emeriten- und Demeritenanstalten, mit der erforderlichen Dotation zu teil geworden, und manche alte Schuld ist ihr gegenüber in neuerer Zeit getilgt worden, z. B. durch Erhöhung der Dotation des Bistums Limburg. Doch ist die bessere Ausstattung der Kuratgeistlichkeit ebenso durch billige Berücksichtigung der veränderten wirtschaftlichen Zustände, als das richtig verstandene staatliche Interesse angezeigt. Und auch die Erhöhung der oft noch hinter dem Bedürfnisse zurückgebliebenen Besoldungen und Zuschüsse für Pfarrer und Kirchen wird ihr der Gerechtigkeitssinn der Regierungen gewiß nicht auf die Dauer versagen. Mehr Grund zur Klage haben evangelische Landeskirchen, deren Forderungen nur zu lange überhört wurden, weil es ihnen unter der bureaukratischen Bevormundung der Staatsbehörden nicht vergönnt war, sie vernehmlich genug zum Ausdruck zu bringen. Jedenfalls hat die evangelische Kirche, die auch ihres Teils beträchtliches Gut den Staatszwecken hat zum Opfer bringen müssen, einen in der Gerechtigkeit begründeten Anspruch darauf, daß nicht nur der Not ihrer überkommenen Bedürfnisse durch Verbesse-

rung der Pfarrgehalte, durch Vermehrung der geistlichen Kräfte, durch Errichtung und Dotation neuer Kirchspiele, durch erhöhte Zuschüsse für die Kirchen-, Pfarr- und Schulbauten, durch Fürsorge für die emeritierten Diener des Wortes geholfen werde, sondern daß ihr auch für die reichere Gestaltung ihres Verfassungslebens, welcher auch die Landeskirchen lutherischen Gepräges sich nicht länger haben oder werden entziehen können, also für die Organisation der Gemeinden, der kirchlichen Kreise, der Provinzial- und Landeskirchen mittels Aufnahme presbyterialer und synodaler Elemente, mit Hilfe der Staatsgewalten die notwendigen äußeren Mittel zur Verfügung gestellt werden, ohne welche auf Erden die Kirche nicht gebaut werden kann (vgl. hierzu Niebner, Die Ausgaben des preußischen Staates für die ev. Landeskirche der älteren Provinzen, Stuttgart 1904). Dabei soll nicht übersehen werden, weder was neuerdings auch staatlicherseits in einzelnen Ländern in der bezeichneten Richtung geschehen ist, noch, daß es eine Forderung des Prinzips ist, daß durch Ausbildung der kirchlichen Verfassungen immer allgemeiner auch die Landes- und Provinzialkirchen in den Stand gesetzt werden, so weit ihre allgemeinen Bedürfnisse nicht vom Staate — sei es auf Grund rechtlicher oder sittlicher, auch an die frühere Einziehung von Kirchengut sich knüpfender Verpflichtung, sei es durch allgemeine Subvention — oder aber durch dafür bestimmte allgemeine Fonds bestritten werden, durch Besteuerung der zu ihnen verbundenen Kirchengenossen die erforderlichen Geldmittel aufbringen.

Es steht übrigens fest, daß auch die Ankäufer einzelner säkularisierter Vermögensstücke, weil sie vom Fiskus einen rechtsgiltigen Titel erhielten, der selbst wieder auf einen formellen Rechtsgrund (das Reichsgesetz 2c.) sich stützte, civilrechtlich wahre Eigentümer sind; römisch-katholische Käufer gelten freilich nach katholischem Kirchenrecht im Gewissen für verpflichtet, nachträglich die Billigung des Papstes nachzusuchen. — Interessante, die Säkularisation des Kirchenguts betreffende Rechtsfragen s. bei Altmann, Praxis der Preuß. Gerichte in Kirchensachen, S. 237 f., 242, 312, 404 ff., 409, 454 f., wie in der ZKR Bd XVII, S. 243 ff. —

Es ist zum Schluß noch die Säkularisation des Kirchenstaats zu erwähnen. Derselbe (patrimonium Petri) ist von der Kirche als ein Stück Kirchengut angesehen worden. Daraus erklärt sich auch das Veräußerungsverbot, welches durch die Verpflichtung, welche jeder Papst eidlich schon als Kardinal, dann wiederholt gleich nach seiner Wahl, endlich in einer besonderen Konfirmationsbulle nach seiner Krönung zu übernehmen hat, verstärkt wurde, vgl. Konstitution Pius' IV. Admonet nos suscepti von 1567 (Magn. Bullar. Rom. T. II, p. 236 sq.) und Innocenz' XI. Quae ab hac sancta sede von 1591 (ib. p. 785 sq.). Daß aber nichtsdestoweniger Abtretungen von Bestandteilen des Kirchenstaats nicht stets für unmöglich gegolten haben, beweist der von Pius VI. und der Generalkongregation der Kardinäle angenommene Friede von Tolentino (1797), in welchem Avignon und Venaissin, die Legationen von Bologna, Ferrara und Romagna nebst Ancona abgetrennt wurden. Von jenem Gesichtspunkte aus, daß der Kirchenstaat als römisch-katholisches Kirchengut galt, erklärte sich auch seine klerikale, eben deshalb aber auch irreformable Verwaltung. Diente somit die weltliche Souveränität des Papstes nicht dazu, die allgemeinen Zwecke des Staats zu verwirklichen, so ist damit andererseits auch bereits der tiefe Gegensatz bezeichnet, in welchem der Kirchenstaat zur modernen Staatsidee stand. Diese faßt den Staat als durchaus selbstständige, auf eigener sittlicher Grundlage ruhende Ordnung auf, als die rechtliche Ordnung für das Gesamtleben eines Volkes, in welcher alle sittlichen Kräfte desselben für das Gemeinwohl verwendet werden. Ist diese Ordnung nach modernen staatsrechtlichen Grundsätzen sich selbst Zweck, der Monarch ein innerhalb derselben wirkendes Organ, so ist ein Verhältnis, wobei sie als Objekt eines außer ihr stehenden Subjekts, hier der römischen Kirche erscheint, unvereinbar mit dem modernen Staatsbegriff, welcher überall die patrimoniale Auffassung der Staatsgewalt verdrängt hat. Ließ nun aber die historische Individualität des Kirchenstaats, wie zugegeben werden muß, eine Umwandlung, ähnlich derjenigen, welche sich in den weltlichen Monarchien zu vollziehen vermochte, nicht zu, so war damit in dem weltgeschichtlichen Prozeß sein Untergang entschieden. Dabei kommt noch in Betracht die mangelnde nationale Basis des Kirchenstaats, der als Gemeingut der römisch-katholischen Kirche („jura, quae ad omnes catholicos pertinent", Pius IX. Encyklica vom 19. Januar 1860) aufgefaßt wurde, sowie die der Erhaltung von theokratischen Staatsbildungen, wie von Wahlmonarchien, ungünstige Richtung der neueren Geschichte. So hat denn die bereits 1798 (15. Februar römische Republik, 20. Februar Wegführung des Papstes) beseitigte, dann auf dem Wiener Kongreß in nicht wesentlich geschmälerten Grenzen wiederhergestellte weltliche Souveränität des Papstes über den Kirchenstaat nur durch wiederholte, schließlich permanente fremde bewaffnete

Intervention aufrecht erhalten werden können, bis inmitten großer Veränderungen des europäischen Staatensystems erst die italienische Bewegung von 1859 und 1860 den Verlust des größten Teils des Kirchenstaats herbeiführte, dann der Sturz des zweiten französischen Kaisertums durch deutsche Waffen (1870) die italienische Regierung ermutigte, nach der Einnahme Roms (20. September 1870) den Rest des Kirchenstaats dem Königreich Italien einzuverleiben. Für diese Lösung der römischen Frage konnte die Anerkennung des Papsttums nicht erwartet werden. Getreu dem von ihm in zahlreichen Allokutionen seit 1849 ausgesprochenen, auch im Syllabus (Nr. 27, 34, 75, 76 und den dort angeführten Allokutionen Pius' IX.; vgl. auch Pius VII. Allokution vom 16. März 1808) verkündigten Grundsatze, welcher den Fortbestand der weltlichen Herrschaft des Papstes als eine, namentlich in der Gegenwart notwendige Bedingung der Unabhängigkeit der katholischen Kirche und ihres Oberhauptes erachtet, hat vielmehr Pius IX., wie er bereits in der Bulle **Cum catholica ecclesia** vom 26. März 1860 alle Urheber und Teilnehmer der Okkupation von Teilen des Kirchenstaats als **occupatores bonorum ecclesiae** mit dem großen Kirchenbann belegt hatte, wiederholt in der Encyklika **Respicientes ea omnia** vom 1. November 1870 erklärt, daß alle an der als „Gottesraub" qualifizierten Invasion Beteiligten dem großen Banne verfallen seien; vgl. auch Pius IX. Konstitution **Apostolicae sedis** vom 12. Oktober 1869 **rubr. Excommunicationes latae sententiae speciali modo Rom. Pontifici reservatae nr. 12.** Im Königreich Italien aber wurde unter dem 13. Mai 1871 das Gesetz über die dem hl. Stuhle und der katholischen Kirche erteilten Garantien erlassen. In demselben werden dem Papste die persönlichen Prärogativen der Souveräne gewährleistet, dem hl. Stuhle eine Dotation im Betrage einer jährlichen Rente von 3225000 Franken (entsprechend den im ehemaligen päpstlichen Staatsbudget unter den Rubriken: hl. apostolische Paläste, hl. Kollegium, kirchliche Kongregationen, Staatssekretariat und diplomatische Vertretung im Auslande aufgenommenen Beträgen) ausgeworfen, Bestimmungen zur Wahrung der Freiheit des Papstes in Ausübung der obersten Kirchenregierung getroffen und ihm von der italienischen Regierung auf ihrem Gebiete die Freiheit des Verkehrs mit dem Episkopat und den auswärtigen Regierungen und Völkern, sowie die diplomatische Immunität der bei den fremden Mächten beglaubigten Nuntien und Legaten, sowie der fremden Repräsentanten bei dem hl. Stuhle garantiert. Das Gesetz hat überdies die Grenzen der römischen Kirchenfreiheit im Königreich Italien auf Kosten der aus der Kirchenhoheit fließenden staatlichen Befugnisse in einem Maße erweitert, welches für den nicht eben fest gefügten Bau des italienischen Staatswesens bei fortgesetzter Befeindung durch die Kurie nicht unbedenklich ist, wie denn überhaupt mit dem Cavourschen Prinzip der „freien Kirche im freien Staat" eine ernste Probe noch nicht gemacht ist.

Der Papst vermag nach dem Verlust der weltlichen Souveränität in den Beziehungen, in welchen er als geistliche Macht zu den souveränen Staaten steht, zwar noch eine der Souveränität in manchen Stücken analoge Stellung zu behaupten, welche ihm außer den souveränen Ehren für seine Person besonders das Gesandtschafts- und das Recht des Abschlusses quasiinternationaler Verträge gewährt; andererseits schließen aber die grundverschiedenen Verhältnisse eine völlige Gleichstellung der päpstlichen Quasisouveränität (als einer bloß noch „spirituellen", „uneigentlichen", weil gewissermaßen entkörperten Souveränität) mit der Stellung der weltlichen Souveräne in der internationalen Rechtsordnung aus, wie denn dem Papste ein Recht zum Kriege im eigentlichen Sinne (das Pius IX. noch nach 1870 in Anspruch nahm, s. JKR Bd XVI, S. 240), schon deshalb nicht zustehen kann, weil er nicht, wie eigentlich souveräne Mächte, in einem Staatsgebiet ein Angriffsobjekt einzusetzen hat. Dieser Umstand ruft eine Reihe schwerer, bisher praktisch ungelöster Fragen des internationalen Rechts hervor, welche durch das italienische Garantiegesetz nur noch mehr kompliziert worden sind. Denn nicht nur für jeden bewaffneten Angriff, unternommen vom italienischen Staatsgebiet aus, würde völkerrechtlich die italienische Staatsgewalt einzustehen haben, sondern, da für die internationale Anerkennung der Unverletzlichkeit der Souveräne die Voraussetzung ist, daß sie für von ihnen einem fremden Staate im ganzen oder einzelnen Bürgern desselben zugefügte Rechtsverletzungen zuletzt durch Bekriegung des von ihnen repräsentierten Staates in Anspruch genommen werden können, muß die italienische Staatsgewalt völkerrechtlich für den Mißbrauch des von ihr im Garantiegesetze dem Papste gewährten Privilegiums der strafrechtlichen Unverantwortlichkeit auch im Falle sonstigen völkerrechtswidrigen Friedensbruchs eintreten und würde dieselbe z. B. bei päpstlicherseits angestifteten Empörungen, päpstlicher Lösung des Unterthaneneids &c. gegenüber den verletzten Staaten trotz des Garantiegesetzes sich der völkerrechtlichen

Verpflichtung nicht entziehen können, durch Ausweisung oder Gefangennahme des Papstes die Neutralität ihres Staatsgebietes zur Geltung zu bringen. Andererseits ist die Anerkennung einer privilegierten und eximierten Rechtsstellung des Papstes in der internationalen Gemeinschaft der christlichen Völker aus realpolitischen Gründen so lange gerechtfertigt, als die römisch-katholische Kirche sich in ihrer bestehenden staatsähnlichen Organisation zu behaupten vermag. Die dem Papsttume durch letztere gewährte Möglichkeit politischer Machtentfaltung ist noch so groß, daß dasselbe, in der richtigen Erkenntnis, daß eine Doppelsouveränität der geistlichen und der weltlichen Gewalt über dieselben Völker begriffswidrig ist, seit dem Verlust des Kirchenstaats mit gesteigerter Energie die alten Prätensionen der geistlichen Universalmonarchie zu erneuern bestrebt ist, nach welchen der Papst den einzigen wahren Souverän über den nationalen Staaten darstellt, welche von den Kurialisten nur als Provinzen seines Weltreichs aufgefaßt werden, über welche er sein Hoheitsrecht (potestas indirecta oder directa in rebus temporalibus) auszuüben hat. Eine souveräne Kirche stellt freilich eine contradictio in adjecto dar; eine Kirche kann nicht souverän sein, weil sie notwendig die Tendenz haben muß, universal zu sein, jede Universalherrschaft aber die gottgeordneten Volksindividualitäten negiert. Dieser Widerspruch berührt das große Problem, welches die Geschichte den modernen Staaten gestellt hat, daß die Papstkirche ebenso sehr politische Machtanstalt ist, als Gemeinschaft christlicher Gottesverehrung und deshalb das Verhältnis der Staatsgewalten zu ihr nur nach individuellen Maßstäben, nicht nach einer allgemeinen Theorie vom Verhältnis des Staates zu den christlichen Kirchen überhaupt geregelt werden kann.

Über die Säkularisation von Kirchen- insbesondere Klostergut im Königreich Italien ist auf den Art. „Italien", Bd IX, S. 511 zu verweisen. Auf die Säkularisation, welche in Frankreich durch das Trennungsgesetz vom 9. Dezember 1905 eingeleitet wurde, soll bei der Eigenart des französischen Rechtes an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden. (R. W. Dove †) E. Sehling.

Scheidungsrecht, evangelisches. In dem Art. „Eherecht" ist zwar bereits im allgemeinen auch das Recht der evangelischen Kirche in Beziehung auf Ehescheidung dargestellt worden (Bd V S. 198 f.). Die hohe Wichtigkeit der hier einschlagenden Fragen läßt jedoch eine Ergänzung des erwähnten Artikels wünschenswert erscheinen.

Schon in der katholischen Kirche ist die Lehre, daß das Band der vollzogenen Christenehe schlechthin unauflöslich sei, nicht so früh zur unbestrittenen Herrschaft gelangt, als gemeinhin angenommen wird. In der alten Kirche hatte diese Lehre insofern keine unbestrittene Geltung, als infolge der Beschaffenheit des biblischen Textes (Mt 5, 32; 19, 9; Mc 10, 11; Lc 16, 18) einige Kirchenväter eine Scheidung vom Bande im Falle des Ehebruchs anzuerkennen oder doch die Wiederverheiratung des Unschuldigen zu entschuldigen geneigt waren (Epiphanius, Panarion adv. haeres. l. LIX, c. 4; Hieronym. ep. 77 ad Oceanum c. 3; Hilarius (v. Poitiers) comment. in Matth. I, c. 4, vgl. Ambrosiaster ad 1 Cor. VII, 11 in c. 17 C. XXXII qu. 7), und selbst Augustinus, welcher der milden, am Ende des 4. Jahrhunderts herrschenden Praxis entgegentrat, ist über die „dunkle und verwickelte Frage" (vgl. de conjugiis adulterinis I, c. 25) nicht ohne Schwankungen zu seiner Ansicht gelangt (de fide et operibus IV, 19: Quisquis etiam uxorem in adulterio deprehensam dimiserit et aliam duxerit, non videtur aequandus eis, qui excepta causa adulterii dimittunt et ducunt. Et in ipsis divinis sententiis ita obscurum est, utrum et iste, cui quidem sine dubio adulteram licet dimittere, adulter tamen habeatur, si alteram duxerit, ut, quantum existimo, venialiter ibi quisque fallatur), — wogegen er sich freilich in vielen anderen Stellen für die Unauflöslichkeit des Bandes erklärt, s. v. Moy, Geschichte des Eherechts, S. 244 ff.; vgl. aber überhaupt E. Löning, Geschichte des deutschen Kirchenrechts Bd II, Straßb. 1878, S. 606 ff. Gegen die Einwirkung des römischen Scheiderechts hatte die Kirche freilich bereits auf dem Konzil von Elvira (306, c. 9) und dem ersten Konzil von Arles (314, c. 10), doch ohne nachhaltigen Erfolg (vgl. Augustin. de conjug. adult. II, c. 17) reagiert, und die römischen Bischöfe haben stets an der strengeren Ansicht festgehalten (Innoc. I ad Exsup. 405, c. 6 bei Coustant, Epistol. Rom. Pontif. p. 794). In Gallien aber nahm das Konzil von Vannes (465, c. 2) von der Exkommunikation die Männer aus, welche nach Scheidung wegen erwiesenen Ehebruchs der Frau sich anderweitig verheiratet haben.

Ein halbes Jahrtausend hat es gedauert, bis das von der römischen Kirche angenommene strenge Prinzip im Gebiete des Ehescheidungsrechts die nationalen Auffassungen

der germanischen Stämme völlig überwunden hat. Der strengen altgermanischen Sitte (Germ. c. 19) stand ein freies Ehescheidungsrecht zur Seite (Löning II, S. 617 ff.). Nach den germanischen Rechten war Ehescheidung durch Übereinkunft der Gatten überall möglich, die einseitige Scheidung ursprünglich nur dem Manne gestattet, nicht der Frau, die sich der Vogtei des Mannes nicht entziehen durfte; erst unter dem Einfluß des römischen Rechts und der kirchlichen Auffassung, welche den Ehebruch des Mannes ebenso verdammt wie den der Frau (Innoc. I ad Exsup. c. 4), hat diese nach einzelnen Volksrechten, wie dem westgotischen und langobardischen, die Befugnis erlangt, ihrerseits auf Grund gewisser Vergehen des Mannes einseitig die Ehe aufzulösen. Wie im römischen Reich die Ehe weltlicher Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit unterworfen war, so war das Eherecht der germanischen Stämme weltliches Recht und gab es insbesondere im fränkischen Reich auch noch keine die weltliche Gerichtsbarkeit ausschließende geistliche Ehegerichtsbarkeit, während die Kirche ihre eigene Eheordnung nur mit Disziplinarmitteln geltend machen konnte. Der kirchliche Einfluß auf die weltliche Ehegesetzgebung reichte zunächst nicht weiter, als daß einseitige Ehescheidung des Mannes ohne gesetzlich gebilligten Grund erschwert wurde (z. B. lex Burg. tit. 34, 4). Daß die Kirche andererseits ihre Eheordnung selbst der mildernden Einwirkung der nationalen Anschauungen nicht entzog, zeigen die angelsächsischen und fränkischen Bußordnungen (deren Ehescheidungsrecht Hinschius in der Zeitschrift für deutsches Recht, Bd XX, S. 66 ff. behandelt hat).

Bei den Angelsachsen hatte sich der altgermanische Grundsatz der freien Ehescheidung anfänglich in der christlichen Zeit unangefochten erhalten, wie dies aus den von König Aethelbirht von Kent in den Tagen des Augustinus erlassenen Gesetzen geschlossen werden darf (Hinschius a. a. O. S. 67). Als nun die Kirche hiergegen auftrat, geschah dies nicht in der Art, daß sie die Unauflöslichkeit des Ehebandes schroff durchzuführen suchte; sie gab vielmehr den bisherigen Anschauungen nach und suchte nur der einseitigen grundlosen Scheidung zu steuern, indem man die Trennung des Ehebandes und die Wiederverheiratung des geschiedenen Gatten sonst als zulässig anerkannte. Die katholische Kirche zeigte sich hierin der weisen Mäßigung eingedenk, mit welcher Gregor der Große dem zur Bekehrung der Angelsachsen ausgesandten Benediktiner Augustinus die Anweisung erteilt hatte: „In hoc enim tempore sancta ecclesia quaedam per fervorem corrigit, quaedam per mansuetudinem tolerat, quaedam per considerationem dissimulat, ut saepe malum, quod adversatur, portando et dissimulando compescat“.

So bestimmt denn die das zweite Buch des sog. Poenitentiale Theodori ausmachende Kirchen- und Eheordnung, welche wohl noch bei Lebzeiten des Theodor von Canterbury, wenngleich nicht von ihm selbst verfaßt ist, daß die Trennung der Ehe ohne gegenseitige Einwilligung nicht erlaubt sei, daß aber der eine Gatte dem andern die Erlaubnis zum Eintritt in ein Kloster geben und sich selbst, vorausgesetzt, daß die aufgelöste Ehe die erste war, wieder verheiraten könne. Außerdem erkennen die angelsächsischen Beichtbücher folgende einseitige Scheidegründe an: Ehebruch der Frau für den Mann, nicht umgekehrt; bösliche Verlassung des Mannes durch die Frau; Verbrechen des Mannes, welche für diesen die Sklaverei nach sich ziehen; Gefangenschaft, in welche ein Ehegatte geraten ist und aus der er nicht ausgelöst werden kann; Erhöhung eines Ehegatten in den freien Stand; endlich der Fall, wenn von zwei heidnischen Ehegatten der eine zum Christentum übergetreten ist und der andere sich nicht bekehren will. In allen diesen Fällen wurde dem geschiedenen Gatten die Wiederverheiratung gestattet, allerdings im Falle der Scheidung wegen Ehebruchs, wegen Verbrechen des Mannes und wegen Gefangenschaft eines Gatten nur unter der Voraussetzung, daß die aufgelöste Ehe für den geschiedenen die erste war (Hinschius a. a. O. S. 68 ff.).

Der Brief des Papstes Johann VIII. an den Erzbischof Aethelred von Canterbury vom Jahre 877 (a. a. O. 75) bezeugt das Fortbestehen der früheren Gewohnheiten. Erst im 10. Jahrhundert suchte die Kirche die Zulässigkeit der Scheidung vom Bande gänzlich zu beseitigen (s. die Zeugnisse a. a. O. S. 75), und ihr folgte seit dem Anfange des 11. Jahrhunderts die weltliche Gesetzgebung (Belege s. a. a. O. S. 76).

Eine ähnliche Entwickelung zeigt das Ehescheidungsrecht im fränkischen Recht (Hinschius a. a. O. 77 ff.; Löning II, S. 612 ff.; Geffcken, Z. Gesch. d. Ehescheidung vor Gratian, Leipzig 1894). Das weltliche Recht des fränkischen wie der übrigen Stämme hielt die Scheidung durch Willensübereinstimmung der Gatten fest (Löning II, S. 617, Anm. 2) und noch in der karolingischen Zeit ist auf Grund gegenseitiger Einwilligung volksgerichtliches Scheidungsverfahren nachweisbar (Richter-Dove-Kahl, Kirchenrecht, 8 Aufl., § 206, Anm. 9). Auch die ein-

seitige Scheidung des Mannes war im fränkischen Reiche anerkannt (Löning II, S. 619 ff.) und zwar, sofern die Frau die Ehe gebrochen, dem Leben des Mannes nachgestellt, ihm zu folgen verweigert hatte, ohne daß ihn Vermögensnachteile trafen. Dabei hinderte das weltliche Recht selbst den schuldigen Teil nicht an der Wiederverheiratung. Die fränkische Landeskirche unter den Merovingern bedrohte nur auf dem Konzil zu Orleans II (533, c. 11) Scheidung wegen Krankheit des Gatten mit dem Bann. Erst das Konzil von Soissons (744) stellte den strengen Satz auf, daß eine Wiederverheiratung des geschiedenen Ehegatten nur im Falle der Scheidung wegen Ehebruchs gestattet sein solle (Hinschius a. a. O. S. 78, vgl. auch Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd II, S. 763), aber diese Auffassung ist nicht durchgedrungen, wie die Konzilien von Verberie (752) und Compiegne (757) und die Bußordnungen des 7. und 8. Jahrhunderts zeigen. Bei Scheidung auf Grund gegenseitiger Einwilligung wird danach wenigstens im Falle, daß ein Ehegatte ein Keuschheitsgelübde ablegen will, sowie wenn der eine aussätzig ist, die Wiederverheiratung des andern ausdrücklich gestattet, und folgende einseitige Scheidegründe werden in den fränkischen Beichtbüchern im Anschluß an die angelsächsischen anerkannt: Ehebruch der Frau; bösliche Verlassung seitens der Frau; Verbrechen des Mannes, welche die Sklaverei nach sich ziehen; Gefangenschaft des einen Gatten; Erhöhung des Status; Nachstellungen nach dem Leben des einen Ehegatten; Verweigerung der ehelichen Pflicht; Untüchtigkeit der Frau zur Leistung der ehelichen Pflicht, auch wenn sie erst nach der Eheschließung eingetreten ist, in welchem letzteren Falle Papst Gregor II. (726) die Zulässigkeit der Wiederverheiratung des Geschiedenen mit den charakteristischen Worten motiviert: „Bonum esset, si sic permaneret, ut abstinentiae vacaret. Sed quia hoc magnorum est, ille, qui se non poterit continere, nubat magis: non tamen subsidii opem subtrahat ab illa, quam infirmitas praepedit, et non detestabilis culpa excludit". (Jaffé, Mon. Mogunt. p. 89, c. 18 C. XXXII qu. 7).

Freilich erhob sich im 9. Jahrhundert gegen dieses freie Scheiderecht (das nicht, wie Hinschius S. 82 irrig annimmt, gesetzlich geändert wurde, denn in den Capitula, quae populo annuntianda sunt v. 829 c. 20, Mon. Germ. Leg. T. I, p. 345 liegt kein weltliches Gesetz, sondern nur eine geistliche Mahnung mit Bezug auf das Schriftwort vor) eine Opposition von seiten der hochkirchlichen Partei, welche damals die Beichtbücher, „quorum certi sunt errores, incerti sunt auctores", aus dem Gebrauche zu verdrängen suchte (Hinschius a. a. O. S. 83, vgl. auch Dove in derselben Zeitschrift, Bd XIX, S. 331 ff.). Allein daß die früheren Gewohnheiten nicht so leicht zu beseitigen waren, zeigen die Bußordnungen des 9. Jahrhunderts, ja selbst Benediktus Levita (l. I, c. 21, vgl. v. Scherer, Über das Eherecht bei Bened. Lev. und Ps.-Isidor S. 33) und selbst noch das dem Anfange des 10. Jahrhunderts angehörige Buch des Abtes Regino von Prüm: De synodalibus causis et ecclesiasticis disciplinis, und erst mit dem 11. Jahrhundert verschwinden die aus der früheren Anschauung herrührenden Bestimmungen in den Rechtssammlungen und Pönitentialien.

Gewiß bietet dieser langwierige Kampf der römischen Ansicht von der Unauflöslichkeit des Ehebandes mit den germanischen Anschauungen die interessantesten Vergleichspunkte mit dem protestantischen Scheidungsrechte dar. Der Ehebruch, die bösliche Verlassung, die Versagung der ehelichen Pflicht und die Insidien sind schon während der geschilderten Entwickelung als Scheidegründe anerkannt gewesen. „Gestattete nun die reformatorische Lehre die Wiederverheiratung dem schuldigen Ehegatten gar nicht, so bieten die erwähnten Verhältnisse auch insofern ein Seitenstück dazu, als eine solche beim Ehebruch mindestens erst, wie dies die Bußkanones ergeben, nach geleisteter Pönitenz erlaubt war. Aber auch die Gründe, welche man für die Zulässigkeit der Wiederverheiratung aufstellte, haben vielfache Anklänge miteinander. Stimmt nicht der in den Beichtbüchern vielfach vorkommende Satz: ‚quia melius est sic facere, quam fornicari' mit der Äußerung Luthers überein: ‚Denn dieweil Christus in dem Falle des Ehebruchs das Scheiden zuläßt und Niemands zu der Keuschheit zwingt, darzu Paulus will, daß besser sey, zur Ehe zu greifen, denn in Brunst gepeinigt seyn, so wird gänzlich erachtet, daß er zulaß, eine andere statt der Abgeschiedenen zu heiraten'". (Von der Babylonischen Gefängniß der Kirche, s. von Strampff, Luther über die Ehe, S. 350). Und bietet endlich nicht die später aus der protestantischen Kirche verschwundene Lehre, welche im Gewissensgebiete bei eintretender Impotenz und Krankheit (namentlich Aussätzigkeit) des einen Ehegatten dem anderen mit Bewilligung und unter der Verpflichtung zur Fürsorge für denselben (um mich des Ausdrucks von Brenz zu bedienen) „einen ordentlichen

Concubinischen Beisatz vergünnet" eine merkwürdige Analogie zu dem Briefe des Papstes Gregor II.? (Hinschius a. a. O. S. 86 f.).

Nachdem die mittelalterliche Kirche die Ehe ihrer ausschließenden Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit unterworfen, war zwar dem römischen Grundsatz von der Unauflöslichkeit der fleischlich vollzogenen Christenehe die Herrschaft gesichert, doch nicht jede Schwankung ausgeschlossen. Denn während Innocenz III. (1199) die analoge Ausdehnung von 1 Ko 7, 12 ff. auf christliche Gatten, deren einer abfällt oder in Ketzerei verfällt, ausschließt und seine Entscheidung das gemeine katholische Kirchenrecht festgestellt hat (c. 7 X. de divort. IV, 19), hatten frühere Päpste, Urban III. (vgl. c. 6 in f. h. t.) und Cölestin III. (c. 1 X. de conv. infid. III, 33 mit den Ergänzungen bei Böhmer) das Gegenteil angenommen (in c. Quanto [7. cit.] liest die Compilatio III: „Licet quidam praedecessores nostri sensisse aliter videantur"), — auch eine Illustration der dogmatischen Unfehlbarkeit der Päpste. — Für die nicht fleischlich vollzogene Christenehe ist das Prinzip der absoluten Unauflöslichkeit im katholischen Kirchenrecht nicht durchgedrungen. Bei ihr ließ die Bologneser Rechtsschule noch im 12. Jahrhundert acht Scheidegründe vom Bande zu: 1. sequens desponsatio carnali conjunctione perfecta, 2. alterius voluntaria fornicatio, 3. raptus, 4. maleficium, 5. religionis propositum, 6. enormis criminis perpetratio, 7. alterius continua aegritudo, 8. captivitatis longa detentio. Die gallikanische Kirche freilich sah schon die sponsalia de praesenti, d. h. die durch gegenwärtige Knüpfung des rechtlichen Ehebandes unter Vorbehalt des erst künftigen Eintritts in die eheliche Lebensgemeinschaft geschlossene eheliche Verbindung als unlöslich an, leugnete also die Bedeutung der fleischlichen Ehevollziehung (Konsummation) für die Entstehung einer schlechthin unauflöslichen Verbindung unter den Ehegatten (sowie der Sakramentseigenschaft). Alexander III. hat zwar (c. 3 X. de sponsa duorum IV, 3), die von Petrus Lombardus weiter entwickelte gallikanische Sponsalientheorie mit dem Satz, daß sponsalia de praesenti durch spätere konsummierte Sponsalien nicht aufgelöst werden, in das gemeine kanonische Recht aufgenommen, aber das einseitige Ordensgelübde als Auflösungsgrund des Ehebandes der nicht vollzogenen Christenehe beibehalten, c. 2, 7 X. de conv. conjugator. III, 32, c. 16 X. de sponsal. IV, 1. Das Tridentinum hat diesen Rechtssatz sogar dogmatisch definiert, can. 6 Sess. XXIV, doctrina de sacram. matrimonii. Seit dem 16. Jahrhundert ist ferner das Recht des Papstes, das Band des matrimonium ratum sed non consummatum durch Dispensation zu lösen, anerkannt. Es ist also nach katholischem Kirchenrecht das matrimonium ratum nicht schlechthin unauflöslich, sondern dies gilt nur von der vollzogenen Christenehe. Im Mittelalter war aber auch diese thatsächlich leicht lösbar durch Annullation bei der enormen Ausdehnung der trennenden Ehehindernisse, und weil der Ehekonsens beim Mangel einer wesentlichen Form seiner Erklärung oft nicht bewiesen werden konnte. Vgl. zu dieser ganzen Entwickelung: Sehling, Die Unterscheidung der Verlöbnisse im kanon. Recht, Leipzig 1887.

Wir wenden uns zu der Entwickelung des Scheiderechts in der evang. Kirche, indem wir auf den Art. „Eherecht" (Bd V S. 198) Bezug nehmen. Doch ist es nicht überflüssig, hier in einigen allgemeinen Bemerkungen an den Standpunkt zu erinnern, welchen die evangelische Reformation bezüglich des Eherechts einnahm. Die vorreformatorische Kirche hatte in der Geringschätzung des weltlichen Staats und der bürgerlichen Rechtsordnung die hohe Würdigung des ethischen Wertes derselben aufgegeben, welche die apostolische Auffassung des weltlichen Staats als einer Ordnung Gottes ausdrückt. Wie die römische Hierokratie anknüpfend an den hl. Augustinus den weltlichen Staat negiert, so negiert das von ihr ausgegangene Recht, das kanonische, die Selbstständigkeit, welche dem Rechtsgesetze neben dem Gebiet bloß moralischer Pflichten gebührt (wofür die Ausgangspunkte sich bereits in der altkatholischen Kirche finden, wie denn z. B. aus dem Hirten des Hermas entnommen werden kann, daß die ethische Pflicht des Christen, zu vergeben, eine Wurzel für das kanonische rechtliche Verbot der anderweitigen Verheiratung des unschuldig Geschiedenen geworden ist). Dagegen die evangelische Reformation, durchdrungen von dem Vertrauen in den sittlichen Geist der von Gott herstammenden Staatsordnung, überließ der staatlichen Obrigkeit auch die Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit über die Ehe, also über die Wurzel und heilige Bildungsstätte aller sittlichen Verhältnisse in der Menschheit. Gegenüber aller mönchischen und klerikalen Geringschätzung der Ehe, die (trotz des in der Scholastik ausgebildeten Dogmas von der Sakramentsnatur derselben) in der mittelalterlichen Kirche vorhanden gewesen ist, haben die Reformatoren die hohe Würde der Ehe als eines heiligen, von Gott selbst eingesetzten und von Paulus dem Bunde des Herrn

mit seiner gläubigen Gemeinde verglichenen Standes mit großem Ernste geltend gemacht, womit bei der ethischen Wertschätzung des Staates durch die Reformation durchaus im Einklang steht, daß Luther die Ehe doch, wie alles Recht im eigentlichen Sinn, für ein weltlich Ding, weltlicher Obrigkeit unterworfen erklärt. Die Ehe, von Gott nur für das
5 irdische Menschenleben geordnet, hat eben eigentümliche göttliche Verheißungen nur in dem Sinne, wie Staat und Obrigkeit selbst, vgl. Apol. Art. XIII (p. 202): „Quodsi matrimonium propterea habebit appellationem sacramenti, quia habet mandatum Dei, etiam alii status seu officia, quae habent mandatum Dei, poterunt vocari sacramenta, sicut magistratus". Luther ist sich auch bei Behandlung der Ehescheidung
10 bewußt gewesen, daß die Aufgaben staatlicher Obrigkeit von dem Beruf des evangelischen Unterrichts der christlichen Gewissen zu unterscheiden sind. Zu Mt 5, 32 erklärt er: „Wie aber itzt bei uns in Ehesachen und mit dem Scheiden zu handlen sei, hab ich gesagt, daß mans den Juristen soll befehlen, und unter das weltlich Regiment geworfen, weil der Ehestand gar ein weltlich, äußerlich Ding ist, wie Weib, Kind, Haus und Hof, und
15 Anders, so zur Öberkeit Regiment gehoret, als das gar der Vernunft unterworfen ist, Gen 1. Darumb, was darin die Oberkeit und weise Leute nach dem Rechten und Vernunft schließen und ordnen, da soll mans bei bleiben lassen. Denn auch Christus die Nichts setzet noch ordnet als ein Jurist oder Regent, in äußerlichen Sachen, sondern allein als ein Prediger die Gewissen unterrichtet, daß man das Gesetz vom Scheiden recht
20 brauche, nicht zur Buberei und eigenem Mutwillen, wider Gottes Gebot. Darumb wollen wir hie auch nicht weiter fahren, denn daß wir sehen, wie es bei ihnen gestanden ist, und wie sich die halten sollen, so Christen sein wollen, denn die Unchristen gehen uns nicht an (als die man nicht mit dem Evangelio, sondern mit Zwang und Strafe regieren muß), auf daß wir unser Amt rein behalten, und nicht weiter greifen, denn uns befohlen
25 ist" (Werke, EA Bd XLIII, S. 116 f.).

War Luther willens, auch im Punkte der Ehescheidung nicht weiter zu greifen, als dem Predigtamt befohlen ist, im übrigen aber es gehen zu lassen, „was weltlich Recht hierin ordnet", so ist der bezeichnete reformatorische Standpunkt dadurch gerechtfertigt, daß bei christlichen Völkern auch ein Verhältnis der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Gesetz-
30 gebung zum Christentum vorausgesetzt werden darf, bei welchem der christlichen Sittlichkeit indirekter- und mittelbarerweise eine Einwirkung auch auf jene gesichert ist, die sich um so entschiedener geltend macht (auch mit Gottes Hilfe mehr und mehr wieder geltend machen wird), je treuer die Gewissen der Christen unterrichtet, je sorgfältiger die eigentümliche Mission der Kirche, ihres Predigtamts, ihrer Ordnungen erfüllt wird.

35 Das Scheideverbot Christi will Luther überhaupt nicht direkt auf das staatliche Eherecht bezogen haben. Vgl. Tischreden (EA Bd LXI, S. 241): „Hie wisse, wenn der Kaiser und die Oberkeit in ihren Gesetzen und Ordnungen die Ehe scheiden, so scheidet sie nicht der Mensch, sondern Gott. Denn Mensch heißt hie einen gemeinen Privatmann, der nicht im Regieramt ist. Also auch Gott sagt: Du sollst nicht tödten; da verbeut
40 ers nicht der Oberkeit, sondern gemeinen Leuten, den das Schwert nicht befohlen ist". So auch Brenz zu Mt 19: „Cum autem politicae leges juxta rectam rationem constitutae et approbatae sint ordinationes divinae, idcirco qui sic separantur dicuntur a Deo separari".

Die Aufgabe, welcher sich die reformatorischen Kreise hinsichtlich der Behandlung der
45 Ehescheidung gegenübergestellt sahen, erforderte zu ihrer Lösung indessen noch anderes als eine prinzipiell richtige Unterscheidung der Berufssphären des Staates und der Kirche. Die Frage berührte zugleich die Stellung, welche das kanonische Recht überhaupt als eine gemeinrechtliche Quelle im heiligen römischen Reiche einnahm, das Verhältnis desselben zum römischen Recht, die Kontinuität des gesamten Rechtszustandes im Reiche, welche sich
50 auch im Eherecht nicht einfach durchschneiden ließ, und, so weit Kaiser und Reichsgerichte für sie eintraten, auch nicht ohne civilrechtliche Nachteile und strafrechtliche Folgen beiseite gesetzt werden konnte.

Dazu kam weiter die Schwierigkeit, welche gerade im Punkte der Ehescheidung die Beschaffenheit des biblischen Textes der Formulierung neuer, im Einklang mit der „gött-
55 lichen Ordnung", d. h. den ethischen Aussprüchen der Schrift, zu entwickelnder Rechtssätze entgegenstellte, die doch zum Ersatz der durch das reformatorische Schriftverständnis als schriftwidrig verworfenen Sätze des kanonischen Eherechts unumgänglich war. Das Scheideverbot des Herrn, das nach Mc 10, 2—12 und Lc 16, 18 unbedingt lautet, erscheint Mt 5, 31 f. und 19, 3—12 durch die Ausnahme der Porneia restringiert, weshalb das
60 reformatorische Schriftverständnis das Verbot bei Markus und Lukas als stillschweigend

in gleicher Weise beschränkt auszulegen sich befugt hielt. (Sollte übrigens das Verbot ursprünglich in unbedingter Wortfassung ausgesprochen worden sein [was anzunehmen den Reformatoren fern lag], so würde doch schon die Überlieferung im Matthäusevangelium darthun, daß es bereits von der urchristlichen Gemeinde als nicht ohne Restriktion gemeint verstanden worden ist; das reformatorische Schriftverständnis würde also doch durch die urchristliche Tradition gerechtfertigt erscheinen.) Im Falle der Porneia erachtete die Reformation (schon Luther über das babylonische Gefängnis der Kirche, 1520, Opp. lat. ed. H. Schmidt vol. V, p. 100, Vom ehelichen Leben 1522, EA, 2. Aufl., Bd XVI, S. 524; vgl. den melanchthonischen Tractat. de potestate et primatu Papae p. 355) die anderweitige Verheiratung des Unschuldigen als vom Herrn zugelassen. Paulus wiederholt 1 Ko 7, 10 ff. zunächst das Scheideverbot des Herrn, ohne der Ausnahme zu gedenken, und fügt dann die ausdrücklich als bloß apostolisch bezeichnete Regel hinzu, daß wenn von zwei nichtchristlichen Ehegatten einer Christ geworden ist, dieser der Glaubensverschiedenheit ungeachtet die Ehe mit dem Ungläubigen fortsetzen soll, wenn dieser sich gefallen läßt, bei ihm zu wohnen, daß aber, wenn der Nichtchrist nicht in Frieden die Ehe fortsetzen will, auch der Christ nicht gebunden ist. Darüber, daß vom Apostel hier die Gebundenheit nach dem Bande verneint wird, stimmt das reformatorische Schriftverständnis mit der katholischen Rechtsansicht (C. XXVIII, qu. 1 und 2; c. 7, 8 X. de divort. IV, 19) überein. Das Schriftverständnis der Reformatoren und ihrer Kirchen wendet aber die apostolische Regel auch auf den analogen Fall an, daß ein falscher Christ (nomine Christianus) seinen christlichen Gatten böslich verläßt. Ferner ist klar, wenn Paulus im Falle 1 Ko 7 den Christen für gebunden erachtet, sofern diesem der ungläubige Gatte es nur nicht unmöglich macht, ohne Gefährdung des eigenen Seelenheils die Ehe fortzusetzen, so muß der Apostel das Scheideverbot Christi an sich als ein (mindestens) den gläubig Gewordenen (jedoch mit der eben angegebenen Restriktion) auch hinsichtlich seiner Ehe mit dem Nichtchristen ethisch verpflichtendes Gebot aufgefaßt haben. Paulus kann also nicht in der äußerlich juristischen Weise, wie das kanonische Recht im Anschluß an Augustin (c. 8 C. XXVIII qu. 1), die unter Ungläubigen eingegangene Ehe für eine im Prinzip frei lösbare Verbindung erachtet haben, wie ja auch Christus selbst sein Scheideverbot nur als ethische Konsequenz der Thatsache hinstellt, daß die Ehe nach ihrem ursprünglich, nicht erst im Christentum, göttlich bestimmten Wesen (und zwar als ein sittliches, nicht bloß als ein geschlechtliches Band) die Gatten zu einer unauflöslichen Einheit zusammenfügt. Dann bleibt aber auch nur die Annahme, daß der Apostel entweder außer der Porneia auch andere Scheidegründe als das Scheideverbot beschränkend erachtet, oder den Begriff der Porneia so weit gefaßt hat, daß er Scheidegründe, wie den 1 Ko 7 angeführten, einschloß. Die reformatorische Rechtsüberzeugung war also darüber einverstanden, daß das kanonische Recht hinsichtlich der Ehescheidung in wesentlichen Punkten schriftwidrig sei, daß nicht allein von Tisch und Bett, sondern daß die Ehe auch hinsichtlich des Bandes zu scheiden sei, daß dies wegen Ehebruchs, böswilliger Verlassung, bezw. hartnäckiger Versagung der ehelichen Pflicht, zu geschehen habe; ob und inwieweit auch aus anderen Gründen, darüber gingen die Meinungen auseinander und es war außerdem „während des ganzen 16. und 17. Jahrhunderts eine unzweifelhafte Übereinstimmung der Rechtsansichten nur von der negativen Seite vorhanden, insofern die Scheidung aus Willkür oder wegen des einem Teile widerfahrenen Unglücks für schlechterdings unzulässig angesehen wurde“. Wenn dagegen neuerdings von manchen Seiten (besonders von Hengstenberg) die Behauptung aufgestellt worden ist, es sei die Beschränkung der Scheidegründe auf Ehebruch und Desertion in der engsten Umgrenzung die Lehre der Kirche, so hat bereits Richter (in seinen angef. Beiträgen zur Geschichte des Ehescheidungsrechts) den Gegenbeweis, daß es sich hier vielmehr höchstens um eine der Lehren handle, die in der Kirche hervorgetreten sind, vollständig geführt. (Die Lehre der Reformatoren selbst, sofern sie die bösliche Verlassung als Scheidegrund vom Bande anerkannt, ist neuerdings als schriftwidrig bekämpft worden von R. Rödenbeck, Die Ehe in besonderer Beziehung auf Ehescheidung und Eheschließung Geschiedener, Gotha 1882. Seine Argumente sind im wesentlichen den lateinischen Kirchenvätern, also der vorreformatorischen Anschauung entlehnt; auch die einseitige Betonung der Bedeutung der copula carnalis für die Verbindung der Gatten zur unauflöslichen Einheit — während doch die geschlechtliche Gemeinschaft nur Folge des sittlich geknüpften Bandes ist, das die Gatten zu einer Person im ethischen Sinne vereinigt, — gehört dem römisch-kirchlichen Ideenkreise an, in welchem sich die angeführte Schrift bewegt, freilich ohne die vollen Konsequenzen zu ziehen. Schon Gen 2, 24 hebt das tiefere ethische Moment, daß ein Mann Vater

und Mutter verläßt, um dem Weibe anzuhangen, hervor, nicht die Geschlechtsgemeinschaft allein).

Zum besseren Verständnis des protestantischen Scheidungsrechts ist es angezeigt, noch Bemerkungen über die Entwickelung des Verfahrens in Scheidungsfällen vorauszuschicken. Wie das altjüdische Recht (Geben des Scheidebriefs), das altrömische (dare repudium, dimittere uxorem), das altkirchliche (c. 11, 12 Dist. XXXIV), ist die Reformation zunächst nicht von der Vorstellung ausgegangen, daß gerichtlich geschieden wird. Luther (Predigt vom ehelichen Leben 1522; EA 2. Aufl. XVI, S. 524): „So haben wir nu, daß um Ehebruchs willen eins das andre lassen mag" (= dimittere). Also zunächst Selbstscheidung des Unschuldigen, weil der Ehebrecher durch den Ehebruch sich selbst thatsächlich von seinem Gemahl geschieden und die Ehe zertrennt hat; also da die Ehe bereits ipso facto zerrissen ist, „so wird das ander Teil los und frei, daß es nicht verbunden ist, sein Gemahl . . . zu behalten, es wolle es denn gerne thun." (Luther, Auslegung des 5., 6., 7. Kap. Mt [1532]; EA Bd XLIII, S. 120.) Besonders wenn der Ehebruch nicht offenbar war, muß aber der Unschuldige, um zur anderweitigen Verheiratung gelassen zu werden, den Scheidegrund darthun; ebenso wie ja zur Wiederverheiratung auch die Beendigung der frühern Ehe durch den Tod dargethan werden muß. So Luther schon 1522: „Aber offentlich sich scheiden, also, daß sich eins verändern mag [Wiederverheiratung], das muß durch weltliche Erkundung und Gewalt [Obrigkeit] zugehen, daß der Ehebruch offenbar sei für Jedermann" . . . Vgl. die Züricher Chorgerichtsordnung von 1525 (Richter, Evang. Kirchenordnungen Bd I, S. 22); andere Belege s. bei A. Stölzel, Zur Geschichte des Ehescheidungsrechts in der ZKR Bd XVIII, S. 15 ff. In diesem Verfahren zur Erkundung des Ehescheidungsgrunds behufs der Gestattung der anderweitigen Verheiratung des Unschuldigen, welches Luther schon 1522 der weltlichen Obrigkeit, wo sie dazu bereit war, zuweisen wollte, liegt der Keim des späteren Prozeßverfahrens in Ehescheidungssachen. Für den schuldigen Teil hatte die Scheidung von selbst das Verbot der anderweiten Verheiratung im Gefolge (er wird des Landes verwiesen). Da der unschuldige Teil, der „sich verändern" wollte, zunächst den Pfarrer anzugehen hatte, erscheinen die Pfarrer z. B. anfangs in Sachsen und längere Zeit in Hessen als Eherichter im angedeuteten Sinn, und Luther verweist noch 1530 in seiner Schrift von Ehesachen, um mißbräuchlicher Selbstscheidung zu wehren, auf Urteil des Pfarrherrn oder Obrigkeit. Da die Pfarrer den Schwierigkeiten eherichterlicher Thätigkeit vielfach nicht gewachsen waren, auch wohl in Ehesachen mit Scheiden liederlich verfuhren, wie z. B. die Kursächsische Instruktion für die Visitatoren (1527) (Sehling, Kirchenordnungen 1, 146) bezeugt, war Anlaß vorhanden, die Ehesachen, deren unrichtige Behandlung Ärgernis und Gefahr drohte, oder in denen Beweisaufnahme („Kundschaft [= Zeugenbeweis] zu hören") nötig war, anderen geeigneteren Stellen zu überweisen. In den reichsfreien Städten waren schon früh in Verbindung mit dem Verbot der Selbstscheidung Ehegerichte aus Gliedern des Rats mit geistlichen Beisitzern (so in Zürich 1525, in Basel 1529, in Lübeck 1531 u. s. w.) oder durch den Rat allein (so in Goslar) gebildet worden. Im Herzogtum Preußen, wo die Bischöfe sich der Reformation angeschlossen, konnte die Landesordnung v. 1525 (Sehling, Kirchenordn., Bd III) an die vorreformatorischen Einrichtungen anknüpfen, indem die Bischöfe mit Bewilligung des Herzogs zusagten, die Gerichte der Ehesachen mit geschickten Offizialen zu besetzen. Ähnlich anfangs im evangelischen Bistum Brandenburg. In den übrigen Territorien boten sich (da die mit Schöffen besetzten Volksgerichte für diesen Zweck unbrauchbar waren), zunächst die landesherrlichen Beamten (die auch sonst auf Grund von Willkür (Kompromiß) oder Kommission um rechtliche Entscheidungen angegangen wurden), also die Amtleute, Schosser, Vögte u. dgl. in ihren Bezirken etwa unter geistlichem Beisitz (des Superintendenten, bezw. anderer „Gelehrter"), über ihnen die Räte am Hofe des Landesherrn (Kanzlei, Hofgericht), endlich der Landesherr selbst, den man damals auch in andern streitigen Rechtsfragen um Entscheidung anzugehen gewohnt war, als eherichterliche Instanzen (Obrigkeit) dar. Da es daneben üblich war, in schwierigen Fragen Rechtsbelehrung bei den Gelehrten (einzelnen Rechtslehrern, Fakultäten) einzuholen, deren Ratschlag (consilium, Bedenken) Urteilskraft hatte, legte man in Ehesachen den Ratschlägen der Reformatoren oder Theologenfakultäten die gleiche Kraft bei. So wurden in Kursachsen 1527 die Ehesachen den Superintendenten, sofern es causae matrimoniales graviores waren, den Amtleuten und Superintendenten, in höherer Instanz den Visitatoren überwiesen, mit denen die landesherrliche Kanzlei konkurrierte (vgl. Sehling, Kirchenordn. 1, 146; die Jurisconsulti, die Stölzel a. a. O. S. 25 für das Wittenberger Konsistorium hält, bilden vielmehr das Hofgericht).

In Württemberg hat Herzog Ulrich für die Ehesachen ein Gericht („Ehrichter und Räte") für das Herzogtum gebildet, das in der sog. ersten Eheordnung (1534) eine Norm für die Praxis empfing (Richter Kirchenordn. Bd I, S. 280 f. setzte sie ins Jahr 1537), in welcher die Selbstscheidung verboten wird. In Hessen bestand zwar die Befugnis der Pfarrer, die Wiederverheiratung des unschuldigen Teils selbst nachzulassen, länger fort, aber wie schon der Homberger Reformationsentwurf (1526) sie auf den einzuholenden „Ratschlag" der Visitatoren verwiesen hatte, wies die Marburger Synode (1579) die Pfarrer an, nach erlangtem Rat ihrer Superintendenten oder der fürstlichen Kanzleien zu handeln (s. Stölzel S. 17). Melanchthons Schmalkaldischer Traktat de potest. papae (p. 354 sqq.) (1537), nachdem er ausgeführt hat, daß die Ehesachen aus menschlicher, dazu nicht sehr alter Ordnung an die bischöfliche (geistliche) Gerichtsbarkeit gekommen, daß nach göttlichem Recht vielmehr die weltlichen Obrigkeiten schuldig sind, die Ehesachen zu richten, besonders wo die Bischöfe nachlässig sind, daß man darum auch dieser Jurisdiktion halber den Bischöfen keinen Gehorsam schuldig sei, weil sie unbillige Satzung von Ehesachen gemacht haben und in ihren Gerichten brauchen (wohin gerechnet wird, daß, wo zwei geschieden werden, der unschuldige Teil nicht wiederum heiraten soll), verlangt, daß die Obrigkeiten deshalb andere Ehegerichte bestellen (etiam propter hanc causam opus est alia judicia constitui). Das bischöfliche Kirchengut sei namentlich auch zur Bestellung der Ehegerichte zu verwenden; denn für die mancherlei und schwierigen Ehestreitigkeiten seien eigne Gerichte ein Bedürfnis (Tanta enim varietas et magnitudo est controversiarum matrimonialium ut his opus sit peculiari foro, ad quod constituendum opus est ecclesiae facultatibus). Im Zusammenhang damit stand der Antrag der Landstände des Kurfürstentums Sachsen, welcher dann der Ausgangspunkt wurde für die Entwickelung, die zunächst die Probeeinrichtung eines Konsistoriums zu Wittenberg für den Kurkreis (Februar 1539; eine solche ist sie, so lange Wittenberg den Ernestinern gehörte, geblieben), dann die Einrichtung der Konsistorien im albertinischen Sachsen (1543. 1544), für den nicht zu dem (evangelischen) Bistum Brandenburg gehörigen Teil der Mark Brandenburg (1543) und in der Folge in immer zahlreicheren Gebieten herbeigeführt hat (vgl. den Art. Konsistorien Bd X S. 752 ff.). Mit der Errichtung eigner Ehegerichte in den Konsistorien (wie in Sachsen, Brandenburg u. s. w.) oder sonst (wie in Württemberg) war das Einholen des Rats der Gelehrten nicht ausgeschlossen (wie denn z. B. die Goslarer Konsist.-O. v. 1555, Richter, Kirchenordn. Bd II S. 167 ausdrücklich auf „rechtmäßiges Gutbedünken der Gelehrten zu Wittenberg" verweist). Auch der Landesherr konnte nach wie vor in Ehesachen angerufen werden und die einflußreiche Kursächsische Kirchenordnung v. 1580 (Sehling, Bd I, S. 359 ff.) verpflichtete die Konsistorien, wenn sie ungleiche Urteile gesprochen, seine Entscheidung einzuholen. Man vergleiche auch die eigenartige Entwickelung der Dinge in Anhalt bei Sehling, Kirchenordn. 2, 523. Nach der im 16. Jahrhundert herrschenden Anschauung von den Instanzen konnte übrigens gleich die höhere Instanz statt der niedern erkennen, was daher auch vom Landesherrn galt, der dann etwa nach eingeholtem theologischen Ratschlag entschied. Als nächster Zweck des Eheprozesses erscheint auch, nachdem derselbe an eigene Ehegerichte gekommen, der, dem Unschuldigen zu helfen, indem ihm mit Rücksicht auf die von dem andern Teil verschuldete Zerreißung der Ehe die anderweitige Verheiratung nachgelassen, das „Toleramus" oder „Permittimus" erteilt wird. In Hessen wurde noch bis Ende des 17. Jahrhunderts überhaupt nicht auf Ehescheidung geklagt, sondern von dem Unschuldigen nur um das Toleramus nachgesucht (unter Hinweis auf den hier noch ipso facto wirkenden Ehescheidungsgrund), das seit Ende des 16. Jahrhunderts auch hier „Kanzler und zu Ehesachen verordnete geistliche und weltliche Richter und Räte", seit 1610 das Konsistorium erteilte (Stölzel a. a. O. S. 30 ff.). Während hier also die ältere Anschauung, nach welcher der Unschuldige bereits durch die Verschuldung des andern Teils seines Ehebündnisses ipso jure erledigt worden, sich erhalten hatte, die Sentenz des Ehrichters also nur die Konzession für die anderweitige Verheiratung des Unschuldigen enthielt, drang in den anderen protestantischen Gebieten meist schon im Zusammenhang mit der Einrichtung eigener Ehegerichte, die Vorstellung durch, daß vielmehr das Ehegericht zu scheiden habe, damit das Scheiden nicht aus eigner Macht geschehe, was Luther bereits in der Schrift von Ehesachen (1530) abgewiesen hatte (EA Bd XXIII S. 144). Die Klagbitte des Unschuldigen hatte sich also nunmehr darauf zu richten, ihn von der Ehe loszusprechen und ihm die anderweitige Verehelichung zu gestatten, und das Urteil spricht demgemäß aus, daß hiermit die Ehe von der Obrigkeit geschieden werde, womit auch ferner die obrigkeitliche Erlaubnis der anderweitigen Verheiratung des Un-

schuldigen (das Toleramus) verbunden bleibt. So scheidet z. B. bereits nach der Preußischen Landesordnung v. 1525 (Sehling a. a. O. Bd III) der Offizial die Ehe; ebenso scheiden nach der ersten Württembergischen Eheordnung (Richter Bd I, S. 280) die Ehe-richter; nach der Goslarschen Konsist.-O. v. 1555 (Richter a. a. O. Bd II, S. 166) spricht das Konsistorium ein „Scheideurteil" in Verbindung mit dem Toleramus, womit u. a. die Erkenntnisformeln der sächsischen Konsistorien und zahlreiche andere Zeugnisse seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts übereinstimmen. (Vgl. überhaupt Stölzel S. 34 ff.) Das Toleramus gehörte also anfangs allein, nachher wenigstens in Verbindung mit dem Ausspruch der Ehescheidung zum wesentlichen Inhalt der Sentenz in Ehescheidungsfällen. Dasselbe konnte aber, zumal wenn es von einer dem trauenden Geistlichen übergeordneten Stelle (Ehegericht, Landesherr) erteilt wurde, wohl als Dispensation aufgefaßt werden und ist bereits im Reformationszeitalter als solche aufgefaßt worden. Indem nämlich durch das Toleramus dem Unschuldigen „nachgelassen" wird, sich anderweitig zu verheiraten, konnte, solange die reformatorische Restriktion des im kanonischen Recht enthaltenen allgemeinen Rechtsgrundsatzes, wonach die anderweitige Verheiratung bei Lebzeiten des Ehegatten verboten ist, noch nicht zu einer exceptionellen Rechtsnorm ausgebildet worden, die neue Rechtsbildung vielmehr noch im Flusse war, das Toleramus als eine im einzelnen Fall von der allgemeinen Rechtsregel des Verbots der Wiederverheiratung zugelassene Entbindung erscheinen, zu welcher sich die Erkundung des Ehescheidungsgrundes ursprünglich nur als causae cognitio verhalten hat. Unter diesem Gesichtspunkt ließe sich das Toleramus rückschauend selbst als eigentliche Dispensation im Sinne der modernen Rechtstheorie auffassen. Wirklich mochte es für das nächste praktische Bedürfnis ausreichend, der Reichsgewalt gegenüber sicherer scheinen, dem unschuldigen Teil vorerst in den Einzelfällen eine Hilfe von dem Gewissensdruck zu gewähren, den das überlieferte vorreformatorische Recht gegenüber dem an der thatsächlichen Zerstörung der Ehe Unverschuldeten in sich schloß. Es bedarf aber nicht einmal jener immerhin künstlichen Konstruktion, um das Toleramus unter den Gesichtspunkt der Dispensation zu bringen. Der kanonische Dispensationsbegriff selbst ist nämlich ein weiterer; denn er umfaßte jede Entbindung von Gewissens- und damit zugleich von rechtlicher Verpflichtung, nicht bloß von der durch einen Rechtssatz begründeten, sondern auch der freiwillig übernommenen, vom Eide, Gelübde und von dem durch eine solche freiwillige Bindung etwa begründeten dauernden Verhältnis (z. B. c. 1 X. de voto III, 34; ferner die Dispensation vom Klostergelübde, der sich auch die von der nicht konsummierten Ehe (s. oben) an die Seite stellt) vgl. v. Scheurl in der ZKR Bd XVII, S. 201 ff.). Diese Auffassung, die gestattete, auch die landesherrliche Erteilung des Toleramus, aus welcher nachher das sog. landesherrliche Scheidungsrecht erwachsen ist, ein Institut, dessen geschichtliche Anfänge bis in die Zeit der ungebrochenen Herrschaft des kanonischen Rechts zurück nachweisbar sind, als Dispensation aufzufassen, ist für die Geschichte und juristische Beurteilung dieses landesherrlichen Rechts von wesentlicher Bedeutung. — Wie die von Ben. Carpzov., Jurisprud. Consistorialis lib. II. def. 199 mitgeteilten ehegerichtlichen Urteilsformeln aus dem 17. Jahrhundert zeigen, verband man auch in diesem noch das Scheidungsurteil mit dem Toleramus in alter Weise. Erst später ist die Erlaubnis der anderweitigen Verheiratung für den unschuldigen Teil als selbstverständlich in Wegfall gekommen, während das ausdrückliche Verbot der Wiederverheiratung für den schuldigen Teil aufgenommen wurde, welches in solchem Falle ein durch Dispensation zu hebendes impedierendes Ehehindernis (interdictum judicis) darstellte, bis schließlich auch dies Verbot in Wegfall gekommen ist und der obrigkeitliche Ausspruch sich darauf beschränkt, die Ehe zu scheiden. — Über den besonderen Desertionsprozeß, welchen das evangelische Kirchenrecht (an Luther und Bugenhagen anknüpfend) entwickelt hat, genügt es auf die Abhandlung von P. Hinschius, Beiträge zur Geschichte des Desertionsprozesses in ZKR Bd II, S. 1 ff. zu verweisen. Der Desertionsprozeß führt, wenn der Aufenthaltsort des Entwichenen unbekannt oder dem richterlichen Arme unerreichbar ist, nach wiederholten öffentlichen Ladungen durch Kontumazialurteil zur Scheidung vom Bande. Die Unerreichbarkeit des Entwichenen mit Zwangsmaßregeln ist also das Bestimmungsmoment für den Desertionsprozeß. Gegen jede andere Eigenmacht, wie sie in der sog. Quasidesertion, der hartnäckigen Verweigerung des ehelichen Zusammenlebens bezw. der Versagung der ehelichen Pflicht, vorlag, ordnete man dagegen polizeilichen Zwang an.

Wir wenden uns zu den Gründen der Scheidung.

Von Zwingli (der, wie überhaupt die Schweizer, nicht durch die Rücksicht auf Kaiser

und Reich gebunden war) und der von ihm verfaßten Züricher Chorgerichtsordnung von 1525 ist unrichtig behauptet worden, sie gebe nicht nur den Anhalt der Schrift, sondern sogar den des römischen Rechts auf; vielmehr gehört die Mehrzahl der in der angeführten Ordnung enthaltenen Beispiele, einschließlich der Scheidung wegen Wahnsinns und Krankheit den verschiedenen Entwickelungsstufen des letzteren an (Richter a. a. O. S. 11). Nicht 5 diese Ausdehnung der Scheidegründe, wohl aber das Prinzip, von welchem Zwingli im Ehescheidungsrechte ausging (vgl. seinen Kommentar zu Mt 19, 9 in Opp. lat. VI, 345; Richter a. a. S. 7), nämlich daß außer dem Ehebruch diejenigen Verbrechen scheiden, die ihm gleich oder größer sind, ist in die deutsche Rechtsanschauung übergegangen, während die Anschauungen Zwinglis ihrerseits auf Erasmus (Comm. in 1 Cor.) zurückführen, 10 der für das Verlangen nach Einführung der Scheidung vom Bande nicht nur auf exegetischem, sondern auch auf geschichtlichem Wege die Rechtfertigung sucht (Richter a. a. O. S. 9, womit die oben dargestellte Entwickelung zu vergleichen ist). In der deutschen Doktrin sind zwei Richtungen, eine strengere und eine mildere, zu unterscheiden. In dieser Beziehung ist zuerst die irrtümliche Auffassung abzulehnen, welche diesen Gegensatz als 15 den von bekenntnismäßiger und unbekenntnismäßiger Richtung faßt, wogegen auf den oben vollständig angeführten Inhalt der Bekenntnisse über die Ehescheidung (im übrigen vgl. Richter, angef. Beiträge S. 12) verwiesen werden muß. Ebenso vergeblich wäre es, die laxere Auffassung den Reformierten zuschreiben zu wollen, da in keinem Stück eine solche Gemeinschaft zwischen den Anhängern beider Konfessionen obwaltete, als im Ehe- 20 recht (wie denn z. B. Bullinger von Sarcerius u. a., später Brouwer von den orthodoxen Lutheranern oft benutzt wird). Auch darf der Gegensatz nicht als der zwischen unvermittelter und analogischer Anwendung des Schriftworts aufgefaßt werden, da auch der Desertionsbegriff der strengeren Richtung nur auf dem Wege der Interpretation gewonnen ist (a. a. O. S. 13). Vielmehr fällt derselbe mit dem Gegensatze des kanoni- 25 schen und des römischen Rechts zusammen, welches letztere mehr von Theologen als von Juristen angezogen wurde.

Unter den Vertretern der strengeren Richtung steht Luther obenan. Über den allmählichen Entwickelungsgang seiner Ansichten ist Richter a. a. O. S. 15 ff. zu vergleichen, womit die Abhandlung von O. Mejer, Zur Geschichte des ältesten protestan- 30 tischen Eherechts (ZKR Bd XVI, S. 35 ff.) S. 80 ff. zu verbinden ist. Luthers einschlagende Schriften sind besonders: De captivitate Babylonica ecclesiae (1520 Opp. lat. T. V. p. 100 sq.), die Predigt vom ehelichen Leben (1522, EA 2. Aufl. Bd XVI, S. 523 ff.), die Auslegung des 7. Kap. 1. Kor. (1523, Bd LI, besonders S. 38 ff.), die Schrift: Von Ehesachen (1530, Bd XXIII, S. 143 ff.), die Auslegung 35 des 5., 6. u. 7. Kap. St. Matthäi (1532, Bd XLIII, S. 115 ff.). Fassen wir den Inhalt derselben zusammen, so wird die Scheidung (vom Bande, so daß also der Unschuldige sich anderweitig verheiraten mag), von Luther für zulässig erklärt, wenn der Schuldige thatsächlich die Ehe dadurch freventlich zerreißet, daß er (leiblich) die Ehe bricht, daß er entläuft und sein Gemahl verläßt, daß er hartnäckig die eheliche Pflicht verweigert, daß 40 er endlich im Fall einer durch Zorn oder Ungeduld herbeigeführten Trennung die Wiedervereinigung schlechterdings verweigert. Zunächst De captiv. Bab. eccl. (1520) begreift Luther unter der Fornicatio den Fall mit, wo Frauen oder Männer entlaufen und ihr Gemahl verlassen „decennio vel nunquam reversuri", und wünscht dann, man könnte hinsichtlich dieses Falls auch 1 Ko 7, 15 herbeiziehen. Die Predigt vom ehelichen Leben 45 (1522) nennt als Ursachen, die Mann und Weib (vom Bande) scheiden, Ehebruch und den Fall, wenn sich eins dem andern selbst beraubt und entzeucht, daß es die eheliche Pflicht nicht zahlen, noch bei ihm sein will; dabei wird 1 Ko 7, 4. 5 angezogen. Dann in der Auslegung von 1 Ko 7, begreift Luther sowohl den Fall, wo Gatten sich um Zorn getrennt haben und dann „Eins nicht wollt sich mit dem Andern versühnen, und 50 schlechts abgesondert bleiben, und das Ander künnt nicht halten und müßt ein Gemahl haben", als den andern Fall, wo ein falscher Christ sein Gemahl zu unchristlichem Wesen halten und nicht christlich leben lassen will, unter den Ausspruch des Apostels. In der Schrift von Ehesachen (1530) stellt er neben den Ehebruch den Fall, wo ein Bube von seinem Weibe „heimlich und meuchlings wegläufet", sie ohne Nachricht und Unterstützung 55 sitzen läßt; der sei schlimmer, als ein Ehebrecher. Übrigens liegt, wenn hier die Versagung der ehelichen Pflicht, die später sog. Quasidesertion, d. h. der Fall, in dem sich ein Gatte ohne Weglaufen der ehelichen Lebensgemeinschaft hartnäckig entzieht, nicht erwähnt ist, darin keine Änderung des Standpunkts auf seiten Luthers vor. Dies geht sowohl aus dem Hornungschen Fall, der demselben Jahre angehört, hervor, — in welchem 60

Luther der Frau, wenn sie sich mit ihrem Streites halber aus dem Lande gewichenen Manne nicht versöhnen wolle, die Scheidung (wegen Quasidesertion) droht, wobei er das Verhalten des unversöhnlichen Teils, obgleich ihm fleischlicher Ehebruch nicht schuldzugeben war, als ehebrecherisch kennzeichnet, — als auch aus Luthers billigender Vorrede zu Brenz, 5 Wie in Ehesachen zu handeln sei (1531), welche Schrift die Versagung der ehelichen Pflicht ihrerseits ausdrücklich als Scheidegrund vom Bande anerkennt. Sodann in der Auslegung von Mt 5, 31 (1532) erklärt Luther, Christus setze nur den Ehebruch als Ursache, um welche Mann und Weib sich mögen scheiden und verändern, stellt aber dann neben den (fleischlichen) Ehebruch unmittelbar den Fall, wenn ein Gemahl das andere verläßt, als 10 da eines aus lauter Mutwillen vom andern läuft, wobei 1 Ko 7 nur nebenher angezogen und der Desertor für ärger, denn ein Heide und Ungläubiger, auch weniger zu leiden, denn ein schlechter Ehebrecher, erklärt wird. Der angegebene Verhalt rechtfertigt unsers Erachtens (anderer Meinung: v. Scheurl, Das gemeine deutsche Eherecht, Erlangen 1882, S. 294) Mejers Auffassung, daß Luther allerdings nur einen Ehescheidungsgrund aner- 15 kennt, die Porneia, daß er diese aber nicht auf den leiblichen Ehebruch beschränkt, sondern so weit faßt, daß die Desertion bezw. hartnäckige Versagung der ehelichen Pflicht ein- geschlossen wird. Nur wenn die Desertion unter den Ehebruch mit begriffen wird, erklärt sich, daß der Reformator (1520 wie 1532) auch die Behandlung der ersteren als Scheide- grund vom Bande durch die Beziehung auf das Evang. Matthäi gerechtfertigt erachten 20 und bei der Auslegung des letztern neben dem leiblichen Ehebruch erörtern konnte; daß er den Ehebruch ausdrücklich als einzige Ausnahme des Scheideverbots Christi hinstellen und dann doch die (von Luther sogar für eine schwerere Verschuldung gegen die Ehe, denn fleischlicher Ehebruch, erklärte) Desertion als solche Ausnahme behandeln, daß er im Falle der Quasidesertion die unversöhnliche Frau als „öffentliche Ehebrecherin" kennzeichnen 25 kann. Wenn daneben von Luther für die Desertion auch 1 Ko 7 herangezogen wird, so schließt das in seinem Sinne keinen Widerspruch in sich, insofern nach Luthers Schrift- verständnis auch der Apostel den dort erörterten Fall unter die Porneia begriffen haben wird, eine über den Buchstaben hinausgreifende Auslegung, deren Möglichkeit nur dann von der Hand gewiesen werden müßte, wenn das Wesen der ehelichen Verbindung im 30 ethischen Sinn in der geschlechtlichen Vereinigung aufginge. Daß es übrigens Luther, dessen Standpunkt selbst sich in dem schweren Kampf nur allmählich festgestellt hat, welcher aus der durch die Auflösung des vorreformatorischen Eherechts bedingten Not der Gewissen und Verwirrung hervorging, nicht auf eine systematisch klare Ausbildung des protestan- tischen Ehescheidungsrechts ankommen konnte, daß er nicht die Aufgabe hatte, vor allem 35 durch Schärfe der Distinktionen oder erschöpfende Kasuistik es den Scholastikern und Kano- nisten der Kirche des Gesetzes oder den römischen Moraltheologen gleich zu thun, soll nicht in Abrede gestellt werden. Der Reformator hatte Besseres zu leisten, wenn er als ein Prediger des Evangeliums wie kein anderer den christlichen Unterricht der Gewissen an seinem Volke trieb. Auch ist kaum jemals der Beruf des Seelsorgers, der die evan- 40 gelische Freiheit der christlichen Gewissen von Menschensatzung mit ihrer evangelischen Ge- bundenheit in Christo zur Geltung zu bringen hat, so großartig aufgefaßt und bethätigt worden, als von Luther in der gewaltig gärenden Zeit, in welcher so vieles wankend und schwankend geworden war, und so mancher Vorgang die Gewissen beunruhigen und verwirren mußte. Und feste Richtpunkte hat er doch auch für die Rechtsbildung der 45 evangelischen Kirchen gewonnen. Früher wie später erkennt er als Scheidegrund vom Bande neben dem fleischlichen Ehebruch die Desertion an. Aber wie ihm nicht jede Ent- fernung Desertion ist (z. B. nicht, „wo einmal eines vom andern läuft aus Zorn oder Ungeduld", sofern nur nicht dem zur Versöhnung Bereiten die Wiedervereinigung schlecht- hin verweigert wird), so ist ihm andererseits auch nicht jede Desertion Entfernung, wes- 50 halb die hartnäckige Versagung der ehelichen Pflicht eingeschlossen wird. Weiter allerdings ist er nicht gegangen, da er annahm, daß andere „Mängel und Feihl" die Ehe nicht scheiden, z. B. Unverträglichkeit und Mißhandlungen; nur dürfen sie sich niemals ent- wickeln bis zur hartnäckigen Verweigerung der ehelichen Pflicht. Luther zur Seite tritt Brenz (Richter a. a. O. S. 19), in der Schrift „Wie yn Ehesachen . . . zu handeln sey" 55 (1530), in welcher der schwäbische Reformator aus den Worten des Herrn als einzigen Scheidegrund den Ehebruch herleitet, dann aber, obwohl er den Desertionsbegriff aus der Schrift abzuleiten noch Anstand nimmt, doch für die bereits im Gange befindliche Übung hinsichtlich der Desertion einen gesetzlichen Titel im römischen Rechte sucht, dessen Be- stimmungen über Verlöbnisse er für anwendbar auf die Ehe gehalten haben wird, weil 60 die reformatorische (an altkirchliche Anschauungen anknüpfende) Sponsalientheorie das un-

bedingte mit Bewilligung der Eltern eingegangene Verlöbnis bereits für eine Ehe hielt. Später im Kommentar zum Matthäus vertritt Brenz jedoch eine weit mildere Richtung, indem er allgemein die in Gotteswort und den weltlichen Rechten als Scheidungsgründe gebilligten schweren Verschuldungen als das Eheband lösend anerkennt. Hier tritt die überhaupt die Süddeutschen charakterisierende Auffassung hervor, daß von der Anlehnung 5 an das römische Recht auch das Scheidungsrecht nicht auszuschließen sei. Dagegen hat Bugenhagen (Richter S. 24) in der Schrift „Von Ehebruch und Weglaufen" (1539) nur diese beiden Scheidegründe, aber mit Ausdehnung des Desertionsbegriffs auf den Fall, wo der Entwichene sich an einem bekannten Orte aufhält, jedoch der an ihn ergangenen Ladung nicht Folge leistet, wofür er dann unter Berufung auf die Wittenberger Übung 10 das Verfahren vorzeichnet, das, wenn die Ladungen dem Entwichenen durch die Obrigkeit seines Aufenthalts behändigt, oder bei verweigerter Rechtshilfe an dem klägerischen Wohnort von der Kanzel bekannt gemacht sind, mit einem Kontumazialurteil abschließt. Auf dem Gebiete der romanischen Reformation hat Calvin seinen ursprünglichen Standpunkt in dem Kommentar zur Evangelienharmonie, auf dem er noch Bedenken trug, die Deser- 15 tion in der bezeichneten Auffassung anzuerkennen, später erweitert (revid. Genfer Ordonnanzen von 1561; Richter S. 25). Auch Bezas Schrift „De repudiis et divortiis" (Noviomag. Bat. 1566 u. ö.), hat den Desertionsbegriff in der weiteren Fassung (Richter S. 26 f.). Unter den lutherischen Theologen faßt Aegid Hunnius im Kommentar zum Ev. Matth. [Frankfurt 1595] (Richter S. 28) die Desertion in dem weiteren Sinne, daß 20 Verweigerung der ehelichen Pflicht und Untüchtigmachung zur Geschlechtsgemeinschaft, ferner gewisse Befürchtungen von Leibes- und Lebensgefahr als unter diesen Scheidegrund fallend anerkannt werden, während Chemnitz im Examen conc. Trid. die Scheidegründe auf Ehebruch und den Fall, welchen der Apostel 1 Ko 7 bezeichnet, beschränkt. Sichtlich unter der Herrschaft des kanonischen Rechts steht zunächst der Jurist Melchior Kling 25 (gest. 1571) im Tit. de nuptiis seiner Enarrationes in Institutiones (1542), erweitert (1553) als Tractatus matrimonialium causarum (z. B. bei Henning Große, De jure connubiorum, Lips. 1597); Kling hält, wo er die anderweite Verheiratung des Unschuldigen behandelt, mit seiner persönlichen Meinung zurück, eine Erörterung, in welcher er nur von Ehebruch und Desertion als Scheidegründen spricht (Mejer a. a. O. 30 S. 44 ff.; Richter S. 29). Auch die folgenden bereits in der Wittenberger Konsistorialpraxis erfahrenen Juristen (vgl. Mejer S. 48 ff.; Richter S. 28 ff.) gehen von der im kanonischen Recht enthaltenen Grundlage aus; darüber aber, daß bei Ehebruch und Desertion vom Bande geschieden werde, sind sie einig. Es sind Konrad Mauser (gest. 1548), sein Tractatus de nuptiis ist erst Lips. 1569 veröffentlicht) und Johann Schneidewin 35 (gest. 1568, Comment. in institut., wie es scheint zuerst Viteb. 1571). Matthäus Wesenbeck sodann (in den Paratitla in Pandect., gest. 1586) begreift unter die Porneia die delicta adulterio graviora aut paria, erachtet übrigens auch dem Schuldigen die Wiederverheiratung zu gestatten für zulässig. Der Jurist Basilius Monner (der einige Zeit — und zwar zu den ersten Mitgliedern des Wittenberger Konsistoriums gehört, und 40 1560 ältere eherechtliche Arbeiten, 1561 in Jena seinen Tractatus de matrimonio ediert hat, gest. 1566) wird, da er in diesem Traktat besonders gegen Kling dem römischen Recht auch im Scheidungsrecht allgemein den Vorzug vor dem kanonischen vindiziert der milderen Richtung mit Recht beigezählt (s. Richter S. 40 ff., vgl. Mejer S. 61 ff.). Im einzelnen stellt er den Abfall vom Christentum und die manifesta haeresis als 45 spiritualis fornicatio dem Ehebruch gleich; die Quasidesertion begreift er unter der Desertion; bei Sävitien und Insidien sei mit dem römischen Recht vom Bande zu scheiden, besonders wenn der des Landes verwiesene Schuldige sich um die Gattin nicht weiter kümmere. Joach. v. Beust (gest. 1597, Tractatus de sponsalibus et matrimoniis, Wittenb. 1586 u. oft) bildet den Übergang zur milderen Richtung. Bei Erörterung der 50 Streitfrage, ob bei den römischrechtlichen Scheidungsgründen Venefizium, Insidien, Sävitien vom Ehebande zu scheiden sei, schlägt er vor, den Schuldigen für immer des Landes zu verweisen, damit für bürgerlich tot zu halten und so dem Unschuldigen die anderweitige Verheiratung zu erlauben. Landesverweisung wegen Vergehen scheide dagegen nicht schon für sich allein vom Bande. Die malitiosa desertio definiert er: „wenn der 55 Mann sein Weib vorsätzlicherweise und ohne Ursache sitzen läßt und davon zeucht". Der Fall 1 Ko 7, 15 bildet den Scheidungsgrund der Infidelitas, wobei auch Beust Ketzerei in Fundamentalartikeln einbegreift. — Die sächsischen Konsultationen bezeugen die Erweiterung des Desertionsbegriffes.

Wenn somit schon die strengere Richtung vielfach über jene Beschränkung der Scheide- 60

gründe hinausgriff, welche als Lehre der Kirche darzustellen versucht worden ist, so erscheinen diese Gründe vielfach vermehrt bei den Anhängern der milderen Richtung. Hier steht obenan Lambert von Avignon (Richter S. 31 f.), der die Desertion als infidelitas auffaßt und darunter auch den Zwang zur Sünde und die Flucht wegen Verbrechen begreift, neben der Desertion aber auch tägliche Mißhandlungen und beharrliche Versagung des Unterhalts als Scheidegrund anerkennt. Ihm tritt Melanchthon zur Seite (Richter S. 32 ff.; Mejer S. 83 ff.), der in der Schrift „De conjugio" (1551) auf römisches Recht zurückgreift, danach dort Insidien, Venefizia und Sävitien, anderwärts (CR Tom. VII, p. 487) auch Parricidium als Scheidegrund anerkannt hat. Den so grausamer Vergehen Schuldigen erachtete Melanchthon für einen Ungläubigen, für den das Evangelium überhaupt nicht, sondern nur das Gesetz vorhanden sei; daher könne die Obrigkeit auf ihn die lex Theodosii (c. 8 C. de repudiis V, 17, die lex „Consensu", die überhaupt in den einschlagenden Erörterungen des Reformationszeitalters eine bedeutende Rolle spielt) anwenden. Im Ergebnis stimmt überein Bullinger, der als Vorsteher der zürcherischen Kirche die Schrift: Vom Christl. Ehestande (1540) verfaßt hat, welche auch in der deutschen Doktrin stark benutzt worden ist. Derselbe beruft sich dafür, daß unter der Porneia Gleiches und Größeres eingeschlossen sei, auf Paulus, der 1 Ko 7 den Unglauben einbegriffen habe; daher seien nach dem Vorgange der christlichen römischen Kaiser im Tit. Cod. de repud. auch Mord, Vergeben und dgl. für rechtmäßige Ursachen der Scheidung vom Bande zu erachten. Butzer (de regno Christi, geschrieben 1551) (Richter S. 34 ff.) huldigt einem sehr freien Scheiderechte, das auch Wahnsinn und unheilbare Krankheit, unheilbare impotentia superveniens, ja unüberwindliche Abneigung als Scheidegründe zuläßt. Bei Sarcerius (Vom heiligen Ehestande, — zuerst 1553, Tl. IV, Bl. 222 ff.) findet sich ein „Bedencken etlicher Theologen" mitgeteilt, welches, sich mit dem Butzerschen Standpunkte berührend, im Ergebnisse etwa bereits mit dem preußischen allgemeinen Landrechte zusammentrifft. Sarcerius selbst (vgl. Mejer S. 75 ff. 87 ff.) blieb, wenn er auch den Standpunkt jenes Bedenkens in der zweiten Ausgabe seines Buches verleugnete, ein Anhänger der milderen Auffassung; seine Berichtigungen des Bedenkens nehmen auf die Wittenberger Praxis überall Rücksicht. Der (unter Luther und Melanchthon in Wittenberg gebildete) streng lutherische Eiferer, damals Bischof von Pomesanien, Joh. Wigand (Doctrina de conjugio 1578, vgl. Richter S. 19, Mejer S. 101 f.) will, wo er neben Ehebruch und Desertion die vicinos casus erwähnt, auf die manche die lex Theodosii anwenden, unter Berufung auf Luther (dessen Äußerungen in der Schrift von Ehesachen, EA Bd XXIII, S. 148: „Es sind noch viel mehr Fälle, als wo man Gift oder Mord besorgt" u. s. w., in den Wittenberger Kreisen öfter so ausgelegt worden sind) auch seinerseits dem richterlichen Ermessen verstellen, ob in den letzteren Fällen vom Bande zu scheiden sei. Dagegen sind außer dem bereits in der Reihe der Wittenberger Juristen erwähnten Monner (s. oben) entschieden der milderen Richtung zuzuzählen (wie teilweise schon von Beust geschieht) die lutherischen Theologen David Chyträus, der (im Comment. in Ev. Matth. [Vorrede 1556]) sich hinsichtlich der Sävitien und Insidien an Melanchthon anschließt (s. Richter S. 42, Mejer S. 102), anderwärts die Versagung der ehelichen Pflicht unter die Desertion begreift; ferner der Däne Hemming (De conjugio 1572, der gleichfalls von Melanchthons Standpunkt ausgeht) und Lucas Osiander (im Comment. in Matth.), wo er in die Porneia die anderen schweren Verschuldungen, welche das weltliche Recht als Scheidungsgründe anerkennt, einschließt).

Erscheint sonach die Doktrin des 16. Jahrhunderts als eine zwiespältige, so zeigt auch die Praxis nicht jene angebliche Beschränkung der Scheidegründe. Außer den bereits von Richter (S. 43 ff.) beigebrachten Belegen hat die angeführte Abhandlung von Mejer für die Wittenberger Scheidepraxis des 16. Jahrhunderts den unwiderleglichen Beweis erbracht, daß neben den allgemein anerkannten Gründen (Ehebruch und Desertion) die mutwillige und hartnäckige Versagung der ehelichen Pflicht und lebensgefährliche Sävitien zwar nicht, wie jene beiden gleich die Ehescheidung bringen; aber schließlich doch, indem die Behandlung der Quasidesertion und der Sävitien in die Scheidung wegen Desertion übergeleitet wird. Den Quasidesertor sucht die Praxis mit steigenden Zwangsmitteln heim, zuletzt versucht man mit Landesverweisung seinen Willen zu beugen; gelingt das nicht, so wird er als malitiosus desertor geschieden. Bei Sävitien greift man, wenn Kautionen nicht helfen, ebenfalls zur Landesverweisung; bleibt auch diese vergeblich, dann erfolgt schließlich ebenfalls die Scheidung vom Bande wegen böslicher Verlassung. Damit stimmt auch die mecklenburgische wie die Greifswalder Praxis. Von dieser norddeutschen Konsistorialpraxis unterscheidet sich der Standpunkt Melanchthons im Grunde nur dadurch,

daß er bei Insidien und Sävitien ohne den Umweg durch die Landesverweisung zur Scheidung vom Bande gelangt; ein Standpunkt, welcher der oberdeutschen Anlehnung an das römische Recht entspricht, welches damals in Süddeutschland („im Reiche") ja überhaupt bereits viel tiefer eingedrungen war, als in den norddeutschen Landen des sächsischen Rechts. Neben der Ergänzung, welche, wie nachgewiesen, das Scheiderecht durch polizeilichen Zwang fand, muß noch der wesentlichen Ergänzung gedacht werden, welche es damals durch das Strafrecht gefunden hat. Viele Ehen, welche heute der Richter scheidet, schied in jener Zeit das Schwert des Nachrichters. Eine andere eigentümliche, sehr bedenkliche Ergänzung des Scheiderechts ist bereits oben angedeutet, nämlich die Polygamie, welche unter Umständen im Gewissensforum nachgesehen ward. Diese Auffassung hat Richter (a. a. O. S. 47 ff.) bei Luther, Brenz, Melanchthon nachgewiesen, und sie hat auch auf die Übung des Wittenberger Konsistoriums eingewirkt. Das trotz bestehender Ehe dem Landgrafen Philipp im Gewissensforum erteilte Toleramus (dispensatio) ist bekannt.

Die Erteilung des Toleramus zur anderweitigen Verheiratung durch den Landesherrn (s. oben) erfolgte ursprünglich aus den Gründen, welche die Reformatoren überhaupt als Scheidegründe billigten. Das älteste bekannte Beispiel von 1529, in welchem König Friedrich I. von Dänemark (zu einer Zeit, wo noch das vorreformatorische Eherecht in Holstein galt) nach Ratschlag Luthers und Bugenhagens die anderweite Verheiratung gestattete, war ein Ehebruchsfall (s. H. Wasserschleben, Das Ehescheidungsrecht aus landesherrlicher Machtvollkommenheit [1. Beitr.], Gießen 1877, S. 33 f.). In einzelnen Fällen haben deutsche Fürsten bei Aussatz das Toleramus erteilt (so 1561 Philipp von Hessen, vgl. überhaupt Stölzel a. a. O. S. 130 ff.). Je mehr sich die landesherrlichen Ehegerichte konsolidierten, desto mehr trat die landesherrliche Dispensation (bezw. Scheidung) in den regelmäßigen Fällen zurück und stand nunmehr der ordinaria cognitio der landesherrlichen Ehegerichte (Konsistorien) als extraordinaria cognitio in zweifelhaften Fällen das landesherrliche Scheiderecht gegenüber.

Durch jene Ergänzung, welche das Scheiderecht namentlich von seiten des Strafrechts fand, wird auch der strengere Standpunkt erklärlich, welchen die meisten Kirchen- und Eheordnungen des 16. und bis in das letzte Viertel des 17. Jahrhunderts hinein im ganzen mit weniger Schwanken, als die Doktrin, festgehalten haben (s. im einzelnen Richter a. a. O. S. 51 ff., und Göschen, Gutachten, die Einsegnung geschiedener Ehegatten betreffend, in den Aktenstücken des evangel. Oberkirchenrats Bd III, S. 400 ff.). Hier bildet den Gegensatz erst die württembergische Ehe- und Ehegerichtsordnung vom 4. April 1687 weiter aus, indem sie auch wegen Quasidesertion, Sodomie, Insidien, verschuldeter Untüchtigmachung zum Ehestande die Lösung vom Bande zuläßt. Dafür fehlte hier die landesherrliche Scheidung. (Die Lücke, daß wegen Sävitien hier keine Überleitung der fruchtlosen Trennung von Tisch und Bett in Scheidung vom Bande zugelassen war, was oft zur Folge hatte, daß der minder Schuldige zur Quasidesertion gedrängt wurde und dann im Quasidesertionsprozeß als schuldiger Teil behandelt werden mußte, ist später durch das württembergische Staatsgesetz vom 8. August 1875 [Ausführungsgesetz zum Reichsgesetz vom 6. Februar 1875] Art. 8 zweckmäßig ausgefüllt worden).

In der Lehre dauert das ganze 17. Jahrhundert hindurch der frühere Gegensatz fort. Unter den theologischen Vertretern der strengeren Richtung sind zu nennen auf lutherischer Seite Bidembach (de caus. matr., Francof. 1608), Mentzer (de conjugio, Gießen 1612), Johann Gerhard (Loci theol.), bei welchem der Desertionsbegriff nicht nur (wie bei Bidembach, der Ehrichter war) die Quasidesertion umfaßt, sondern bereits eine ungemeine Weite erlangt, so daß der Landesverwiesene, wenn er animum maritalem penitus abjecit, ferner, wer sich zur Leistung der ehelichen Pflicht selbst untüchtig macht, als Desertor behandelt, auch inkorrigibler Hang zu Sävitien als bösliche Verlassung erklärt wird (vgl. Mejer S. 105), Havemann (Gamologia synoptica, Stad. 1656), Calovius (Bibl. Nov. test. illustr. zu Matth. V. XIX. und im Systema locorum theolog.), Hollaz (im Examen theolog.), die im allgemeinen die Scheidegründe auf Ehebruch und Desertion beschränken, während bei Einzelnen von ihnen schon die Neigung zur Erweiterung des Desertionsbegriffes auf Insidien und Sävitien hervortritt (Richter S. 58 f.). Ihnen treten zur Seite die Juristen Cypräus (de connub. jure, Francof. 1605), Nicolai (de repudiis et divortiis, Dresd. 1685), der Sachse Benedikt Carpzov (Jurispr. consistorialis), Brunnemann (im Jus ecclesiasticum) und Schilter (in den Instit. jur. eccles.), die jedoch ihrerseits auch schon den Begriff des Ehebruchs auf den Konkubitus mit dem Teufel und die Sodomie ausdehnen (Richter S. 60 f.). Auf reformierter Seite gehören derselben Richtung an der Theologe Zanchius (de di-

vortio, Gen. 1617) und die Juristen Brouwer (de jure connubiorum apud Batavos recepto, Amst. 1665) und Gisbert Voet (in der Politica eccl., ib. 1666), welche als Kriterium der Desertion auch die Kontumaz des anwesenden Desertors gelten lassen (Richter S. 71 f.). Die mildere Richtung, welcher die Theologen Bischof Brochmand
5 (Systema univers. theol., 1633), Hülsemann (Extensio breviarii theologici, Lips. 1648), Johann Ulrich Calixt (de conjugio et divortio, Helmst. 1681), Dannhauer (Theol. conscientiaria, ed. II, Argent. 1679) und Quenstädt (in dem Systema theol., 1675) angehören, läßt Insidien, Sävitien, Unfruchtbarmachung, Sodomie, den furor ex mania et malitia compositus, auch Verbrechen, die mit Landesverweisung
10 bedroht sind, neben Ehebruch, Desertion und Verweigerung der ehelichen Pflicht als Scheidegründe zu (Richter S. 61 ff.). Bei Hülsemann, einem Hauptvertreter lutherischer Orthodoxie, erscheint das Prinzip, daß diejenigen Verschuldungen gegen die Ehe zur Scheidung führen, welche dem Ehebruch und der Desertion verglichen werden können. Unter den Juristen begreift Henning Arnisäus (de jure connubiorum, Francof. 1613) die
15 Sävitien unter die Desertion, Forster (liber sing. de nupt., Viteb. 1617) faßt die Insidien als *πορνεία* auf, Kitzel (Synops. jur. matr., Giess. 1620) dehnt den Desertionsbegriff auf beide aus. Samuel Stryk (de desertione malit., Francof. 1687; de divortio ob insidias vitae structas, Halae 1702) verteidigt die Scheidung wegen Insidien, Quasidesertion, sowie Flucht wegen Verbrechen (Richter S. 65 ff.). Unter den
20 reformierten Schriftstellern vertritt Hugo Grotius (de jure belli et pacis) ein freieres Scheiderecht.

Die Praxis der Konsistorien zeigt im 17. Jahrhundert noch große Strenge, erscheint jedoch im Anfang des 18. Jahrhunderts bereits gemildert (wie z. B. in Braunschweig seit 1707 die Scheidung wegen ewiger Landesverweisung gestattet ward). Aber schon früher
25 sind Zeichen abnehmender Strenge in den Konsistorialentscheidungen nachweisbar (Bruckner, decisiones). Von Einfluß waren in dieser Beziehung sodann besonders die Änderungen im Strafrecht. So lange das Schwert die Ehe des Verbrechers schied, lag keine Veranlassung vor, z. B. Lebensnachstellungen des schuldigen Ehegatten allgemein als Scheidegrund anzuerkennen. Als nun die Todesstrafen in vielen Fällen durch die ewige Landes-
30 verweisung ersetzt wurden, drang bald die Vorstellung durch, daß in diesen Fällen der unschuldige Ehegatte die Scheidung zu fordern berechtigt sei, und als dann mit geordneteren Zuständen die massenweise Anwendung der Landesverweisung unverträglich erschien und an deren Stelle nunmehr lebenswierige, bezw. langjährige Zuchthausstrafen traten, übertrug sich naturgemäß, was von jener gegolten hatte, auf diese. In gleicher Weise stellten sich,
35 als man es aufgab, einen widerstrebenden Ehegatten durch polizeiliche Zwangsmittel zur Beiwohnung zu zwingen, und daher die Scheidung von Tisch und Bett als Versöhnungsmittel (auf welche, weil auch für die Aufhebung des Zusammenlebens eherichterliche [in Dänemark sogar königliche] Gestattung erfordert wurde, die württembergische Ehegerichtsordnung von 1687 die Bezeichnung Toleramus übertragen hat, während in Hessen die
40 ursprüngliche Beziehung des sog. Permittimus auf die anderweitige Heirat des Geschiedenen festgehalten wurde, so z. B. Büff, Kurhessisches Kirchenrecht S. 612) häufiger angewendet wurde, wo die Maßregel nicht von Erfolg war, die Scheidungen wegen sog. Quasidesertion von selbst ein. Ferner aber darf nicht übersehen werden das landesherrliche Scheiderecht, in welchem gegenüber dem strengen Rechte der Kirchenordnungen nun häufiger
45 die aequitas zur Geltung kam. Richter (a. a. O. S. 82 ff.) hat interessante urkundliche Belege in dieser Hinsicht aus dem Gebiete der brandenburgischen Konsistorialordnung, dem Fürstentum Halberstadt, dem Erzstift Magdeburg, dem Herzogtum Preußen und Pommern gegeben. Es hat sich dieses landesherrliche Recht aber nicht allein in vielen deutschen Territorien, sondern auch in den nordischen Ländern behauptet. Für Dänemark siehe die
50 rechtsgeschichtlich bedeutende Untersuchung von J. Nellemann, Aegteskabsskilsmisse ved kongelig bevilling, Kopenhagen 1882. Auch in diesem Lande hat das schon in König Friedrichs II. Ordnung über Ehesachen von 1582 (und zwar in Ehebruchsfällen) bezeugte königliche Dispensationsrecht zur anderweitigen Verheiratung gegenüber dem strengen Recht einer Ehegesetzgebung, welche nur Ehebruch und Desertion, später auch lebenswierige Landes-
55 verweisung und seit 1750 lebenswierige Freiheitsstrafe als Scheidegründe anerkennt, bis 1790 den Standpunkt der Aequitas zur Geltung gebracht, seit 1790 aber fast nur noch einer ungerechtfertigten Erleichterung der Ehescheidung gedient. Im Gegensatz zu der Entwickelung des gemeinen protestantischen Eherechts in Deutschland wurde in Dänemark Trennung von Tisch und Bett nicht durch ehegerichtliches Erkenntnis, sondern nur durch landes-
60 herrliche Dispensation zugelassen. Ob in Schweden, wo nach Ziemssen über Ehe und

Ehescheidung nach schwed. Recht, Greifswald 1841, S. 56 ein Gesetz von 1810 die königliche Ehescheidung normiert hat, niemals früher eine Ausübung derselben vorgekommen ist, muß hier dahingestellt bleiben. Die Ehegerichtsbarkeit der von den weltlichen Obrigkeiten eingerichteten Konsistorien war vom Standpunkte der Reformation nicht als eine geistliche Jurisdiktion nach kanonischem Begriffe aufzufassen und der Schmalkaldische Schluß hatte 5 durchaus korrekt wegen der Bedeutung der Ehesachen nur eigene, nicht aber geistliche Ehegerichte gefordert. Die Besetzung mit Theologen und Juristen, so zweckentsprechend sie war, so lange die im Reformationsjahrhundert begründete nahe Verbindung des Staates und der Landeskirche dauerte, änderte an sich die Natur der Ehejurisdiktion als einer begriffsmäßig weltlichen nicht. Die Vermischung der Sphären von Staat und Kirche, welche in 10 den konfessionellen „Kirchenstaaten" seit der Mitte des 16. Jahrhunderts die staatlichen Funktionen unter theokratische, die Beziehungen des religiösen Gemeinschaftslebens unter kirchenpolizeiliche Gesichtspunkte stellte, dazu die Macht der vorreformatorischen Traditionen, vermochte die den reformatorischen Grundsätzen entsprechende Idee von dem Wesen der Ehegerichtsbarkeit zu verdunkeln. Doch fand die ursprüngliche reformatorische Auffassung 15 der letzteren immer noch einen Ausdruck in der instanzlichen Unterordnung der konsistorialen Ehegerichte unter den Landesherrn und seine Kanzlei, an deren Stelle mit der weiteren Ausbildung der Gerichtsverfassung in den deutschen Territorien die höchsten Landesgerichte als obere Instanz in Ehestreitsachen, ebenso wie in den sonstigen, den Konsistorien als Gerichtsbehörden übertragenen bürgerlichen Streitsachen, z. B. den Prozessen über Kirchengut, 20 eingetreten sind. Die Verdunkelung des weltlichen Charakters der Ehesachen in Verbindung mit der noch im 16. Jahrhundert hervortretenden Anschauung, daß die durch den Augsburger Religionsfrieden suspendierte Jurisdiktion der katholischen Bischöfe den evangelischen Ständen angefallen sei, letztere also im Verhältnis zu ihren Landeskirchen als Träger (nicht, wie es dem geschichtlichen Verhalt entspricht, eines vogteilichen Berufs, sondern) 25 einer bischöflichen Amtsgewalt in Betracht kommen, hat in deutschen Ländern bereits im 17. Jahrhundert dahin geführt, daß das landesherrliche Scheidungsrecht nunmehr oft als ein Ausfluß des sog. Jus episcopale der evangelischen Landesherren aufgefaßt wurde. Zeugnisse hierfür giebt Richter a. a. O. z. B. für Kurbrandenburg. Da jenes Recht vielmehr an die alte Übung angeknüpft hat, den Landesherrn um rechtliche Entscheidungen 30 anzugehen, auch schon in die Anfänge der Reformation zurückreicht, erweist sich die (z. B. in Dänemark herrschend gebliebene) Auffassung, daß es sich bei jenem Scheiderecht um ein der weltlichen Obrigkeit als solcher durch die geschichtliche Entwickelung beigelegtes Recht handelt, als die begründete. Daß dasselbe später auch nicht als unvereinbar mit dem allmählich zum Durchbruch gelangten Grundsatz der deutschen Gerichtsverfassung von der 35 Unzulässigkeit der Kabinettsjustiz beseitigt worden ist, erklärt sich (abgesehen davon, daß es wenigstens dort, wo die allzu enge Begrenzung der in den alten Kirchenordnungen anerkannten Scheidegründe eine gesetzliche Schranke der ehegerichtlichen Praxis blieb, noch einem lebendigen Bedürfnis entsprach) durch den Umstand, daß es, wie nachgewiesen worden ist, früh unter den Gesichtspunkt einer Dispensation getreten war. Während das landesherrliche Toleramus, 40 bezw. Scheiderecht, ursprünglich auf einseitigen Antrag, auch bei Widerspruch des anderen Teils, geübt wurde, mögen in der Folge entstandene Bedenken gegen die grundsätzliche Zulässigkeit landesherrlicher Entscheidung streitiger Ehesachen (als welche die Gewährung des Gesuchs im Falle des Widerspruchs des andern Teils erschien) die Beschränkung herbeigeführt haben, welche in manchen Ländern für die Ausübung nunmehr regelmäßig ein 45 Gesuch beider Teile forderte, was übrigens nicht die Bedeutung haben sollte, das nach causae cognitio festzustellende Vorhandensein eines die Scheidung, wenigstens unter dem Gesichtspunkte der aequitas, rechtfertigenden Grundes überflüssig zu machen. Nur die ernste Handhabung des letzteren Erfordernisses hätte freilich Mißbräuche ausschließen können, welche das landesherrliche Ehescheidungsrecht, das seiner Idee nach eine Wohlthat sein sollte, 50 bei der mit dem 18. Jahrhundert eingetretenen laxen Handhabung unbestreitbar in vielen Ländern, in welchen es bis in unsere Zeit Bestand behielt, in eine Plage verwandelte, insofern es, wenn es ohne ernste Prüfung ausgeübt wird, der sittlichen Gesundung des Volkslebens hindernd in den Weg tritt.

Im ganzen stellte sich die Entwickelung des Scheiderechts in dem protestantischen 55 Deutschland bis in die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts hinein als eine normale dar. Allerdings war gegen den Wortlaut der meisten älteren Kirchenordnungen allmählich eine Vermehrung der Scheidegründe eingetreten, wie denn Just Henning Böhmer bezeugt, daß zu seiner Zeit neben Ehebruch und Desertion Verweigerung der ehelichen Pflicht, absichtliche Unfruchtbarmachung, Lebensnachstellung und lebenslängliches Gefängnis oder immerwährende 60

Landesverweisung ziemlich allgemein als ausreichende Gründe zur Lösung des Ehebandes anerkannt wurden. Es soll freilich nicht bestritten werden, daß diese Vermehrung der Scheidegründe häufig vom naturrechtlichen Standpunkte mit falschen Gründen verteidigt worden ist, wie denn bereits Samuel Pufendorf (gest. 1694) im **Jus naturae et gentium**
5 nicht mehr die Verschuldung, sondern den Bruch des Kontrakts als das eigentliche Motiv der Scheidung ansieht, obwohl er sich gegen Miltons (vgl. John Milton, Über Lehre und Wesen der Ehescheidung; nach der abgekürzten Form des Georg Burnett, deutsch von F. von Holtzendorff, Berlin 1855) Lehre von der freien Ehescheidung noch abwehrend verhält. So kam Brückner (dessen **decisiones juris matrimonialis** zuerst 1692 erschienen sind) be-
10 reits zu der bedenklichen Konsequenz, daß in allen Fällen, wo eine längere Trennung von Tisch und Bett nutzlos verstrichen, die gänzliche Scheidung zu gewähren sei, wogegen er ein Korrektiv in der Kirchenzucht sucht, welches diese um so weniger gewähren konnte, als durch die Entwickelung, welche die lutherische Kirchenverfassung genommen hatte, die Voraussetzung aller wahren Kirchenzucht, die aktive Beteiligung der Gemeinden an dem kirchlichen
15 Leben, zerstört worden war. Dennoch war das protestantische Scheiderecht, wie es sich bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts entwickelt hatte, keineswegs ein Erzeugnis der Willkür oder Überlegung Einzelner; es war vielmehr der unmittelbare Ausdruck für das Gesamtbewußtsein des protestantischen Teiles der deutschen Nation, wie sich dasselbe allmählich unter dem Einflusse des eigentümlichen Verhältnisses zwischen dem Staat und der evan-
20 gelischen Kirche entwickelt hatte. Die eherechtliche Gesetzgebung und Praxis von der Reformation an bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts beruhte im protestantischen Deutschland auf dem engsten, innigsten Zusammenwirken von Staat und Landeskirche. Die Eheordnungen waren von den Landesherren mit theologischem Beirate erlassene bürgerliche Gesetze; die Ehegerichte waren die von den Landesherren bestellten, mit Theologen und
25 Juristen besetzten Konsistorien; wo der geschriebene Buchstabe der Kirchenordnung der Not des Lebens nicht Genüge zu thun schien, da waren es die Konsistorien selbst, die den Landesherrn angingen, durch Ausübung seines Scheiderechts die notwendige Vermittelung zu finden. Genug, die Entwickelung des Eherechts beruhte auf völliger gegenseitiger Durchdringung der kirchlichen und staatlichen Anschauungen und Beweggründe (von Scheurl, Die neue
30 Wendung der preußischen Ehegesetzgebung ZKR, NF Bd XI, S. 5).

Selbst zur Zeit der Entstehung der preußischen Ehegesetzgebung ruhte die gemeinrechtliche Scheidungspraxis bei den Protestanten in Deutschland im wesentlichen noch auf derselben Grundlage (vgl. G. L. Böhmer, **Principia juris canonici**, § 407. 599; Hofacker, **Principia juris civ. Rom. Germ.**, T. I, § 401. 599; Glück, Pandekten-Kommentar,
35 Bd XXVI, § 1268 ff. Vgl. auch Hubrich, Das Recht der Ehescheidung in Deutschland, Berlin 1891). Danach ließ man die gänzliche Scheidung zu wegen solcher Vergehungen, durch welche, wie durch Ehebruch oder bösliche Verlassung, die Ehe durch einseitige Verschuldung des Ehegatten zerstört worden ist; insbesondere rechnete man dahin Insidien, hartnäckige Verweigerung oder verkehrte Leistung der ehelichen Pflicht, lebens- oder gesund-
40 heitsgefährliche Mißhandlungen (meist jedoch erst nach vorausgegangener längerer Trennung von Tisch und Bett), Verbrechen gegen Dritte, welche dem schuldigen Ehegatten eine lebenslängliche Freiheitsstrafe zugezogen haben. Dagegen unverschuldetes Unglück des anderen Teils (z. B. Wahnsinn, Impotenz, natürlich immer abgesehen von dem Falle, wo wegen vorehelicher Entstehung des Übels die Ehe von dem verletzten Teile, der dieselbe **bona fide**
45 eingegangen war, als n i c h t i g angefochten werden kann) oder Willkür (einseitige unüberwindliche Abneigung, gegenseitige Übereinkunft) wurden nicht als Gründe der Scheidung anerkannt. Durch das rechtskräftige Scheidungsurteil sah man zwar das Band der Ehe als unbedingt gelöst an, aber dem schuldigen Teile wurde aus disziplinären Rücksichten die Wiederverheiratung regelmäßig nicht ohne Dispensation der geistlichen Oberen gestattet.

50 Auch die Partikulargesetze begnügten sich bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts noch meist, diese gemeinrechtliche Praxis im einzelnen zu sanktionieren; so werden die lebenswierige Zuchthausstrafe (oldenburg. Gesetz von 1771, kursächs. Reskript vom 25. Februar 1751) und die Nachstellungen nach dem Leben des Ehegatten (kursächs. Resolution vom 27. Januar 1786, württemb. Eheordnung von 1687) gesetzlich als Scheide-
55 gründe anerkannt. Erst in den letzten Dezennien des 18. und im vorigen Jahrhunderte erweiterte sich die gemeinrechtliche Praxis immer mehr, so daß in den meisten deutschen Territorien nunmehr als gültige Ehescheidungsgründe nicht nur Sävitien und gefährliche Drohungen, sondern auch kürzere Freiheitsstrafen (von 5, 3, selbst 1 Jahr), ehrenrührige Verbrechen, unheilbarer Unfriede, namentlich wissentlich falsche Anklage anerkannt
60 wurden, — eine Praxis, mit der auch das österreichische bürgerliche Gesetzbuch von 1811

im wesentlichen in Übereinstimmung steht. Daneben stand in vielen Territorien auch noch das landesherrliche Scheiderecht in Wirksamkeit (Hannover, Kurhessen, Nassau, Frankfurt, Oldenburg, Hessen-Darmstadt, beide Mecklenburg, Braunschweig, Schleswig-Holstein, Sachsen-Weimar, Sachsen-Coburg, Sachsen-Gotha, Sachsen-Meiningen, Sachsen-Altenburg, Anhalt-Dessau-Köthen, Schwarzburg-Sondershausen, beide Reuß; — auch in Neuvorpommern ist 5 es noch 1807 und 1825 geübt worden).

So erheblich nun aber diese Erweiterungen der gemeinrechtlichen Scheidungspraxis erscheinen mögen, so traten sie dennoch nicht in dem Grade in einen unversönlichen Widerspruch mit dem kirchlichen Bewußtsein, daß sie ihrerseits ohne die Wendung der Dinge in Preußen einen tiefgreifenden Konflikt der evangelischen Kirche mit der Autorität des bürger- 10 lichen Rechts hätten hervorrufen müssen. Ja selbst, wo in einzelnen Territorien die Praxis unter dem Einfluß naturrechtlicher Theorien sich noch laxer gestaltete (wie z. B. das Gutachten, welches das Konsistorium zu Kassel im Jahre 1788 dem Fürstbischof von Speyer über protestantisches Scheiderecht erteilte, auch unheilbare Geistes- und Körperkrankheit als Scheidegrund anerkennt, und noch ein halbes Jahrhundert später — nach Bruel, Die Ge- 15 richtsbarkeit in Ehesachen, Hannover 1853, S. 54 — das Konsistorium in Stade erachtete, daß auf Grund einer insania superveniens die Ehescheidung ausgesprochen werden könne), hinderte dies nicht, daß sich mit der zunehmenden Vertiefung des christlich-sittlichen Bewußtseins die notwendige Korrektion von selber einstellen konnte, wie in der That in der Mehrzahl deutscher Länder, in welchen keine Kodifikation des Eherechts auf Grund der ver- 20 änderten Anschauungen des 18. Jahrhunderts stattgefunden hatte, die Praxis selbst ohne äußeren Anstoß zu strengeren Ansichten zurückgekehrt ist.

Gerade in diesem Punkte aber tritt das bedenklichste Moment der Wendung hervor, welche das Scheiderecht in den Gebieten nahm, welche der Krone Preußen angehörten. Wenn in dem größten Territorium des protestantischen Deutschlands eine allgemeine Kodi- 25 fikation des Eherechts erfolgte, so mußten die hierbei zur Geltung kommenden Anschauungen unter allen Umständen von nicht geringer Bedeutung für die gesamte Entwickelung dieser Materie in Deutschland sein. Hätten die Redaktoren der preußischen landrechtlichen Gesetzgebung in dieser einfach das protestantische Ehescheidungsrecht in seiner damaligen gemeinrechtlichen Gestaltung, wie sie oben angegeben ist (unter Ablehnung der nur hin und wieder 30 in der Praxis zur Geltung gekommenen Ausschreitungen) zum Gesetz erhoben, so würde, wie Scheurl mit vollem Rechte hervorhebt, dabei das wahre Bedürfnis der bürgerlichen Gesellschaft stets volle Befriedigung gefunden, aber auch die evangelische Landeskirche als Ganzes bei solchem Rechtszustand nie in einen Konflikt mit der Autorität der bürgerlichen Gesetzgebung und Rechtsprechung von so bedenklicher Tragweite versetzt worden sein, welcher 35 dem Rechtsbewußtsein des Volkes, zumal in Rücksicht auf die gesamte landeskirchliche Entwickelung in den protestantischen Territorien Deutschlands nur schwer verständlich sein konnte. Es würden dann vielleicht im Laufe der Zeit einzelne Geistliche, befangen in jener theologischen Meinung, welche Ehebruch und bösliche Verlassung im engeren Sinne als die alleinigen nach dem göttlichen Worte zu rechtfertigenden Scheidungsgründe ansieht, Be- 40 denken getragen haben, die anderweitige Ehe aus anderen Gründen Geschiedener einzusegnen. Deren Gewissen hätte man schonen können; die Kirchenbehörden würden aber bereit gewesen sein, entweder in solchen Fällen andere Geistliche zur Trauung zu ermächtigen, oder dafür allgemein ein unbedenkliches Trauungsformular vorzuschreiben; zwischen Kirche und Staat wäre es aus diesem Anlasse sicherlich zu keinem andauernden Konflikte gekommen 45 (v. Scheurl a. a. O. S. 6 f.). Statt dessen sanktionierte man naturrechtliche Theorien, welche, wie wir nachgewiesen haben, zwar im einzelnen nicht ohne Einfluß auf die Gestaltung der gemeinrechtlichen Praxis geblieben waren, jedoch an sich nicht vermocht hätten, das Gesamtrechtsbewußtsein der Nation in ihre exzentrischen Bahnen zu ziehen.

Es wäre schon an sich unheilvoll gewesen, wenn in der Praxis des größten deutschen 50 protestantischen Staates eine Richtung zur Herrschaft gelangte, welche allen als schuldiger Teil Geschiedenen die Wiederverheiratung gestattete, „wenn sie etwas Ansehnliches zum Potsdamer Waisenhaus erlegen würden“, und welche die schützenden Formen, mit welchen der Ernst der früheren Auffassungen den Eheprozeß umgeben hatte, im Interesse der Nahrung der Parteien zu beseitigen strebte (Richter S. 89), aber dadurch, daß diese Richtung 55 bei der von Friedrich II. seit 1746 erstrebten Reform des gesamten Rechts zur gesetzlichen Geltung gelangte, wurde dem preußischen Eherechte die Möglichkeit, die berechtigte Reaktion des christlich-sittlichen Bewußtseins von innen heraus ohne gewaltsame Übergänge wirken zu lassen, entzogen. Nachdem die neue Prozeßordnung, das Projekt des Codicis Fridericiani Marchici vom 3. April 1748, die Jurisdiktion in Ehesachen von den Konsistorien 60

auf die ordentlichen Obergerichte übertragen hatte (s. unten), führte das neue Landrecht, das Projekt des Corporis juris Fridericiani von 1749, ein neues Eherecht ein, in welchem (T. I, Buch II, Tit. 3) die Zahl der Scheidegründe sehr vermehrt erschien. Den nachteiligen Folgen dieses Gesetzes sollte das Edikt vom 17. Nov. 1782 (Nov. Corpus
5 Const. T. VII, nr. 50, f. 1613 sqq.) abhelfen, auf welchem im wesentlichen das allgemeine Landrecht vom 5. Februar 1794 ruht. Durch das Edikt von 1782 wurde nun allerdings die Bestimmung des Corpus juris Frider., wonach wegen der geringsten Mißhelligkeit sofort auf Separation geklagt und bei fortdauerndem, hartnäckigem Widerwillen des einen oder des anderen Teils nach einjähriger Separation die gänzliche Scheidung verlangt werden
10 konnte, beseitigt, aber die Zahl der anerkannten Scheidungsgründe wurde gegen das Projekt sogar noch vermehrt. Wie wenig diese Gesetzgebung geeignet war, ihr Ziel, die Abhilfe der Mißbräuche der Ehescheidung, zu erreichen, erhellt aus der Kabinettsordre Friedrichs II. vom 26. Mai 1783 (vgl. Jacobson, Geltung der evangelischen Kirchenordnungen, in der Zeitschrift f. deutsches Recht, Bd XIX, S. 33), in der die Scheidung im Falle der be-
15 ständigen Verbitterung der Gemüter dadurch gerechtfertigt wird, daß die Aufrechterhaltung der Ehe in solchem Falle, wo die Ehegatten doch keine Kinder miteinander zeugen würden, der Population zum Nachteil gereiche. „Dagegen wird ein solches Paar geschieden und das Weib heiratet dann einen anderen Kerl, so kommen doch noch eher Kinder davon." Von diesem Gesichtspunkte aus erschien denn auch die Scheidung wegen Krankheit, Wahn-
20 sinnes und durch gegenseitiges Einverständnis gerechtfertigt. Das A. L.-R. Tl. II, Tit. 1, § 668 ff., welches sogar noch etwas weiter geht, als das Edikt von 1782, hat folgende Ehescheidungsgründe: 1. Ehebruch, welchem Sodomiterei und andere unnatürliche Laster gleich geachtet werden, wie auch unerlaubter verdächtiger Umgang, welcher gegen richterliches Verbot fortgesetzt wird; 2. bösliche Verlassung; 3. halsstarrige und fortdauernde Ver-
25 sagung der ehelichen Pflicht; 4. ein auch während der Ehe erst entstandenes Unvermögen und andere unheilbare körperliche Gebrechen, welche Ekel und Abscheu erregen; 5. Raserei und Wahnsinn, die über ein Jahr ohne wahrscheinliche Hoffnung zur Besserung dauern; 6. Nachstellung nach dem Leben, lebens- oder gesundheitsgefährliche Thätlichkeiten, grobe und widerrechtliche Kränkungen der Ehre und persönlichen Freiheit; 7. Verübung grober
30 Verbrechen, falsche Beschuldigung des anderen Gatten vor Gericht wegen solcher, Ergreifung eines schimpflichen Gewerbes; 8. unordentliche Lebensart; 9. Versagung des Unterhalts der Frau; 10. Veränderung der Religion; 11. gegenseitige Einwilligung bei ganz kinderlosen Ehen und in besonderen Fällen unüberwindliche Abneigung. Dagegen ist die landesherrliche Scheidung für das Gebiet des A. L.-R. als durch letzteres gesetzlich beseitigt zu er-
35 achten, s. Stölzel in der Kritischen Vierteljahrsschrift Bd XX (NF Bd I), S. 238.

Neuere Kodifikationen des Eherechts: die Nürnberger Ehescheidungsordnung von 1803, das Patent vom 15. August 1834 für das Herzogtum Gotha, die Eheordnung vom 12. Mai 1837 für das Herzogtum Altenburg, das Gesetz vom 30. August 1845 über die Ehescheidungen in Schwarzburg-Sondershausen, gingen hinsichtlich der Zulässigkeit der Ehe-
40 scheidungsgründe nicht ganz so weit, wie das preußische Allgemeine Landrecht. Dabei bestand jedoch in Gotha und Sondershausen nebenher die Scheidung durch landesherrliches Reskript fort, welche, wo darin gegenüber dem jus strictum der Kirchenordnungen die aequitas zur Geltung kam, ihre Berechtigung hatte, dagegen, wo schon das Gesetz der aequitas vollen Raum verstattete, ja oft weit über das durch letztere bedingte Maß hinaus-
45 griff, nur zu leicht als Handhabe subjektiver Willkür dienen konnte. In dem gothaischen Ehepatente fand sich außerdem die Singularität, daß Ehegatten, welche ohne triftige Gründe an demselben Orte getrennt leben oder durch unfriedliches Betragen ein öffentliches Ärgernis geben, selbst wider ihren Willen von Amtswegen geschieden werden sollten.

Wenn diese Kodifikationen von dem Bewußtsein der Heiligkeit der Ehe im Eheschei-
50 dungsrecht nur noch einzelne Spuren erkennen lassen, so nimmt dagegen einen durchaus ernsten Standpunkt ein das bürgerliche Gesetzbuch Napoleons I. (Code civ. art. 229 sqq.), dessen einschlagende Bestimmungen in den deutschen Rheinlanden in Geltung blieben und durch deutsches Reichsgesetz vom 27. November 1873 auch in Elsaß-Lothringen hergestellt wurden, Bestimmungen, die natürlich jetzt durch das Bürgerl. Gesetzbuch abgelöst worden
55 sind. Der Code kennt nur drei wirkliche Ehescheidungsgründe: Ehebruch (der Frau, — des Mannes nur dann, wenn er die Konkubine im gemeinschaftlichen Hause gehalten hat), grobe Mißhandlungen und Beleidigungen und Verurteilung zu entehrender Strafe; die daneben dem Namen nach zugelassene Ehescheidung auf Grund gegenseitiger Einwilligung (a. 233) ist (a. 275 sqq. 297) in der Ausführung mit so erschwerenden Formen umgeben worden,
60 daß davon nur in den allerseltensten Fällen Gebrauch gemacht werden kann. [In Frank-

reich wurde durch Gesetz vom 8. Mai 1816 die Ehescheidung vom Bande ganz aufgehoben. Das Gesetz vom 27. Juli 1884 hat aber das Recht des Code in abgeänderter Form wieder hergestellt.]

Viel weiter in der Zulassung der Ehescheidung, als der Code, ging das Badische Landrecht (1809) § 229 ff., welches z. B. auch Landflüchtigkeit und Wahnsinn, beide bei dreijähriger Dauer als Scheidungsgründe anerkennt (§ 232 a, vgl. Eheordnung § 43 f u. i).

Nachdem sich in der gemeinrechtlichen Praxis die Reaktion des sittlichen Bewußtseins gegen die laxe Auffassung des 18. Jahrhunderts im allgemeinen geltend gemacht hat, ergiebt sich, daß außer Ehebruch und Desertion, in der Regel Quasidesertion, Insidien, Sävitien (d. h. das Leben gefährdende oder die Gesundheit zerstörende Mißhandlungen) und Verurteilung zu schmählicher Freiheitsstrafe (entweder nur lebenswieriger, oder auch zeitiger mit verschieden bestimmter Dauer) als Gründe anerkannt werden, welche die gerichtliche Scheidung vom Bande rechtfertigen, jedoch wegen Unglücks (Krankheit, Wahnsinn) und Willkür (auf Grund gegenseitiger Einwilligung) in den gemeinrechtlichen Gebieten fast ohne Ausnahme gerichtlich nicht geschieden wird.

Dieser Entwickelung entgegen hatte das Bürgerliche Gesetzbuch für das Königreich Sachsen (Gesetzeskraft: 1. März 1865) das Scheidungsrecht wieder etwas erleichtert, indem es zwar Scheidung durch Übereinkunft der Ehegatten ausschloß (§ 1711), aber auch leichtere Verschuldungen (wie z. B. Freiheitsstrafen, welche die Dauer von drei Jahren erreichen, § 1740) und Unglück (z. B. Geisteskrankheit § 1743, vgl. auch § 1742) als Scheidegründe anerkannte.

Das Bedürfnis einer Reform des landrechtlichen Scheiderechts, welches durch den in dem Rechte der verschiedenen Landesteile Preußens (seit 1815) zu Tage tretenden Gegensatz recht in das Licht gesetzt wurde, fand bereits in einer Ordre Friedrich Wilhelms III. vom Jahre 1825 Ausdruck, indem der König eine Revision des Eherechts „in Rücksicht des religiösen und sittlichen Prinzips" eingeleitet sehen wollte. Aber erst als der Prediger Otto v. Gerlach in Berlin in der Schrift: „Über die heutige Gestalt des Eherechts" 1833 den Zustand des Scheiderechts in lebhaften Farben geschildert hatte, wurde zunächst eine Revision des Verfahrens in Ehesachen angeordnet (Ordre vom 26. Februar 1834). Damals wäre es an der Zeit gewesen, die Reform auch des materiellen Scheiderechts durchzuführen, und es darf an der Möglichkeit nicht gezweifelt werden, daß sie gelang, wenn man sich entschloß, das gemeinrechtlich im übrigen protestantischen Deutschland geltende Scheiderecht auch in Preußen wieder zu gesetzlicher Geltung zu erheben. So hätte man Staat und evangelische Kirche vor den Folgen eines unheilvollen Bruches behütet, und dabei für die Evangelischen den landrechtlichen Grundsatz hinsichtlich der Eheschließung (§ 136, Tl. II, Tit. 1: „Eine vollgültige Ehe wird durch priesterliche Trauung vollzogen") aufrecht zu erhalten vermocht. Dies war auch die Absicht von Savignys bei dem Gesetzentwurfe, der unter ihm als Gesetzgebungsminister 1842 ausgearbeitet und dann im wesentlichen im Staatsrat angenommen wurde (vgl. von Savigny, Darstellung der in den preußischen Gesetzen über die Ehescheidung unternommenen Reform, 1844; in den vermischten Schriften Bd. V, S. 222 ff.). Aber die materielle Reform wurde vorderhand beiseite gelegt, bis „zur gründlichen Vorbereitung dieses noch zu erlassenden Gesetzes die Erfahrungen der Gerichte über die Erfolge des verbesserten Verfahrens in Ehesachen gesammelt sein werden" (Kab.-O. vom 28. Juni 1844). So blieb also die Reform auf das Verfahren in Ehesachen beschränkt, wo durch die Verordnung vom 28. Juni 1844 dem öffentlichen Interesse an der Ehe im ganzen wiederum sein Recht zu teil wurde, insbesondere durch die Geltendmachung des Grundsatzes der materiellen Wahrheit und die verbesserte Beweistheorie.

Nunmehr begann die Reaktion auf dem Gebiete der Pastoralwirksamkeit, indem einzelne Geistliche solchen Personen die Trauung zu versagen begannen, von denen sie meinten, daß sie aus einem kirchlich nicht anzuerkennenden Grunde geschieden worden seien. Der erste bekannte Fall dieser Art fällt bereits in das Jahr 1831 und die Provinz Pommern; bis zum Jahre 1845 kamen im ganzen nur 25 Fälle zur amtlichen Erörterung, von denen sieben allein durch den Prediger v. Gerlach in Berlin veranlaßt worden waren.

Die Redaktoren der landrechtlichen Gesetzgebung haben, als sie die priesterliche Trauung zur ausschließlichen Form der bürgerlichen Eheschließung erklärten, schwerlich an die Möglichkeit von Trauungsverweigerungen evangelischer Geistlicher aus dem Grunde, weil die Ehescheidung aus schriftwidrigen Gründen erfolgt sei, gedacht (während Friedrich d. Gr. einer Witwe, der die evangelische Geistlichkeit die Trauung mit ihres verstorbenen Mannes Brudersohn verweigert hatte, durch Kab.-Ordre vom 8. Februar 1748 gestattet hatte, ihre Ehe durch Deklarierung auf dem Rathause zu Glogau zu schließen, s. Friedberg, Das Recht

der Eheschließung, Leipzig 1865, S. 714 ff.). Die Redaktoren sahen die evangelische Kirche im wesentlichen als eine Staatsanstalt, die Geistlichen nicht als Beamte der Landeskirche, sondern als Kirchengemeindebeamte und Staatsdiener an, welche in Beziehung auf ihre Amtshandlungen der unbedingten Herrschaft des bürgerlichen Rechtes unterworfen seien. Damit steht nun freilich im Widerspruche die Rechtsansicht, welche von Gerlach in seiner Untersuchung: „Welches ist die Lehre und das Recht der evangelischen Kirche zunächst in Preußen in Bezug auf die Ehescheidung und die Wiederverheiratung geschiedener Personen" (Erlangen 1839) entwickelt hat. Er warf die Frage auf: „Ist durch das Edikt Friedrichs II., welches kein Kirchengesetz ist und sein will, sondern Vorschriften für die Ober- und Untergerichte enthält, die Lehre und das Recht der Kirche in Ehesachen wirklich umgestoßen worden? Schließt daher namentlich das Landrecht, welches im wesentlichen die Bestimmungen jenes Edikts wiederholt, das alte Kirchenrecht von jener Gültigkeit aus?" Er verneint diese Frage, kommt aber zu diesem Ergebnis durch eine Deduktion, welche das Wesen der älteren Kirchenordnungen, in denen kein jus divinum vorliegt, sondern vielmehr eine auf landesherrlicher Autorität ruhende Rechtssatzung, ebenso sehr verkennt, wie die Entwickelung der lutherischen Kirchenverfassung in den meisten deutschen Territorien, und einen Gegensatz des „Regenten im Staate" und des „Regenten in der Kirche" fingiert, welcher den Rechtsanschauungen der evangelischen deutschen Lande in älteren Zeiten völlig unverständlich gewesen wäre und es in gewissem Sinne bleiben mußte, so lange bürgerliche Eheschließung und kirchliche Trauung zusammenfielen (vgl. hierüber: Jacobson, Geltung der evangel. Kirchenordnungen a. a. O. S. 35 ff.). Freilich ward die Auffassung v. Gerlachs später unterstützt durch das Gutachten des kgl. preußischen Kronsyndikats (aus Stahls Feder) vom 30. April 1856 (abgedruckt in Hengstenbergs evangel. Kirchenzeitung, Berlin 1856, Nr. 48); dasselbe verneint die vorgelegte Frage: „Kann nach den Grundsätzen des allgemeinen Landrechts ein evangelischer Pfarrer, welcher eine zu seiner pfarramtlichen Kompetenz gehörige und nach den bürgerlichen Gesetzen zulässige Trauung eines geschiedenen Ehegatten bei Lebzeiten des anderen geschiedenen Teils aus dem Grunde verweigert, weil die Scheidung nicht aus schriftmäßigen Gründen erfolgt sei, dazu dennoch gezwungen werden." Es genügt hier auf die Wiederlegung dieses Gutachtens durch Jacobson (a. a. O. S. 41 ff.) und Göschen (Gutachten, die Einsegnung geschiedener Ehegatten betreffend, in den Aktenstücken aus der Verw. des evang. Oberkirchenrats, Bd III, S. 402 f.) zu verweisen. Gegen Friedberg (a. a. O. S. 723 ff.) aber, welcher aus den Materialien der landrechtlichen Gesetzgebung deduzierend, mit dem Gutachten zwar nicht in der Beweisführung, sondern nur im Ergebnis übereinstimmt, ist auf die überzeugenden Gegengründe von Hinschius (Krit. Vierteljahrsschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft Bd IX, S. 17 ff.) Bezug zu nehmen. Nun soll damit, daß nach dem strengen Recht für den Zwang zu entscheiden war, dieser Zustand der Kirche nicht für normal erklärt werden. Das geltende Recht enthielt vielmehr unzweifelhaft eine das geistliche Amt wegen der Mängel der landrechtlichen Ehegesetzgebung schwer bedrückende Servitut der Kirche, eine Servitut, deren Wurzel freilich in der Einseitigkeit der Verfassungsentwickelung der lutherischen Kirche in Deutschland zu suchen war. Diese Entwickelung hatte, da eine Kleruskirche durch die Grundsätze der Reformation ausgeschlossen war, infolge der unterlassenen Ausbildung der gemeindlichen Grundlage der Kirchenverfassung zu ihrem notwendigen Ergebnis nicht etwa eine von der Obrigkeit bloß geschützte und durch Handhabung der Rechtsordnung auch innerhalb der innerkirchlichen Sphäre unterstützte, übrigens aber selbstständig organisierte und als autonome Lebensordnung anerkannte Kirche, sondern sie hatte das soziale Dasein der Landeskirche praktisch (und in der melanchthonischen Lehre von der Custodia utriusque tabulae der Obrigkeit auch theoretisch) in den religiös durchdrungenen, theokratisch gestalteten Staat selbst aufgehen lassen, und eben durch diese Einseitigkeit die späteren territorialistischen Auswüchse selbst verschuldet, unter denen die Kirche dann am schwersten gelitten hat. Jene Servitut erschien unerträglich, seit die nationale Erhebung in den Freiheitskriegen auch die deutsche evangelische Kirche zu neuem Leben wach gerufen hatte und nun auch bei den Geistlichen das Bewußtsein sich regte, daß sie nicht bloße Staatsdiener seien, und daß es dem Begriffe kirchlicher Trauung und Segnung nicht entspreche, wenn die Zulässigkeit derselben lediglich nach dem Buchstaben des bürgerlichen Gesetzes beurteilt werden sollte. Eine doppelte Lösung des Widerspruchs einer Ehegesetzgebung, welche bei Gestattung der Scheidung und Wiederverheiratung dem ethischen Bewußtsein der Kirche, daß die Ehe, die „Pflanzschule nicht bloß der Polizei (des Staates), sondern auch der Kirche bis an der Welt Ende" (Luther), ungeachtet der Beschränkung ihrer eigentümlichen Verheißungen auf das leibliche Leben, doch bestimmt sei, durch rechte Führung das Reich Gottes zu fördern, jede Rücksicht verweigerte und doch die

Rechtsgültigkeit der Eheschließung von der Mitwirkung der Kirche abhängig machte, wäre damals denkbar gewesen. Entweder war das Scheiderecht nun unter Berücksichtigung der billigen Anforderungen der Kirche zu ändern, oder das gesetzliche Erfordernis der kirchlichen Trauung für rechtsgültige Vollziehung der Ehe aufzugeben, dann aber zugleich der Kirche für die Ausbildung und Handhabung ihrer eigenen Eheordnung Raum zu gewähren. Zu keiner von beiden Lösungen konnte man sich entschließen; damit trieb man die Organe der Landeskirche selbst auf das Gebiet der Selbsthilfe, welche, obwohl die oberste kirchliche Behörde mit weiser Mäßigung die drohende Anarchie abwendete, immer auf seiten der Staatsgewalt mit einer schweren Einbuße an Ansehen verbunden und von einer bedenklichen Erschütterung des Rechtsbewußtseins im Volke begleitet war.

So lange die Trauungsverweigerungen vereinzelt waren und die kirchlichen Behörden sich dagegen noch abwehrend verhielten, schien es freilich praktisch zu genügen, daß man dem weigernden Geistlichen unter der Hand die Ausmittelung eines Stellvertreters gestattete, bezw. zur Pflicht machte. Die Frage trat jedoch in ein neues Stadium, als v. Gerlach 1845 in einem solchen Falle die Ausmittelung eines Stellvertreters, ebenso wie den in einer Änderung des Trauformulars liegenden Ausweg, ablehnte, die Anwendung von Zwangsmaßregeln gegen ihn aber schon wegen seiner Mitgliedschaft im Konsistorium für bedenklich gehalten wurde. Der Minister veranlaßte damals eine umfassende Beratung von seiten der Konsistorien, wobei sämtliche Konsistorien der östlichen Provinzen den Nachdruck auf die aus derartigen Verweigerungen hervorgehende Auflösung aller staatlichen und kirchlichen Ordnung legten und dieselben weder durch die Landesgesetze, noch von theologischem und kirchenrechtlichem Standpunkte aus für gerechtfertigt erklärten.

Die beiden Justizminister, welche ebenfalls zu einer Äußerung veranlaßt worden waren, waren entgegengesetzter Ansicht, indem v. Savigny mit Beziehung auf den Charakter der Geistlichen als Staatsdiener und die bezügl. Paragraphen des Landrechts die Verbindlichkeit der Geistlichen, alle nach dem bürgerlichen Gesetze zulässigen Trauungen zu vollziehen, festgehalten wissen wollte, in den Trauungsverweigerungen aber ein Amtsverbrechen fand, das im allgemeinen Landrecht (Tl. II, Tit. 20, § 352) mit Strafe bedroht sei, während der Minister Uhden die erwähnte Verpflichtung der Geistlichen in Abrede stellte. Hierauf erging die Kabinettsordre vom 30. Januar 1846, in welcher der König sich damit einverstanden erklärte, daß von der Einführung einer bürgerlichen Notehe für die Fälle, wo Geistliche der Landeskirche aus Gewissensbedenken mit Rücksicht auf die Grundsätze des älteren protestantischen Kirchenrechts die kirchliche Trauung verweigerten, zur Zeit Abstand genommen werde. Auch behalte es in Beziehung auf solche Trauungsverweigerungen vorläufig bei den gesetzlichen Vorschriften mit der Maßgabe sein Bewenden, daß gegen die einzelnen, die Trauung verweigernden Geistlichen bis auf weiteres mit Zwangs- und Strafmaßregeln nicht einzuschreiten sei. Für jetzt und bis die evangelische Kirche selbst wieder zu festen Grundsätzen über das Eherecht gelangt sein werde und danach die bürgerliche Gesetzgebung reformiert werden könne, werde es die Aufgabe der Konsistorien sein, in einzelnen Fällen weiterer Konflikte durch Ermahnung und Belehrung aus der heiligen Schrift, den Bekenntnissen und dem Kirchenrechte eine vermittelnde Einwirkung zu üben und die Gemeindeglieder gegen eine mißverstandene Auffassungsweise und gegen Willkür der Geistlichen zu schützen, andererseits aber unter möglichster Rücksichtnahme auf den einmal vorhandenen bürgerlichen Rechtszustand die Würde und das Recht der Kirche zu wahren. Gelinge es auf diesem Wege nicht, eine Ausgleichung herbeizuführen, so könne alsdann den Umständen nach in Erteilung unbedingter Dimissorialien Aushilfe gesucht werden. Die Ordre zeigt, wie wenig die später mit allen Mitteln einer extremen Parteiagitation genährte Bewegung ein Recht hat, sich auf diese königlichen Grundsätze zu berufen, die in gerechter Würdigung der Gebrechen des bestehenden Rechts gewähren, was die Schonung der Gewissen verlangte, andererseits aber vermeiden, die subjektive Willkür der einzelnen Geistlichen zur Herrschaft über das bürgerliche Gesetz zu erheben. Mit Recht wird das Hauptgewicht auf die anzustrebende Verbesserung des letzteren gelegt und die Maßregel als eine provisorische bezeichnet. Die in ihr gebotene Aushilfe konnte auch nur so lange genügen, als die Trauungsverweigerungen vereinzelt standen, was in der nächsten Zeit noch der Fall war. Nur so lange konnte auch das Mittel unbedingter Dimissorialien ausreichen und die Einführung bürgerlicher Eheschließung auch für Personen, welche aus der Landeskirche nicht ausgeschieden sind, überflüssig erscheinen, wie denn König Friedrich Wilhelm IV. in der Kabinettsordre vom 8. Juni 1857 (abgedruckt in den Verhandlungen über den Gesetzentwurf, das Eherecht betreffend, Berlin 1859, S. 109 f.) wirklich bereits diese Einführung in Aussicht genommen hat.

Leider hinderten nun die Zeitverhältnisse, die gewünschte Verbesserung des bürgerlichen Eherechts zu bewirken, bevor der Konflikt einen bedrohlichen Umfang angenommen hatte. Obwohl aber den Geistlichen bekannt geworden war, daß ihren Gewissensbedenken von seiten der Behörden Rücksicht gewährt werden würde, zeigen die Jahre 1846 bis einschließlich 1854 keine Vermehrung der Weigerungsfälle. Eine wesentliche Steigerung findet erst im Jahre 1855 unter dem sichtlichen Eindruck der Beschlüsse des Frankfurter Kirchentags von 1854.

Nunmehr begann aber auch das Mittel der Ausstellung allgemeiner Dimissorialien, dessen Anwendung durch die Ordre von 1846 in das Ermessen der Behörden gestellt war, zu versagen. Die letzteren fingen nämlich jetzt, wo die Frage eine prinzipielle Bedeutung erlangt hatte, an, für sich dieselbe Freiheit in Anspruch zu nehmen, welche die Ordre von 1846 den Pastoren zugestanden hatte. Der Art. 15 der preußischen Verfassungsurkunde vom 31. Januar 1850 hatte der evangelischen Kirche die selbstständige Ordnung und Verwaltung ihrer Angelegenheiten zugesichert. Hinsichtlich der Geistlichen war dadurch wirklich der Rechtsstandpunkt verändert. Unter der uneingeschränkten Herrschaft des A. L.-R. nämlich hatte die evangelische Landeskirche als solche, von der öffentlichen Rechtsordnung ignoriert, gewissermaßen nur ein geistiges Dasein führen können, da dasselbe nur den einzelnen „Kirchengesellschaften" (Gemeinden) Korporationsqualität zugestanden hatte. Nach der Verfassungsurkunde dagegen stellte die Landeskirche (zunächst im öffentlich-rechtlichen Sinne) eine eigene Rechtspersönlichkeit dar, und war nunmehr in Anspruch, eine besondere sittliche Lebensordnung mit selbstständiger Berechtigung darzustellen, staatsrechtlich anerkannt worden. Konnten nunmehr die Geistlichen rechtlich nicht mehr bloß als Beamte der einzelnen Gemeinden, mittelbar des Staats, aufgefaßt werden, erschienen sie vielmehr nun durch ihr Dienstverhältnis in erster Linie der Landeskirche verpflichtet, so mußte es jetzt als rechtlich unstatthaft erachtet werden, in Bezug auf Akte der Wortverwaltung (kirchliche Trauung und Einsegnung) gegen Geistliche auf den staatlichen Zwang zurückzugreifen, welcher vor der Verfassungsurkunde rechtlich zulässig, jedoch (weil bei dem mangelhaften Zustand des bürgerlichen Rechts unbillig) nicht unbedenklich erschienen war. Juristisch anders lag die Sache hinsichtlich der Behörden der landesherrlichen Kirchenregierung. Deren Mitglieder waren nach wie vor lediglich Staatsdiener (und in dieser Eigenschaft rechtlich verpflichtet, die Staatsgesetze auszuführen oder — im Fall von Gewissensbedenken — auf ihr Amt zu verzichten); die Behörden des landesherrlichen Kirchenregiments waren zwar wesentlich für die Zwecke der Landeskirche thätig, aber als Auftraggeber und Dienstherr stand ihnen nicht die Landeskirche, sondern die staatliche Obrigkeit gegenüber. Die Konsistorien waren königliche Behörden, ebenso der Oberkirchenrat (trotzdem daß ihm von Friedrich Wilhelm IV. rechtsirrtümlich das Prädikat eines „königlichen" Oberkirchenrats vorenthalten worden ist). Der formalrechtliche Charakter als staatlicher Behörden, welchen die Behörden der Kirchenregierung auch nach der Verfassungsurkunde bewahrt hatten, konnte auch dadurch nicht alteriert werden, daß sie, eben mit Rücksicht auf den Inhalt ihrer in der kirchlichen Sphäre zu übenden Funktionen (welche sich ferner gefallen zu lassen, die Landeskirche in ihrem altbegründeten nahen Verhältnis zur staatlichen Obrigkeit und in der Lage der Verhältnisse ihrerseits die triftigsten Gründe hatte), mehrfach auch in Staatsgesetzen jener Zeit als „Kirchenbehörden" bezeichnet worden sind. Da man aber zwischen beiden Seiten der Frage juristisch scharf zu unterscheiden sich noch nicht gewöhnt hatte, da ferner in der der Verfassungsurkunde unmittelbar folgenden Periode hinsichtlich der derogatorischen Kraft ihrer Bestimmungen gegenüber dem früheren Rechtszustande überhaupt überspannte Vorstellungen weit verbreitet waren, da überdies jener Anspruch der konsistorialen Organe in der Reformbedürftigkeit des bürgerlichen Ehescheidungsrechts wenigstens scheinbar einen Rechtstitel und in der persönlichen Stellung König Friedrich Wilhelms IV. einen starken Rückhalt fand, ist derselbe damals durchgesetzt worden. — Vom staatlichen Gesichtspunkte aus ergab sich freilich hieraus logisch die Folge, daß das Zustandekommen einer nach dem bürgerlichen Rechte zulässigen Ehe nicht mehr ausschließlich von der Beobachtung einer kirchlichen Form abhängig bleiben durfte. Sache der Staatsgewalt wäre es gewesen, nunmehr gleichzeitig mit der Verbesserung des bürgerlichen Eherechts wenigstens für diejenigen Fälle, in welchen auch bei der Rückkehr des letzteren zu strengeren Grundsätzen die kirchliche Trauung bürgerlich zulässiger Ehen nicht zu erreichen gewesen wäre, eine andere Form der Eheschließung herzustellen, womit zugleich dem Art. 19 der Verfassung Genüge geschehen wäre.

Indessen verfolgte die Staatsregierung bei ihren Versuchen einer Reform des Eherechts zunächst eine andere Richtung. In der Session von 1854 und 1855 legte sie zunächst dem Herrenhause den Entwurf eines Ehescheidungsgesetzes vor, welcher nicht nur die

Scheidungen aus Willkür und zufälligen Ursachen beseitigen sollte und in einer Anzahl anderer Fälle, z. B. wegen Sävitien, die Scheidung nur dann gestattete, wenn durch die Verschuldung die Ehe in gleichem Maße wie durch Ehebruch oder bösliche Verlassung zerrüttet worden sei, sondern auch manche Bestimmungen enthielt, welche, wie die unter allen Umständen eintretende strafrechtliche Verfolgung des schuldigen Teils, als ein zu schroffer 5 Übergang aus dem bestehenden Rechtszustande gelten konnten. So wenig daher auch das Herrenhaus geneigt war, der notwendigen Reform des Scheiderechts die Mitwirkung zu versagen, so ergab doch die Beratung selbst in diesem Hause Schwierigkeiten, und der Entwurf blieb unerledigt. Ein neuer Gesetzentwurf wurde 1857 dem Hause der Abgeordneten vorgelegt, der sich ebenfalls nur auf die Ehescheidung bezog. Obwohl nun auch unter 10 denen, welche einer Reform des bürgerlichen Eherechts aus anderen Gründen überhaupt zuwider waren, sich im allgemeinen keine Stimme für die landrechtlichen Prinzipien erhob, so wurde das Gesetz doch teils wegen der Abneigung eines Teils des Hauses gegen einzelne besondere Bestimmungen (namentlich gegen das der Staatsanwaltschaft beigelegte Recht der selbstständigen Einlegung von Rechtsmitteln), teils wegen der Parteistellung 15 der römisch-katholischen Abgeordneten, welche ihre Zustimmung zu dem Gesetze von der (in dem größten evangelischen Lande Deutschlands nicht gewährbaren) Wiederherstellung der bürgerlichen Wirksamkeit der Entscheidungen der geistlichen Gerichte in Ehesachen der Katholiken abhängig gemacht hatten, bei der Schlußabstimmung verworfen. Gewiß hat zu diesem Erfolge beigetragen, daß inzwischen die kirchliche Bewegung solche Dimen- 20 sionen und einen so bedenklichen Charakter angenommen hatte, daß die Befürchtung nahe lag, es werde der Konflikt auch durch das Entgegenkommen der staatlichen Gewalten nicht gelöst werden, vielmehr die extreme Richtung sich nicht beruhigen, bis dasjenige, was sie als „Lehre der Kirche" immer entschiedener ausgab, auch dem Staate als Gesetz aufgedrungen worden wäre. 25

Hier auf dem kirchlichen Gebiete hatten nämlich die Geistlichen inzwischen begonnen, anstatt sich mit dem zugestandenen Schutze ihrer Gewissen zu begnügen, dasjenige, was sie für den evangelischen Standpunkt erachteten, so unklar auch die Quellen sein mochten, aus welchen die angebliche Kirchenlehre geschöpft wurde, selbst durchzuführen. Zu diesem Zwecke wurden Vereinigungen geschlossen, nur zu trauen, wo die Ehe wegen der sog. schrift- 30 mäßigen Gründe (d. i. wegen Ehebruchs und Desertion) geschieden sei und in beiden Fällen dem schuldigen Teile die Einsegnung stets zu versagen: ja es kam in solchen verbündeten Kreisen sogar zur Aufrichtung von Schiedsgerichten, denen die Beteiligten sich zu unterwerfen gelobten.

Dieser Zustand war ohne Zweifel ein sehr bedenklicher. Er enthielt Vorgänge, deren 35 Wiederholung auf dem Gebiete der Kirche nicht minder als auf dem des Staates gefährlich erscheinen mußte. Indem sich das subjektive Ermessen der Geistlichen über die verfassungsmäßige Autorität hinwegsetzte, gab es der autoritätbedürftigen Zeit ein bedrohliches Beispiel. Auch konnten sich die Behörden nicht verhehlen, daß auf diesem Wege eine niemals unbestritten gewesene Frage nicht zu derjenigen Lösung geführt werden könne, welche 40 allein Sicherheit gewähre. Hatte einst ein ähnlicher zwiespältiger Zustand gerade in Beziehung auf die Ehesachen in dem Zeitalter der Reformation zur Aufrichtung der Konsistorien geführt, so ergab sich auch jetzt die Notwendigkeit, die Entscheidung der hierher gehörigen Fälle wenigstens der Willkür der einzelnen Geistlichen zu entziehen und in den regimentlichen Behörden zu konzentrieren. Der Cirkularerlaß des evangelischen Ober- 45 kirchenrats vom 29. November 1855 bestimmte deshalb, daß in allen Fällen, wo von den Geistlichen die Einsegnung einer, nach ihrer Ansicht in kirchlicher Beziehung unzulässigen Ehe begehrt wird, von Amts wegen durch Vermittelung des Superintendenten an das Konsistorium der Provinz zu berichten sei. Bedenklich war nun freilich, daß die Ansichten der Konsistorien dieselbe Verschiedenheit zeigten, wie die der Pastoren, indem die vermeintliche 50 Kirchenlehre von den beiden sog. schriftmäßigen Scheidegründen auch hier vielfach die Entscheidungen bestimmte und man der Meinung war, eine Jurisdiktion in Ehesachen zu üben, die doch nach evangelischer Lehre nur durch Übertragung des Staates hätte begründet werden können, womit denn die Vorstellung zusammenhing, das Band der vom Staate getrennten Ehe als fortbestehend anzusehen, was in manchen Fällen zu den wunderbarsten 55 Konsequenzen führen mußte. So ist folgender schlagende Fall vorgekommen. Eine Ehe war aus einem nicht schriftmäßigen Grunde geschieden, der eine Ehegatte aber demnächst wieder verheiratet. Letzterer bricht seine zweite Ehe mit seinem geschiedenen Ehegatten. Die zweite Ehe wird wegen Ehebruchs geschieden. Nach der Theorie von dem fortbestehenden Ehebande der ersten Ehe wäre die zweite Ehe ein Konkubinat, der Bruch dieser Ehe 60

aber in diesem Falle kein Ehebruch, sondern Erfüllung der ehelichen Pflicht (in der angeblich fortbestehenden ersten Ehe) gewesen. Mit Recht wurde aber hier in der höheren Instanz dem schuldigen Ehegatten die nachgesuchte Wiedertrauung mit seinem erstgeschiedenen Ehegatten versagt. Der Oberkirchenrat hielt überhaupt stets an der richtigen Ansicht fest, daß eine rechtskräftige Ehescheidung das Band der Ehe löst, während die Kirche unter Umständen die Verpflichtung habe, auf die Wiedervereinigung der aus einem kirchlich nicht anzuerkennenden Grunde geschiedenen Ehegatten mit den Mitteln der Disziplin hinzuwirken. Als kirchlich disziplinares Mittel wurde nun vor allem die Versagung der kirchlichen Mitwirkung zur Eingehung einer anderweitigen Ehe eines der geschiedenen Ehegatten aufgefaßt. Eine solche Versagung der kirchlichen Trauung aus disziplinären Gründen erschien aber nicht nur dann gerechtfertigt, wenn dadurch die Wiederanknüpfung des im Widerspruch mit den evangelischen Grundsätzen zerrissenen Ehebandes erreicht werden konnte, sondern auch, wo dies etwa wegen nach der Trennung eingetretener Ereignisse nicht der Fall war, sowie, wo eine auch vom kirchlichen Gesichtspunkte die Ehetrennung rechtfertigende Verschuldung vorliegt, dem schuldigen Ehegatten gegenüber, so lange sein Verschulden nicht durch eine entschiedene Sinnesänderung gesühnt ist. Diese Versagung der kirchlichen Einsegnung durch die kirchenregimentlichen Behörden aber faßte die Kirchenregierung nicht als einen Akt der Jurisdiktion auf, sondern nur als einen Ausfluß der ihr begriffsmäßig zustehenden Kognition über die Zulässigkeit kirchlicher Amtshandlungen (des Aufgebots und der Trauung), wobei freilich die Stellung, welche diese Handlungen in dem noch geltenden landrechtlichen Eheschließungsrecht einnahmen, nicht zur Geltung kam.

In Beziehung auf die Scheidegründe hielt der Oberkirchenrat mit Recht an dem Grundsatz fest, daß es auch vom Standpunkte der kirchlichen Eheordnung für unzulässig zu erachten sei, aus dem Extrem der laxen landrechtlichen Bestimmungen in das andere Extrem einer Praxis überzugehen, welche nur in den Fällen von Ehebruch und eigentlicher Desertion dem unschuldigen Teil die Einsegnung einer anderweitigen Ehe gewähren möchte. Es konnte der höchsten kirchenregimentlichen Behörde vielmehr nicht entgehen, daß zwischen diesen sog. schriftmäßigen Scheidegründen und denjenigen Scheidegründen, deren inneres Recht nunmehr selbst auf dem Gebiete des Staates wenigstens beanstandet worden war (Scheidung aus Willkür oder wegen zufälliger Ereignisse), eine Reihe anderer in der Mitte lag, das freilich beklagenswerte Ergebnis der Entwickelung der sozialen und sittlichen Verhältnisse, in denen oft die Scheidung als das einzige Mittel erschien, dem Verderben des unschuldigen Teils und der Kinder zuvorzukommen (z. B. Sävitien). Dem ungelösten Dissens der theologischen Wissenschaft über den Sinn der von der Scheidung handelnden Schriftstellen gegenüber und in Betracht der Lage der Lebensverhältnisse glaubte daher der Oberkirchenrat für seine Beurteilung der Gewährbarkeit der kirchlichen Einsegnung anderweitiger Ehen Geschiedener im allgemeinen das Prinzip der Verschuldung entscheiden lassen zu müssen, durch welche ein Ehegatte faktisch die Ehe zerstört hat. Dieser Standpunkt entsprach demjenigen, welchen, wie wir nachgewiesen, bereits seit den Zeiten der Reformation eine strenggläubige theologische Richtung als mit Gottes Wort nicht im Widerspruch stehend bekannt hatte. Dieser Standpunkt war es zugleich, von dem aus auch die deutsche evangelische Kirchenkonferenz von 1857 die Reform des Ehescheidungsrechts in weiteren Kreisen in Anregung brachte. Indem somit der Oberkirchenrat die Notwendigkeit, sich in der Behandlung der Wiedertrauungsfrage mit der Übung des älteren protestantischen Eherechts in Kontinuität zu erhalten, anerkannte (Verf. v. 12. Oktober 1855, Aktenst. Heft VII, S. 63), ergaben sich für ihn folgende Konsequenzen dieser Auffassung. Einerseits konnte es für die Zulassung der Wiedertrauung nicht für genügend erachtet werden, wenn der Petent in dem Ehescheidungserkenntnisse juristisch als der nichtschuldige Teil bezeichnet war, sondern die kirchliche Behörde mußte das ganze sittliche Verhalten desselben in der Ehe in Betracht ziehen, und wenn er dadurch selbst Veranlassung zu dem Vergehen des schuldigen Teils, z. B. zu einer Verlassung, gegeben hatte, konnte ihm die Einsegnung einer anderweitigen Ehe nicht ohne weiteres gewährt werden (Reskript vom 23. Juli, 27. Juli, 28. Juli 1857, Aktenst. Heft IX, S. 218, 219, 221). Andererseits war aber auch in Beziehung auf den im Ehescheidungserkenntnis z. B. wegen Desertion für schuldig erklärten Teil nach den gegebenen Verhältnissen eine billige Berücksichtigung aller begleitenden Umstände zu Gunsten des geschiedenen Teils notwendig (Reskript vom 12. Dezember 1857, a. a. O. Heft IX, S. 223). Sodann ergab sich aus diesem Prinzip die Zulassung der Wiedertrauung auch bei solchen, welche auch, abgesehen von Ehebruch und böslicher Verlassung, als unschuldiger Teil wegen schwerer Verschuldung des anderen Ehegatten (z. B. wegen Sävitien, fortgesetzten liederlichen und vagabundierenden Lebenswandels,

langjähriger Zuchthausstrafe) geschieden waren (Reskript vom 25. September 1857 und 11. Januar 1858, Aktenst. Heft IX, S. 222, 223). Gleichergestalt ward ausgeführt, daß dem schuldigen Ehegatten nicht unbedingt die Wiederverheiratung zu versagen sei, sondern daß solche bei stattfindender Erkenntnis der Verschuldung und Reue darüber erteilt werden könne (Reskript vom 27. November und 4. Dezember 1855, Aktenst. Heft VIII, S. 64. 67). Im allgemeinen ist über die Entwickelung dieser ganzen Praxis zu vergleichen der Erlaß vom 11. Februar 1856 (Aktenst. Bd III, S. 68), der Immediatbericht vom 25. November 1858 nebst Cirkularverfügung vom 15. Februar 1859 (Aktenst. Heft X, S. 267 ff.), der Erlaß vom 9. Juli 1859 (Aktenst. Heft XI, S. 39), endlich die Cirkularverfügung vom 22. November 1859 (Aktenst. Heft XI, S. 41). Über Nullitätsfälle vgl. die Verfügung vom 31. Mai 1860 (a. a. O. Heft XII, S. 111).

Die im Jahre 1856 nach Berlin berufene kirchliche Konferenz von Vertrauensmännern stellte sich leider nicht auf denselben gemäßigten Standpunkt, ließ sich in ihren Beschlüssen vielmehr teilweise von der angeblichen Kirchenlehre von den ausschließlich schriftmäßigen Scheidegründen beeinflussen.

Nach Abschluß dieser Konferenz und mit Rücksicht auf den Ausgang, welchen die Bemühungen um die Reform des Ehescheidungsrechts auf bürgerlichem Gebiete genommen hatten, erging die Kabinettsordre vom 8. Juni 1857, worin der König befahl, daß die Geistlichen nunmehr in allen Fällen, in denen bürgerlich geschiedene Ehegatten die kirchliche Einsegnung einer anderen Ehe verlangen, dem Konsistorium Anzeige zu machen, die Konsistorien aber vorbehaltlich des Rekurses für den sich beschwert fühlenden Teil an den evangelischen Oberkirchenrat über die Zulässigkeit der Trauung „nach den Grundsätzen des christlichen Eherechts, wie solches im Worte Gottes begründet ist“, zu entscheiden haben sollen. In der ersteren Beziehung erscheint diese Kabinettsordre als die Konsequenz des Prinzips, daß die Entscheidung der Wiedertrauungsfrage dem individuellen Ermessen der einzelnen Geistlichen entzogen und in die Hand der Behörden gelegt werden sollte. In materieller Beziehung erklärte die Ordre ausdrücklich, sie beabsichtige nicht, spezielle Grundsätze aufzustellen. Die Verweisung auf das in Gottes Wort enthaltene Eherecht war jedoch nicht im stande, eine Übereinstimmung in den Entscheidungen der kirchlichen Organe herbeizuführen, indem der Oberkirchenrat seine bisherige Praxis, welche auf der analogischen Anwendung des Schriftworts ruhte, in seinen Rekursentscheidungen festhielt, während ein Teil der Konsistorien bei der strengeren Ansicht beharrte, wonach der Kreis der Scheidegründe auf Ehebruch und Desertion im engsten Verstande unter Berufung auf den Befehl der hl. Schrift beschränkt wurde. Die aus einem solchen Gegensatze hervorgehenden Übelstände und die Mittel der Abhilfe legte der Oberkirchenrat daher in dem Immediatberichte vom 25. November 1858 dar, worauf der Prinzregent durch die Ordre vom 10. Februar 1859 (Aktenstücke aus der Verwaltung des Ev. Oberkirchenrats Bd II, S. 280 f.) unter ausdrücklicher Billigung der Praxis des Oberkirchenrats genehmigte, daß der letztere in allen Fällen, wo die Konsistorien die Genehmigung der Trauung nicht erteilen zu dürfen glaubten, die Entscheidung allein in die Hand nehme. Die Ordre sprach außerdem die Erwartung aus, daß die Geistlichen in den Fällen, wo die Kirchenbehörden die Trauung für zulässig erklärt hätten, den Weisungen der verordneten Obrigkeit willig genügen würden; sollte diese Erwartung nicht in Erfüllung gehen, so solle zwar in Gemäßheit der Ordre vom 30. Januar 1846 von einem Zwange abgesehen werden, dagegen der Oberkirchenrat für Aufgebot und Trauung einen andern Geistlichen substituieren, was nur selten notwendig wurde.

Gleichzeitig wurde auch auf bürgerlichem Gebiete die Reform des Eherechts wieder aufgenommen, jedoch von der Staatsregierung jetzt nicht mehr auf das Gebiet des Scheidungsrechts beschränkt, sondern zugleich auf die beabsichtigte Einführung einer bürgerlichen Form der Eheschließung ausgedehnt. Diese Reform kam zunächst zu keinem Abschluß, weil nunmehr das Herrenhaus sich der Einführung der fakultativen Civilehe widersetzte.

Die 1859 gemachte Vorlage, vom Abgeordnetenhause angenommen, gelangte im Plenum des Herrenhauses nicht zur Beratung; 1860 verwarf das letztere die fakultative Civilehe in wiederholter Beratung; 1861 hatte der im Herrenhause eingebrachte Gesetzentwurf hinsichtlich der vorgeschlagenen fakultativen bürgerlichen Eheschließung das gleiche Schicksal. Die Opposition des Herrenhauses hatte wenigstens insofern eine innere Berechtigung, als die fakultative Civilehe vom kirchlichen Gesichtspunkte die bedenklichste Form der bürgerlichen Eheschließung darstellt. Denn durch ihre Einführung bringt der Gesetzgeber das Prinzip zum Ausdruck, daß jemand in der Kirche bleiben und dennoch ihren

Ordnungen den Rücken kehren kann; sie ist der „gesetzlich sanktionierte Indifferentismus gegenüber den kirchlichen Anforderungen". Dem Auswege der sog. Notcivilehe aber standen sowohl vom kirchlichen als vom staatlichen Standpunkte aus schwere Bedenken entgegen. Denn wenn das Staatsgesetz die bürgerliche Eheschließung gerade nur für solche Fälle freigiebt, in welchen die Eheschließung der christlichen Gemeinde Ärgernis giebt, so muß die Kirche alle Personen, welche sich der bürgerlichen Eheschließungsform bedienen, der Kirchenzucht unterwerfen, da ihnen ja bereits der kirchliche Segen für ihren beabsichtigten Bund wegen des in ihm obwaltenden Moments der Sünde versagt worden war. Damit wäre aber nur das Gebiet des Konflikts mit dem Staate verändert. Denn andererseits gilt vom staatlichen Standpunkte, daß nicht bloß die Eheschließenden, sondern den Staat selbst eine Herabsetzung trifft, wenn das von ihm legalisierte Institut der bürgerlichen Eheschließung von der Kirche schlechthin als ein christlicher Ordnung und Sitte widerstreitendes gebrandmarkt wird. Schon bei jenen Beratungen ist daher mit Recht auf die Einführung der obligatorischen bürgerlichen Eheschließung als auf das Mittel hingewiesen worden, das sowohl dem Staate das Recht, die Ehe, das sittliche Lebensverhältnis, auf welchem er selbst beruht, unabhängig zu ordnen und sie frei von jedem Makel zu erhalten, als auch der Kirche die volle Freiheit zu sichern im stande ist, der Ehe die kirchliche Weihe zu erteilen, die kirchlichen Pflichten ihrer Glieder aber innerhalb ihres Lebensgebietes mit ihren Mitteln (der Predigt, des liturgischen Handelns, der Seelsorge, der Zucht) zu realisieren.

Ein Staat, welcher zum Bewußtsein seiner selbstständigen sittlichen Bestimmung gelangt ist, kann überhaupt nicht prinzipiell darauf verzichten, das bürgerliche Eherecht der einseitigen Beherrschung durch kirchliche Gesichtspunkte zu entziehen. Der moderne paritätische Staat vollends, welcher nebeneinander mehrere der großen geschichtlichen Partikularkirchen mit gleicher öffentlicher Berechtigung anerkennt, und überdies die Bildung von Religionsgesellschaften aller Art als Ausfluß der religiösen Privatfreiheit zuläßt, kann wegen der abweichenden dogmatischen Auffassung der Ehe durch die christlichen Kirchen das staatliche Eherecht nicht vom Standpunkt der ausschließenden konfessionellen Prinzipien einer **ecclesia dominans** gestalten. Auch die konfessionelle Trennung des staatlichen Eherechts ist auf die Dauer undurchführbar schon mit Rücksicht auf die gemischten Ehen, mehr noch, weil die Rechtsordnung des Staats die Einheit des Volkslebens in seinen sittlichen Grundlagen zum Ausdruck zu bringen berufen ist. So hat denn, nachdem bereits durch die Reformation die Idee von der weltlichen Natur des Eherechts in Deutschland Wurzel gefaßt hatte, besonders aber seit die konfessionelle Exklusivität der deutschen Partikularstaaten zuerst in Preußen, dann infolge der neuen Territorialbildung des 19. Jahrhunderts allgemein überwunden worden ist, der Staat in mehr oder minder vollständiger Ehegesetzgebung oder doch in staatlicher Normierung einzelner Punkte, hinsichtlich deren das kirchliche Eherecht ihm nicht genügte, ein allgemeines für die Glieder verschiedener Konfessionen gleichmäßig geltendes bürgerliches Eherecht ausgebildet oder auszubilden begonnen, dessen Handhabung in die Hand seiner Gerichte gelegt, und den davon abweichenden Vorschriften der kirchlichen Eheordnung eine nur die Gewissen der Kirchenglieder verpflichtende, von der Kirche mit ihren eigentümlichen, insbesondere disziplinarischen Mitteln zu verwirklichende Geltung zuerkannt. Hatte nun in dem wichtigen Punkte der Ehescheidung in einem großen Teile Deutschlands eine Loslösung auch der evangelisch-kirchlichen Eheordnung vom bürgerlichen Eherechte stattgefunden, und gestattete das moderne Prinzip der Autonomie der Kirche und die dadurch bedingte Unterscheidung des kirchlichen und bürgerlichen Gebiets auch keine Vorkehr gegen künftigen Dissens des Staates und der Kirche hinsichtlich der Behandlung der Ehe, so konnte auch die kirchliche Trauung nicht auf die Dauer als obligatorische Form der bürgerlichen Eheschließung festgehalten werden, wozu gerade das preußische A. L.-R. sie durch seine legislative Beseitigung einer in der reformatorischen Sponsalientheorie wurzelnden Ausnahme erklärt hatte. Denn die Staatsgewalt ist zu sorgen grundsätzlich verpflichtet, daß es für alle vom Staatsgesetze für zulässig erklärte Ehen auch eine rechtliche Form der Eingehung gebe. So wies also selbst im Verhältnis zur evangelischen Kirche die Konsequenz der geschichtlich gewordenen realen Lebensbedingungen den Staat auf die Einführung der obligatorischen bürgerlichen Eheschließung als der einzig korrekten Form der Civilehe hin, welche allein eine reinliche Unterscheidung der Sphären der Kirche und des Staates hinsichtlich ihres Anteils an der Ehe durchzuführen gestattet. Die Entscheidung in dieser Hinsicht brachte aber erst der seit dem vatikanischen Konzile verschärfte Gegensatz zur römischen Kirche, welcher den Staat entschieden dahin drängte, den Grundsatz, daß er in Feststellung des Eherechts von den

Kirchen unabhängig ist, auch hinsichtlich der Form der Eheschließung ohne ferneren Verzug durchzuführen.

Zunächst führte das preußische Gesetz vom 9. März 1874 über die Beurkundung des Personenstandes und die Form der Eheschließung das Prinzip der obligatorischen Civilehe in denjenigen Landesteilen, in welchen letztere nicht bereits bestand (was nach rheinischem 5 und Frankfurter Recht der Fall war), durch. Dann erhob das Reichsgesetz über die Beurkundung des Personenstandes und die Eheschließung vom 6. Februar 1875 die obligatorische bürgerliche Eheschließung und zwar unter Erteilung gleichmäßiger Vorschriften über ihre Form und Beurkundung im gesamten Reichsgebiet zur gemeinrechtlichen Eheschließungsform in Deutschland, indem es zugleich das Recht über die Erfordernisse der 10 Eheschließung (freilich nicht auch die Wirkung der Ehehindernisse) einheitlich regelte. Allen besondern kirchlichen Ehehindernissen ist die Geltung innerhalb der staatlichen Rechtsordnung entzogen (§ 39). „Die Befugnis zur Dispensation von Ehehindernissen steht nur dem Staate zu“ (§ 40).

Hinsichtlich der Ehegerichtsbarkeit bestimmt das Reichsgesetz vom 6. Februar 1875 15 § 76: „In streitigen Ehe- und Verlöbnissachen sind die bürgerlichen Gerichte ausschließlich zuständig. Eine geistliche oder eine durch die Zugehörigkeit zu einem Glaubensbekenntnis bedingte Gerichtsbarkeit findet nicht statt“. Das deutsche Gerichtsverfassungsgesetz vom 27. Januar 1877, § 15, erklärt: „Die Gerichte sind Staatsgerichte“. „Die Ausübung einer geistlichen Gerichtsbarkeit in weltlichen Angelegenheiten ist ohne bürgerliche Wirkung. 20 Dies gilt insbesondere bei Ehe- und Verlöbnissachen“. Durch diese Vorschriften ist nicht allein der katholisch-geistlichen Gerichtsbarkeit die bürgerliche Wirkung, wo sie solche noch hatte, entzogen, so daß sie nur noch für das Gewissensgebiet in Betracht kommt, sondern es ist auch die Gerichtsbarkeit protestantischer Konsistorien in Ehe- und Verlöbnissachen gemeinrechtlich ausgeschlossen. Denn wenn auch die Ehegerichtsbarkeit der Konsistorien nach 25 reformatorischem Begriffe und ihrem geschichtlichen Ursprung weltliche Gerichtsbarkeit war und, trotz der infolge der Vermischung der Sphären von Staat und Kirche frühe eingetretenen Verdunkelung, der richtigen Ansicht nach diesen Charakter (im Gegensatz zu der kirchlichen Disziplinargerichtsbarkeit über Kirchendiener) auch bewahrt hatte, so waren und sind doch Konsistorien jedenfalls nicht „bürgerliche Gerichte“ nach dem Sprachgebrauch der 30 modernen Staatsgesetze. Die konsistoriale Ehegerichtsbarkeit war übrigens bereits vor dem Reichsgesetz vom 6. Februar 1875 in den deutschen Staaten beinahe allgemein beseitigt. Dem Vorgange von Preußen (1748; für Neuvorpommern erst V. vom 2. Januar 1849, § 1) waren u. a. Kurhessen (1821), Hessen-Darmstadt (1803), Braunschweig (1814), beide Mecklenburg (Konstit. vom 20. Juni 1776 und hinsichtlich der Domanialunterthanen 35 schwerinische V. vom 10. Juni 1842; doch behielten die Städte Rostock und Wismar konsistorial formierte Ehegerichte, die Universität dagegen Ehesachen nur mit Ausschluß der Ehescheidung), Baden, Baiern, Oldenburg (1836), Nassau, S.-Weimar, Koburg, Gotha (1807), Meiningen (1829), Anhalt-Dessau-Köthen (1848), Anhalt-Bernburg (1808), Schwarzburg-Rudolstadt (1850), Schwarzburg-Sondershausen, Waldeck (1849), Hessen- 40 Homburg, Lübeck längst gefolgt. In Schleswig waren die Ehesachen bereits unter dänischer Herrschaft auf die Civilgerichte übergegangen; dasselbe bestimmte für Holstein die preußische V. vom 26. Juni 1867. Die Ehejurisdiktion, welche in Hannover (außer Ostfriesland, Lingen, Eichsfeld) in erster Instanz den Konsistorien zustand, wurde in Durchführung des bereits von der hannoverschen Gesetzgebung anerkannten Grundsatzes durch das preußische 45 Gesetz vom 1. März 1869 auf die bürgerlichen Gerichte übertragen. Dasselbe geschah in Sachsen-Altenburg hinsichtlich der Ehe- und Verlöbnissachen durch Gesetz vom 4. Januar 1869, ebenso in Reuß älterer (Gesetz vom 1. September 1868) und jüngerer Linie (Gesetz vom 28. April 1863). Abgesehen von Rostock und Wismar gehörten nur noch in Lippe (Gesetz vom 12. April 1859) Ehe- und Verlöbnisstreitigkeiten in erster Instanz vor das 50 Konsistorium. Außerdem wurden im Königreich Sachsen (Gesetz vom 28. Januar 1835, § 55) und in Württemberg (Hauber, Recht und Brauch, Bd II, S. 32, vgl. Gesetz betr. die Gerichtsverfassung vom 13. März 1868, Art. 11, 16) stimmberechtigte geistliche Beisitzer den weltlichen Ehegerichten beigeordnet, was durch das Reichsgesetz vom 6. Februar 1875 ebenso beseitigt ist, wie die in Baiern diess. des Rheins für die Protestanten und Dissi- 55 denten eingerichteten besonderen bürgerlichen Ehegerichte, welche nach dem Gesetz vom 10. November 1861, Art. 74 nur mit protestantischen Richtern besetzt werden durften.

Ganz abgesehen davon, daß evangelisch-kirchlicherseits vom Standpunkte der reformatorischen Bekenntnisse aus dem Staate die Berechtigung nicht bestritten werden konnte, die Ehegerichtsbarkeit auf die bürgerlichen Gerichte zu übertragen, hat die Kirche kaum Grund, 60

die Aufhebung der Ehejurisdiktion der Konsistorien, bezw. der Teilnahme geistlicher Beisitzer an der Urteilsfindung in streitigen Ehesachen besonders zu beklagen. So wichtig und grundlegend für die Bildung einer evangelischen Eherechtspraxis der Anteil der Theologen im Reformationszeitalter gewesen ist, so wenig kann mit dieser Thatsache die Be-
5 teiligung von ein paar geistlichen Mitgliedern an der jedesmaligen Rechtsfindung in den Ehegerichten in Vergleich gestellt werden. Jedenfalls hat letztere Teilnahme weder verhindert, daß in der Konsistorialpraxis besonders seit dem 17. Jahrhundert die reformatorischen Grundsätze in Kirchen- und Eherecht vielfach von unevangelischen Reminiszenzen aus dem kanonischen Recht überwuchert wurden, noch daß seit der Mitte des 18. Jahr-
10 hunderts einseitige naturrechtliche Theorien auch die konsistoriale Eherechtspraxis beeinflußt haben. Auch die Konsistorialräte sind eben Kinder ihrer Zeit und das Durchschnittsmaß ihrer geschichtlichen Bildung hat sie nicht befähigt, zu widerstehen, als der Pietismus die Eherechtsweisheit der Reformatoren erst in der Richtung zu großer Erweiterung, dann zu großer Beschränkung der Scheidegründe zu korrigieren sich vermessen hat.
15 Die Beteiligung der Geistlichen an den Sühneversuchen in Ehescheidungssachen, wo sie bestand, war durch das Reichsgesetz vom 6. Februar 1875 nicht beseitigt worden, weil es sich dabei nicht um Übung einer Gerichtsbarkeit handelt. Die deutsche Civilprozeßordnung vom 30. Januar 1877 hat zwar ein Sühneverfahren bei Ehestreitigkeiten festgehalten, aber die Zuziehung von Geistlichen zu den Sühneversuchen aufgegeben. Die
20 durch das System der obligatorischen Civilehe bedingte Unterscheidung der staatlichen und der kirchlichen Sphäre in Bezug auf die Ehe enthielt keine Nötigung zur Beseitigung der geistlichen Sühneversuche, wie schon daraus hervorgeht, daß das Reichsgesetz vom 6. Februar 1875 sie unberührt gelassen hatte. Wenn das letztere Geistlichen das Amt eines Standesbeamten zu übertragen untersagt (§ 3), so hatte das guten Grund, weil es ein innerer
25 Widerspruch ist, und (wie die mit dem badischen Edikt vom 6. Juni 1811 gemachten Erfahrungen dargethan haben) praktisch zu großen Unzuträglichkeiten führt, wenn einem Geistlichen zugemutet wird, duas sustinere personas, indem er als Standesbeamter etwa zu einer Eheschließung mitwirken muß, welche er als Geistlicher nach dem Maßstab des göttlichen Wortes für sündhaft zu erachten verpflichtet ist, und gegen welche nach der kirch-
30 lichen Eheordnung mit der Disziplin zu reagieren ist Der Geistliche dagegen, welcher seelsorgerlich unbegründeten Scheidungen entgegenzuwirken und die Gemüter entfremdeter Ehegatten durch religiöse Einwirkung zu versöhnen berufen wird, handelt durchaus in seinem Beruf. Der Staat eines (als Ganzes betrachtet) christlichen Volks aber darf nicht vergessen, daß auf der sittlichen Gesundheit des Instituts der Ehe seine eigene Gesundheit
35 beruht. Und wenn er deshalb frivolen Scheidungen entgegenzuwirken durch seine eigene sittliche Natur sich berufen findet, und eben darum ein Sühneverfahren in seinem eigenen Interesse vorschreibt, so sollte auch vom staatlichen Gesichtspunkt in erster Linie die Rücksicht stehen, dasselbe möglichst wirksam zu machen. So wenig sich die in dem Sühneversuch geltend zu machenden sittlichen Momente von ihrer religiösen Grundlage abtrennen
40 lassen, so wenig kann bestritten werden, daß dieselben regelmäßig am eindringlichsten von berufsmäßigen Seelsorgern den streitenden Teilen zum Bewußtsein gebracht zu werden vermögen. Wie der einzelne Mensch sich nun einmal nicht in ein religiöses und in ein politisches Wesen zerlegen läßt, so wenig ist überhaupt eine absolute Trennung des Staates und der Kirche — auch hinsichtlich der Ehe — durchzuführen, weil es dasselbe Volk ist,
45 dessen Glieder beide sittliche Gemeinschaften einschließen und im Dienste des Reiches Gottes sittlich zu fördern berufen sind und weil die Ehe die gemeinsame Pflanzstätte des Staates und der Gemeinschaften christlicher Gottesverehrung ist. Mit Recht hatte die evangelische Kirche, als die Teilnahme geistlicher Urteiler an der Fällung der Erkenntnisse in Ehescheidungssachen hier früher, dort später in Wegfall kam, dagegen in den geistlichen Sühne-
50 versuchen eine dem geistlichen Berufe ganz besonders entsprechende Einwirkung auf den Verlauf der Ehedissidien erkannt und wert gehalten. Es versteht sich, daß, so lange der Eheprozeß in diesem Punkte nicht reformiert ist, die kirchlichen Organe berufen sind, sich selbst, so gut es angeht, Gelegenheit zu suchen, nunmehr außerhalb des Rahmens des Eheprozesses in freier seelsorgerlicher Weise auf die Gewissen der einander entfremdeten
55 Ehegatten durch Unterricht und Mahnung einzuwirken, eine Thätigkeit, welche zu ermöglichen auch die Kirchenvorstände den Beruf haben. Vgl. hierzu Erlaß des Ev. Oberkirchenrats zu Berlin vom 8. November 1879 und 27. Januar 1882 (Kirchl. Gesetz- und Verordnungsblatt S. 236 bezw. 34). Anzuerkennen ist eine Verfügung des preuß. Justizministers vom 27. August 1879, welche die Amtsgerichte anweist, von den bei ihnen zur
60 Vorbereitung für die Ehescheidungsklage beantragten Sühneversuchen den zuständigen Geist-

lichen Mitteilung zu machen. (Vgl. dazu AKBl. 1900, S. 665.) Darüber, daß den Geistlichen die kostenfreie Einsicht der Standesregister gestattet ist, vgl. unten.

Im allgemeinen muß dagegen anerkannt werden, daß die deutsche Civilprozeßordnung im Anschluß an den auf kanonischer Grundlage entwickelten gemeinen Eheprozeß die Ehe als ein Institut des öffentlichen Rechts durch eine Reihe besonderer Vorschriften geschützt hat, durch welche das Interesse der öffentlichen Ordnung an derselben gewahrt, die sonst in bürgerlichen Streitsachen in großem Umfange geltende freie Disposition der Parteien beschränkt und die Feststellung materieller Wahrheit erstrebt wird. Die Wahrung des öffentlichen Interesse bei Ehestreitigkeiten kommt nach der deutschen Civilprozeßordnung zur Geltung a) in der der Willkür der Parteien entzogenen ausschließlichen Kompetenz der Landgerichte, und zwar der Regel nach des Forum domicilii des Ehemannes; b) in der in allen Ehesachen möglichen Mitwirkung der Staatsanwaltschaft; c) in dem regelmäßigen Erfordernis eines dem eigentlichen Streitverfahren vorausgehenden Sühneverfahrens; d) in der Befugnis des Gerichts, die Parteien über das Streitverhältnis persönlich zu vernehmen; e) in der Nichtanwendbarkeit derjenigen prozessualen Vorschriften, durch welche der Disposition der Partei oder ihrer Kontumaz ein bestimmender Einfluß auf die Glaubwürdigkeit eines Beweismittels oder auf das Schicksal des Prozesses beigelegt wird, weshalb denn auch (§ 617) z. B. die Eideszuschiebung in Bezug auf Thatsachen, welche die Trennung einer Ehe begründen sollen, für unzulässig erklärt ist.

Das materielle Ehescheidungsrecht blieb durch das Reichsgesetz vom 6. Februar 1875 unberührt. Auch das landesherrliche Ehescheidungsrecht blieb hiernach weiter in Geltung. Das landesherrliche Ehescheidungsrecht ist in den mit stillschweigender Zustimmung des Reichsjustizamts erlassenen Ausführungsverordnungen zum Reichsgesetz vom 6. Februar 1875 für Sachsen-Weimar, S.-Meiningen, S.-Koburg-Gotha, Schwarzburg-Sondershausen, Reuß ä. L., ferner in dem braunschweigischen Gesetz vom 18. Juni 1879 über das Verfahren bei Ehetrennung aus landesherrlicher Machtvollkommenheit, sowie in der seit Inkrafttreten des angeführten Reichsgesetzes in Preußen für die gemeinrechtlichen Gebiete von Hannover, für Schleswig-Holstein, Kurhessen geübten Praxis als fortbestehend erachtet, die fortdauernde Anwendbarkeit auch in Mecklenburg und Großherzogtum Hessen anerkannt. Trotz der entgegenstehenden Ausführungen von Wasserschleben (Das Ehescheidungsrecht kraft landesherrlicher Machtvollkommenheit, zwei Beiträge, Gießen 1877, Berlin 1880), Hinschius und v. Sicherer (in ihren Kommentaren zum Reichsgesetz vom 6. Februar 1875), Meurer u. a. muß mit Zimmermann, Rittner, Buchka, Stölzel, Friedberg, Richter-Dove-Kahl, Hubrich, im ganzen auch v. Scheurl (Das gemeine deutsche Eherecht, Erlangen 1882, S. 331 ff.) erachtet werden, daß die Reichsgesetzgebung vor 1900 die landesherrliche Ehescheidung nicht beseitigt hat. Zunächst wurden mit Unrecht die reichsgesetzlichen Bestimmungen hierher gezogen, welche grundsätzlich der Ausübung einer geistlichen Gerichtsbarkeit in weltlichen Angelegenheiten, insbesondere in Ehesachen, die bürgerliche Wirkung absprechen. Denn das landesherrliche Scheiderecht ist schon seinem Ursprung (aus der Anrufung des Landesherrn zur Entscheidung streitiger Rechtsfragen, also aus der Landeshoheit) nach weltlicher Natur und war in einzelnen Fällen noch vor Aufhebung des vorreformatorischen Rechtszustands und noch ehe die Jurisdiktion der katholischen Bischöfe über die evangelischen Reichsstände suspendiert war, ausgeübt worden. Mit der Entwickelung der kirchenvogteilichen Befugnisse der Landesherren zur sog. landesherrlichen Episkopalgewalt lag es bei einem Rechtszustande, in welchem Konfessionsstaat und Landeskirche zu einer Einheit zusammenflossen und zwischen den vom Landesherrn als staatlicher Obrigkeit und den von ihm als Träger des obersten Kirchenregiments geübten Rechten durchaus nicht scharf unterschieden wurde, nahe, daß schon im 17. Jahrhundert zur Begründung des landesherrlichen Scheiderechts neben der landesherrlichen Gewalt auch die sog. oberbischöfliche des Landesherrn herbeigezogen wurde, jenes dann wohl auch als Ausfluß der letzteren bezeichnet wurde. Doch erhielt sich auch in einzelnen deutschen Gebieten, z. B. in Mecklenburg, die geschichtlich richtige Auffassung jenes Rechts als Scheidung aus landesherrlicher Machtvollkommenheit. Aus der konfessionellen Exklusivität der Territorien ging von selbst hervor, daß die Ausübung sich thatsächlich meist auf protestantische Ehen beschränkte, während mit dem allmählichen Verschwinden jener Exklusivität sich in der Regel die Ausdehnung auf gemischte Ehen, auch wohl jüdische Ehen, einstellte und nur in Bezug auf rein katholische Ehe mit Rücksicht auf das katholische Dogma von der Ausübung Abstand genommen wurde. Weder die irrtümliche Zurückführung auf den landesherrlichen Summepiskopat an sich, noch die falsche Deutung der auf protestantische und gemischte Ehen beschränkten Ausübung haben die Natur des landesherrlichen Scheiderechts

verändern können, so daß es aus einem politischen in ein kirchliches verwandelt und von der Aufhebung der geistlichen Gerichtsbarkeit in Ehesachen betroffen worden wäre. Es ist daher auch nicht richtig, die fortdauernde Anwendbarkeit (mit Scheurl) zu beschränken auf die Länder, in welchen, wie in Mecklenburg, das landesherrliche Scheiderecht nachweisbar bis in neuere Zeit als Ausfluß der landesherrlichen (nicht oberbischöflichen) Machtvollkommenheit aufgefaßt worden ist.

Es ist ferner aber auch nicht richtig, die Beseitigung des landesherrlichen Scheiderechts aus der ausschließlichen Zuständigkeit der bürgerlichen Gerichte in streitigen Ehesachen (Reichsgesetz vom 6. Februar 1875, § 76), bezw. aus dem reichsgesetzlichen Verbot der Kabinettsjustiz (Deutsche Gerichtsverf. § 1) zu folgern. Wenn nämlich auch die Entstehung des landesherrlichen Scheiderechts an die richterliche Gewalt des Landesherrn angeknüpft hat, so ist diese Befugnis doch schon im Reformationszeitalter unter dem Gesichtspunkt einer Dispensation aufgefaßt worden, was durch den weiten Dispensationsbegriff des vorreformatorischen Rechts ermöglicht wurde. Diese Auffassung des landesherrlichen Scheiderechts als Dispensation, also als Gnadensache, ist nachweisbar noch über das Ende des 18. Jahrhunderts hinaus die herrschende gewesen und sie hat denn auch herbeigeführt, daß jene landesherrliche Befugnis das Verbot der Kabinettsjustiz, welches in der Mehrzahl der deutschen Länder ja viel älter ist, als die Gerichtsverfassung des deutschen Reichs (s. H. A. Zachariä, Deutsches Staats- und Bundesrecht, 3. Aufl., Göttingen 1865, I, S. 464 ff., II, S. 210 ff.) überdauert hat, und daß die erfolgten landesherrlichen Ehescheidungen von den Gerichten ohne Anstand anerkannt wurden. Jene Auffassung der landesherrlichen Befugnis als Gnadensache hatte auch zur Folge, daß deren Ausübung in vielen Ländern (Mecklenburg, beiden Hessen, Hannover, Braunschweig, Weimar, Koburg-Gotha, Reuß) nun in der Regel ein gemeinsames Gesuch beider Gatten voraussetzte; dagegen erhielt sich anderwärts, z. B. in Schleswig-Holstein, freilich die ältere Übung, nach welcher das landesherrliche Scheiderecht auf einseitiges Anrufen sich bethätigte. Während die landesherrliche Dispensation zur anderweitigen Verheiratung im Reformationsjahrhundert auch im Fall des Widerspruchs des andern Gatten (so in Hessen schon 1561) und namentlich auch zu Gunsten verlassener Ehegatten (also ohne Zustimmung des Entwichenen) Platz griff, wird heute aus dem Grundsatze der ausschließlichen Zuständigkeit der bürgerlichen Gerichte in streitigen Ehesachen zwar nicht die Notwendigkeit eines gemeinsamen Gesuchs beider Gatten, aber doch gefolgert werden müssen, daß die landesherrliche Scheidung im Falle, daß der andere Teil Widerspruch dagegen erhebt, unzulässig ist, weil in letzterem Falle eine streitige Ehesache, nicht mehr eine bloße Gnadensache vorliegen würde. Gegen die Zulässigkeit der landesherrlichen Scheidung unter der bezeichneten Voraussetzung mangelnden Widerspruchs kann auch nicht der Grundsatz geltend gemacht werden, daß der Bestand der Ehe über der Willkür der Parteien steht; denn es bildet die Übereinstimmung der Gatten, selbst wenn sie, und nicht bloß der mangelnde Widerspruch des anderen Teils vorliegt, hier nicht den Scheidegrund, sondern nur die formale Voraussetzung für den landesherrlichen Dispensationsakt. Vielmehr ist, obwohl die materielle Begründung des Gnadenakts selbstverständlich der gerichtlichen Nachprüfung entzogen ist, doch nach der ratio des Instituts und den Vorgängen des Reformationsjahrhunderts, zwar nicht formale juristische Bedingung, wohl aber materielle ethische Voraussetzung für die Ausübung, daß der Landesherr, von seinem Dispensationsrecht nur aus einem konkreten Grunde Gebrauch macht, welcher die Aufrechterhaltung des Verbots anderweiter Verheiratung für die Lebensdauer des anderen Gatten, also nach heutiger Anschauung die Versagung der Scheidung vom Bande, als Verletzung der aequitas erscheinen lassen würde. Daß in der Beschränkung auf einseitige schwere Verschuldung die Ausübung des landesherrlichen Scheiderechts wirklich noch ausnahmsweise einem ethisch anzuerkennenden Bedürfnis entsprechen kann, zeigt der von Stölzel mitgeteilte Fall aus einem Gebiet, in welchem die Praxis zeitige Zuchthausstrafe nicht als Grund der richterlichen Ehescheidung anerkennt: Ein Mann ersticht vor den Augen der Frau deren Vater und Bruder, kommt (weil er an Epilepsie leidet) mit mäßiger Zuchthausstrafe davon, und erstreitet nach deren Erstehung gegen die Frau, welche die Rückkehr zu dem Manne wegen der Blutthat weigert, ein Erkenntnis auf Herstellung des ehelichen Lebens, so daß sie ihm zwangsweise zugeführt wird. Der Landesherr gewährt ihr die Scheidung, die im Reformationsjahrhundert in gleichem Falle dem Unschuldigen zweifellos die gegen den schuldigen Gatten zu vollstreckende Todesstrafe gewährt haben würde. Wenn in solchen Fällen der Landesherr durch sein Scheiderecht der aequitas noch Geltung verschaffen muß, so liegt der Grund neben der durch eine falsche Humanität veranlaßten ungerechtfertigten Milde des modernen Strafrechts in der die Scheidung wegen einseitiger schwerer

Verschuldung wiederum zu eng begrenzenden ehegerichtlichen Praxis einzelner gemeinrechtlicher Gebiete.

Zweifellos ausgeschlossen blieb die landesherrliche Ehescheidung im Gebiet des preußischen Landrechts, des französisch-rheinischen und badischen Rechts, des sächsischen bürgerlichen Gesetzbuchs, in Baiern und Württemberg. 5

Vgl. zu dieser ganzen Streitfrage, die durch Bürgerl. Gesetzbuch aus der Welt geschafft ist, Hubrich a. a. O. S. 153 ff.; Friedberg, Kirchenr. § 159.

Das Reichsgesetz vom 6. Februar 1875 griff in das geltende Ehescheidungsrecht nur durch den einzigen § 77 ein: „Wenn nach dem bisherigen Rechte auf beständige Trennung der Ehegatten von Tisch und Bett zu erkennen sein würde, ist fortan die Auflösung des 10 Bandes der Ehe auszusprechen", über dessen Tragweite man Friedberg, Kirchenrecht, 5. Aufl., S. 475 vergleichen möge. Mit der Einführung der obligatorischen Civilehe eröffnete sich für das evangelische kirchliche Scheidungsrecht eine völlige neue Perspektive.

Das Reichsgesetz vom 6. Februar 1875 § 82 erklärt ausdrücklich: „Die kirchlichen Verpflichtungen in Beziehung auf Taufe und Trauung werden durch dieses Gesetz nicht 15 berührt". Daraus darf nicht etwa geschlossen werden, daß andere kirchliche Verpflichtungen, welche sonst noch gegenüber diesem Staatsgesetze bestehen, aufgehoben sind. Der Gesetzgeber hat nur, wie die Motive zeigen, für erforderlich erachtet, gerade die Taufe und Trauung besonders hervorzuheben. Das Gesetz geht vielmehr überhaupt von der Unterscheidung des bürgerlichen Eherechts einerseits und der kirchlichen Verpflichtungen andererseits aus und 20 läßt das Gebiet der letzteren demgemäß unberührt. Für die römisch-katholische Kirche, welche Ehegesetzgebung und Ehegerichtsbarkeit ausschließlich für die Kirchengewalt in Anspruch nimmt und welche ein vollständig ausgebildetes System des kirchlichen Eherechts besitzt, war, wenn sie auch durch das staatliche Gesetz nunmehr außer stand gesetzt ist, dies kirchliche Eherecht mit bürgerlicher Wirkung zur Geltung zu bringen, die durch das Reichs- 25 gesetz hergestellte Lage eine einfache, insofern die Katholiken im Gewissen verpflichtet geblieben sind, die Kirchengesetze über die Ehe zu beobachten, die für das Gewissensgebiet fortbestehende geistliche Ehegerichtsbarkeit aber die Kirchengewalt befähigt, mit Hilfe der nicht in die bürgerliche Sphäre übergreifenden kirchlichen Zuchtmittel die Unterwerfung der katholischen Christen unter das kirchliche Eherecht zu sichern. Von einer durch das 30 Reichsgesetz herbeigeführten Gewissensnot der Katholiken konnte nicht die Rede sein, da niemand, dem das bürgerliche Recht die uneingeschränkte Freiheit läßt, sich in allen Stücken dem Dogma seiner Kirche von dem Ehesakrament gemäß zu verhalten, es für einen Gewissensdruck zu erklären berechtigt ist, daß das Staatsgesetz selbst ihn zu solchem Verhalten zu zwingen unterläßt. Von einem Gewissensdruck gegenüber den Evangelischen infolge 35 der Einführung der obligatorischen Civilehe konnte um so weniger die Rede sein, als die reformatorischen Grundsätze selbst den weltlichen Charakter des Eherechts festgestellt haben und Ehegesetzgebung wie Ehegerichtsbarkeit der weltlichen Obrigkeit zuerkennen. Wohl aber durfte von besonderen Schwierigkeiten geredet werden, welche durch die Durchführung der Unterscheidung des Gebietes des bürgerlichen Eherechts und der kirchlichen Verpflichtungen 40 in der Reichsgesetzgebung für die evangelischen Landeskirchen insbesondere aus dem Umstande erwachsen mußten, daß dieselben infolge der früheren Vermischung der Sphären von Staat und evangelischer Kirche und der erst allmählich sich vollziehenden Auseinandersetzung beider, eine von dem betreffenden bürgerlichen Eherecht verschiedene kirchliche Eheordnung zu entwickeln, keine Gelegenheit gehabt hatten. An die Ausbildung einer solchen die Hand 45 zu legen, konnte, ja mußte jetzt als ein Gebot der Selbsterhaltungspflicht für die Landeskirchen erachtet werden. Bei dieser Ausbildung der kirchlichen Eheordnung aber war von den unveräußerlichen reformatorischen Prinzipien über die Ehe auszugehen. Da die Form der Eheschließung durch kein göttliches Gebot festgestellt ist und die kirchliche Trauung die rechtliche Kraft als Eheschließungsform nur durch die staatliche Rechtsbildung in Gesetz 50 und Gewohnheitsrecht erlangt hatte, mußte die evangelische Kirche notwendig anerkennen, daß die Trauung diese rechtliche Kraft als Eheschließung nunmehr verloren hat. Die kirchliche Trauung hat also die rechtsgiltig geschlossene Ehe jetzt zur Voraussetzung. Eine durch die bürgerliche Eheschließung eingegangene Ehe von Christen wird auch nicht erst durch die kirchliche Trauung zu einer christlichen Ehe, da das Wesen einer christlichen Ehe 55 von der Form ihrer Eingehung unabhängig ist. Einer in bürgerlicher Form rechtsgiltig geschlossenen Ehe wird nach evangelischem Grundsatz ferner bloß wegen unterlassener kirchlicher Trauung niemals die kirchliche Anerkennung als Ehe versagt werden dürfen, so gewiß andererseits die evangelische Kirche berechtigt ist, gegen solche Kirchenglieder, welche die kirchliche Trauung verschmähen, Kirchenzucht zu üben. Die evangelischen Landeskirchen 60

haben denn auch in den Kirchengesetzen, welche dies Stück der kirchlichen Eheordnung bereits allgemein festgestellt haben, die Nachsuchung der kirchlichen Trauung für das geschlossene Ehebündnis für eine kirchliche Pflicht erklärt. Die Kirchenglieder erfüllen nach der neuen Kirchenordnung eine Rechtspflicht, indem sie im kirchlichen Trauakt sich zum 5 christlichen Ehestand, durch welchen letzteren sie zu christlicher Eheführung bereits von der Eheschließung an verbunden sind, bekennen. Die rechtliche Bedeutung der Erklärung des trauenden Geistlichen aber, mag sie nun in der Form des Zusammensprechens, Bestätigens, Segnens abgegeben werden, ist stets die feierliche Anerkennung und Bezeugung, daß nach dem in der Kirchenordnung normierten Maßstabe dieses Ehebündnis mit dem evangelisch-10 kirchlichen Begriffe von der christlichen Ehe übereinstimmt und daß die Ehegatten sich zum christlichen Ehestand bekannt haben. Diese Anerkennung ist Rechtsbedürfnis der Kirchengemeinschaft, die auf dem christlichen Hausstand ruht, wie das zum Staat rechtlich organisierte Volk auf der Familie, — und sie ist Mitgliedschaftsrecht der Einzelnen, das verwirklicht wird, sofern diesen der Anspruch auf Trauung nach der Kirchenordnung nicht wegen 15 eines bestimmten objektiven Trauungshindernisses oder mit Rücksicht auf das aus nachweisbarer subjektiver Unwürdigkeit hervorgehende Ärgernis versagt werden muß. Denn so wenig die Kirche nach der reformatorischen Auffassung den Beruf haben kann, dem staatlichen Recht der Ehehindernisse ein eigenes System kirchlicher Ehehindernisse gegenüberzustellen, so gewiß kann sie das feierliche Zeugnis der Übereinstimmung einer 20 Ehe mit dem evangelischen Begriff von der christlichen Ehe nur nach eigener Prüfung der Voraussetzungen für eine solche Anerkennung erteilen, welche eben in der Kirchenordnung zu normieren sind. Die von der Kirchenordnung aufgestellten objektiven und subjektiven Hindernisse der Gewährbarkeit der Trauung sind keine Ehehindernisse, weil die Trauung aufgehört hat, Eheschließung zu sein. Auch ist die Entscheidung in dem 25 kirchengesetzlich geregelten Verfahren über das Vorhandensein der in der Kirchenordnung normierten Voraussetzungen, unter welchen die Trauung zu versagen ist, keine Übung einer Ehegerichtsbarkeit, so lange sich die evangelische Kirche, wie sie nach reformatorischen Grundsätzen muß, des Urteils enthält, daß eine nach bürgerlichem Recht giltig geschlossene Ehe rechtlich keine Ehe sei, oder daß eine nach bürgerlichem Gesetz rechtskräftig aufgelöste 30 Ehe rechtlich fortbestehe.

Bei der Normierung der Voraussetzungen der kirchlichen Trauung in den die kirchliche Eheordnung ausbildenden neuen Kirchengesetzen mußte auch die Frage der Zulässigkeit der kirchlichen Trauung bürgerlich geschlossener anderweitiger Ehen Geschiedener erwogen werden. Hierbei mußten die evangelischen Kirchen zunächst noch der Zersplitterung 35 des deutschen bürgerlichen Rechtes Rechnung tragen, denn die bürgerliche Rechtseinheit vollzog sich erst mit dem Bürgerlichen Gesetzbuche am 1. Januar 1900. Wo noch das gemeine protestantische Eherecht hinsichtlich der Ehescheidung als bürgerliches Recht für die Evangelischen in Geltung war, oder wo nach Landesrecht (wie z. B. in Württemberg noch nach dem staatlichen Ausführungsgesetz zum Reichsgesetz vom 6. Februar 1875), dem 40 gemeinrechtlichen Prinzip entsprechend, nur einseitige schwere Verschuldungen die Scheidung vom Bande begründen konnten, konnte freilich nur etwa in der reichsgesetzlichen Beseitigung des (dispensabeln) Verbots der anderweitigen Verheiratung des als schuldiger Teil Geschiedenen ein unmittelbarer Anlaß zum Erlaß einschlagender kirchengesetzlicher Bestimmungen gefunden werden, indem die Faktoren der Kirchengesetzgebung über die Frage 45 schlüssig zu werden hatten, inwiefern wegen Verschuldung in der früheren Ehe einem Geschiedenen die kirchliche Trauung der von ihm bürgerlich geschlossenen anderweitigen Ehe zu versagen sei. Ungleich dringender mußte der Erlaß kirchengesetzlicher Bestimmungen über die kirchliche Trauung bürgerlich eingegangener anderweitiger Ehen Geschiedener aber dort erscheinen, wo, wie im Gebiete des A. L.-R., ein laxes bürgerliches 50 Ehescheidungsrecht eine lebhafte Reaktion des kirchlichen Bewußtseins hervorgerufen hatte und letzteres nun durch die Einführung der bürgerlichen Eheschließung ohne gleichzeitige Reform des längst als im hohen Maße reformbedürftig allseitig erkannten Scheidungsrechts in eine begreifliche, überdies durch maßlose Agitationen einer extremen Richtung gesteigerte Erregung versetzt wurde. Nach Erlaß des preußischen Gesetzes vom 9. März 55 1874 über die (bürgerliche) Eheschließung erließ der Oberkirchenrat mit Ermächtigung des Königs als des Trägers des obersten Kirchenregiments provisorische Bestimmungen für die dem Geltungsbereiche jenes Gesetzes angehörigen Teile der evangelischen Landeskirche, da die damals noch unvollendete synodale Organisation der letzteren das sofortige Eingreifen der synodalen Kirchengesetzgebung ausschloß (s. die V. vom 21. September 1874, 60 Aktenstücke des Ev. Oberkirchenrats Bd VII, H. 1, S. 31 ff.). Während darin hinsichtlich

der Versagung der kirchlichen Trauung für Rheinland und Westfalen auf die Vorschriften der dortigen Kirchenordnung verwiesen wurde, wurde für den Geltungsbereich der Kirchengemeinde- und Synodalordnung vom 10. September 1873 bestimmt, daß einer rechtsgiltig geschlossenen Ehe, wenn beide oder ein Eheteil der evangelischen Kirche angehörig, die kirchliche Trauung nur in dem im § 14 der Gemeindeordnung geordneten Verfahren versagt werden dürfe, wonach der Pfarrer Gemeindeglieder von der Teilnahme an von ihm zu vollziehenden Amtshandlungen nur mit Zustimmung des Gemeindekirchenrats zurückweisen darf, vorbehaltlich des Rekurses an die Kreissynode. Damit war den Erlassen vom 30. Januar 1846 und 10. Februar 1859 die rechtliche Geltung entzogen, sofern diese, welche über die kirchliche Trauung, als sie noch Eheschließungsform war, bestimmt hatten, nicht, wie der Oberkirchenrat behauptete, mit Einführung der bürgerlichen Eheschließung ohnehin gegenstandslos geworden waren. Letzteres mag füglich verneint werden, allein da jene Erlasse niemals die Kraft von Kirchengesetzen gehabt haben (wie denn Friedrich Wilhelm IV. 1857 angedeutet, der Regent in dem Erlaß von 1859 ausdrücklich erklärt hatte, daß der Erlaß eines Kirchengesetzes in dieser Angelegenheit vor weiterer Entwickelung der Kirchenverfassung nicht erfolgen könne), da also jene Erlasse als bloße Weisungen des Trägers des obersten Kirchenregiments an die landesherrlichen Kirchenbehörden durch von derselben Autorität ausgegangene Vorschriften abgeändert und beseitigt werden konnten, so ist die Rechtsverbindlichkeit der mit königlicher Vollmacht erlassenen provisorischen Anordnungen vom 21. September 1874 mit Unrecht deshalb bestritten worden, weil diese ohne synodale Mitwirkung ja ebenfalls nicht die rechtliche Kraft eines Kirchengesetzes haben erlangen können. Auch alle sonstigen Argumente, welche Sohm, Recht der Eheschließung, Weimar 1875, S. 1 ff. gegen die Rechtsgiltigkeit der Verordnung von 1874 geltend gemacht hat, beweisen nichts gegenüber der Thatsache, daß dem gemeinen protestantischen Eherecht durch das A. L.-R. auch für die Landeskirche die gesetzliche Geltung entzogen war; gerade darum heischte ja eben der dadurch hergestellte Zustand des kirchlichen Rechts so dringend die kirchengesetzliche Abhilfe. Andererseits konnte die provisorisch in jener Verordnung beliebte Behandlung der anderweitigen Trauung Geschiedener als eine genügende Lösung nicht erachtet werden. Denn wenn es auch richtig ist, daß es sich nunmehr um die Zulässigkeit der Trauung geschlossener, nicht erst zu schließender Ehen handelte, und daß die bürgerlich eingegangene Ehe auch eines schriftwidrig Geschiedenen nach protestantischer Auffassung als Ehe, nicht als Konkubinat aufzufassen, also christlich zu führen ist, o war es dennoch unrichtig, die Frage mit einer Erwägung vom Standpunkte der Kirchenzucht gegenüber dem einzelnen Kirchengliede und seiner Verschuldung hinsichtlich der früheren Ehe für erschöpft zu erachten. Vielmehr forderte das Rechtsbewußtsein der kirchlichen Gemeinschaft gegenüber dem durch ein laxes Ehescheidungsrecht frivolen Scheidungen gewährten Spielraum, die kirchliche Verurteilung der letzteren behufs Abwehr einer Entwürdigung der Trauung zu einem über die unmittelbar Beteiligten hinausreichenden objektiven Ausdruck zu bringen, der freilich (im Gegensatz zu der der Kirche nicht zukommenden Ehegerichtsbarkeit) dem Gebiete disziplinarer Bethätigung der kirchlichen Eheordnung im weiteren Sinne angehört, aber sich nicht in dem Kirchenzuchtsverfahren in den einzelnen Fällen erschöpft, welches die Verordnung überdies nur bei besonderer Schwere des Falles in Aussicht nahm. Mehr als eine provisorische Hilfe konnte immer nur die Kirchengesetzgebung gewähren.

Für die kirchengesetzliche Regelung war davon auszugehen, daß der Ausspruch Christi über die Ehescheidung nach evangelischer Auffassung kein äußeres in ein staatliches oder Kirchenrecht aufzunehmendes Gesetz darstellt. Das geht schon daraus hervor, daß das Scheideverbot Christi Mt 5 in der Bergpredigt erscheint. In dieser hat der Herr das Ideal der allgemeinen Nächstenliebe gezeichnet als das höchste sittliche Motiv, welches in der Christenheit zu allen Zeiten und bei allen Völkern nicht nur die Gesinnung der einzelnen Christen erfüllen, sondern dadurch mittelbar auch die jedesmal gegebenen Ordnungen menschlicher Gesellschaft durchdringen und verklären soll; er hat die Gesinnung der Nächstenliebe geboten und einzelne Anwendungen davon gemacht, nicht aber hat er Rechtssätze aufgestellt (so wenig als ein sozialpolitisches Reformprogramm, was freilich die Schwarmgeister aller Zeiten behauptet haben, die evangelische Reformation aber entschieden verneint hat). So stellt auch der Ausspruch über die Ehescheidung an sich keinen Rechtssatz dar, sondern richtet sich direkt nur an die Gesinnung. Oder sollte, so lange das christliche Leben in der Welt zu führen ist, irgend welche rechtliche Gestaltung des äußeren menschlichen Gemeinlebens ohne den Eid bestehen können? Wie der Apostel geschworen hat, und wie das reformatorische Schriftverständnis den Eid anerkennt, wie auch das reformatorische

Kirchenrecht ihn anerkennt, so gilt Luthers Erklärung zu Mt 5, 32: „Denn auch Christus hie Nichts setzet noch ordnet als ein Jurist oder Regent, in äußerlichen Sachen, sondern allein als ein Prediger die Gewissen unterrichtet, daß man das Gesetz vom Scheiden recht brauche“, auch für die Kirchengesetzgebung. Mit Recht lehrte also seinerzeit Stahl (in der Rechts- und Staatslehre 2. Aufl., S. 369 f.), der Ausspruch Christi über die Scheidung sei „unmittelbar kein Gesetz für den äußeren rechtlichen Bestand des Staates oder selbst auch der Kirche, sondern nur für das Gewissen“, und verlangte, daß die Kirche und der Staat nur nicht die öffentliche rechtliche Anordnung der Ehescheidung unter ein anderes Prinzip stellen, als das in dem Ausspruch gegebene, die ethische Idee des Instituts der Ehe enthüllende, nicht aber, daß die Legislation den Ausspruch gerade „buchstäblich und in seinem vollsten Umfange annehme, d. i. ihn bloß vollziehe“. Dies gilt auch für die kirchengesetzliche Normierung der Trauung anderweitiger Ehen Geschiedener. Die Anschauung, daß der Wille des Herrn ein rechtsgesetzgeberischer sei, ist dem Katholicismus eigentümlich, aber von der Reformation überwunden. Andererseits wird die Kirchenordnung einer evangelischen Gemeinschaft christlicher Gottesverehrung (wenigstens unter der in der Gegenwart verwirklichten Voraussetzung staats- und kirchenrechtlich anerkannter Freiheit des Austritts aus der äußerlichen Kirchengemeinschaft) das aus der Schrift geschöpfte Prinzip minder eingeschränkt bei der Normierung der kirchlichen Rechtspflichten ihrer Glieder hinsichtlich der Ehe zum Ausdruck zu bringen im stande sein, als das bürgerliche Eherecht, wenn freilich auch der Staat eines christlichen Volks um seiner selbst willen sein Eherecht einem der christlichen Ethik widerstreitenden Prinzipe zu unterstellen Anstand nehmen soll.

Aus den einschlagenden kirchengesetzlichen Bestimmungen ist hervorzuheben: Das württembergische Kirchengesetz vom 23. November 1875, betr. Verkündigung und Trauung der Ehen (Allgem. Kirchenbl. für das evang. Deutschland, XXV, S. 58 ff.) weist nur für die Ehe mit Bruder oder Schwester des geschiedenen, noch am Leben befindlichen Gatten, ferner für die Ehe zwischen einem wegen Ehebruchs Geschiedenen und seinem Mitschuldigen (Art. 2, Nr. 4. 5) ein hierhergehöriges Trauungshindernis auf. Das Oldenburgische Ausschreiben des Oberkirchenrats vom 4. Dezember 1875 (a. a. O. XXV, S. 739 ff.) begnügt sich mit der Anweisung, daß hinsichtlich der Wiedertrauung Geschiedener die Geistlichen sich, wenn sie gewichtige Bedenken haben, an den Oberkirchenrat zu wenden haben. Die Trauordnung der evangelisch-lutherischen Kirche des Königreichs Sachsen vom 23. Juni 1881 (abgedruckt in ZKR, Bd XVIII, S. 248 ff.) bestimmt § 19, daß die Trauung zu versagen ist, wenn nach den besonderen Umständen des Falles die Mitwirkung der Kirche bei der Eheschließung als eine Entwürdigung des begehrten göttlichen Segens erscheinen müsse, insbesondere zum öffentlichen Ärgernis gereichen würde und dies ist namentlich anzunehmen a, b, c: bei der Eheschließung eines oder einer Geschiedenen, welcher oder welche nach dem Scheidungsurteil als der schuldige Teil erscheint, vor dem Tode oder der Wiederverheiratung des anderen Teils, dafern nicht Anzeichen vorliegen, welche die Annahme rechtfertigen, daß sie die danach an den Tag getretene Sündhaftigkeit ihrer Handlungsweise erkennen und bereuen. Die Trauung kann nachträglich erfolgen, wenn der Grund ihrer Versagung weggefallen, insonderheit das gegebene Ärgernis gehoben ist. Nach der königl. Verordnung vom 16. Mai 1879, die Taufe, Konfirmation und Trauung in der protestantischen Kirche Bayerns diesseits des Rheins betr. (A. K.-Bl. XXVIII, S. 422 ff.), § 18, sind Bedenken zur Entscheidung des Konsistoriums vorzulegen namentlich bei Wiederverheiratung Geschiedener vor dem Tode oder der Wiederverheiratung des anderen Teils, sofern die vorige Ehe aus einem anderen Grunde als wegen Ehebruchs oder böslicher Verlassung geschieden worden ist, und auch, wo aus diesen Gründen geschieden worden ist, in dem Falle, daß der die Trauung begehrende Teil für den Schuldigen erklärt worden ist.

Einen wichtigen Vorgang bildet das Kirchengesetz vom 6. Juli 1876, die kirchliche Trauung in der evangelisch-lutherischen Kirche von Hannover betr. (ZKR XVII, S. 165 ff.). Dasselbe hat ein Trauungshindernis bei Ehen Geschiedener, wenn deren Schließung von den zuständigen Organen auf dem Grunde des Wortes Gottes nach gemeiner Auslegung der evangelischen Kirchen als sündhaft erklärt wird (§ 4, Nr. 3), außerdem bei Ehen solcher Personen, welchen wegen verschuldeter Scheidung der früheren Ehe der Segen der Trauung ohne Ärgernis nicht erteilt werden kann (§ 4, Nr. 4). Im ersteren Falle erfolgt die Entscheidung über Unstatthaftigkeit der Trauung nach Anhörung des Kirchenvorstandes durch das Landeskonsistorium unter Mitwirkung des Ausschusses der Landessynode (§ 11). Gegen Kirchenglieder, welche in Nichtachtung der kirchlichen Ordnung eine Ehe eingehen, deren Trauung nach § 4 unstatthaft ist, tritt die Kirchenzucht insbesondere durch Entziehung

der kirchlichen Vollberechtigung ein, welche wieder beigelegt wird, wenn durch nachhaltige Führung eines gottesfürchtigen Wandels das gegebene Ärgernis gehoben ist.

Das betreffende Trauungshindernis ist ebenso wie in Hannover festgestellt in dem Kirchengesetze vom 25. Mai 1880, die kirchliche Trauung in der evangelisch-lutherischen Kirche von Schleswig-Holstein betreffend (A. K.-Bl. XXX, S. 605 ff.). Der Geistliche hat zu berichten, wenn die Scheidung aus anderen Gründen als Ehebruch oder böslicher Verlassung erfolgt ist und der andere Teil noch lebt, oder wenn die Scheidung nach dem Scheidungsurteil durch Verschulden der betreffenden Person herbeigeführt und seit der Rechtskraft des Urteils noch nicht drei Jahre verflossen sind. Die Entscheidung hat hier in erster Instanz der Ausschuß der Propsteisynode, in zweiter das aus Konsistorium und Ausschuß der Gesamtsynode gebildete vereinigte Kollegium. Auch hier tritt Kirchenzucht ein gegen Kirchenglieder, welche in Nichtachtung der kirchlichen Ordnung eine Ehe eingegangen sind, deren Trauung unstatthaft ist. Ebenso hat nunmehr für die evangelische Landeskirche der älteren preußischen Provinzen das Kirchengesetz vom 27. Juli 1880, betr. die Trauungsordnung (ZKR XVIII, S. 159 ff.), § 12, Nr. 1, 2 das Trauungshindernis hinsichtlich der Ehen Geschiedener bestimmt. Die Entscheidung, welche eine Eheschließung eines Geschiedenen „auf dem Grunde des Wortes Gottes nach gemeiner Auslegung der evangelischen Kirchen" als sündhaft erklärt, giebt hier der Kreissynodalvorstand, in letzter Instanz das Konsistorium, welchem überlassen ist, den Provinzialsynodalvorstand beizuziehen. (Die Abschneidung einer Berufung von der Konsistorialentscheidung an den Oberkirchenrat selbst hinsichtlich der Frage, welche Scheidegründe kirchlich anzuerkennen sind, ist bedenklich.) Die Kirchenzucht ist hier durch das Kirchengesetz vom 30. Juli 1880, betr. die Verletzung kirchlicher Pflichten (a. a. O. S. 163 ff.) geregelt. Auf demselben prinzipiellen Standpunkte stehen das Kirchengesetz vom 27. Mai 1889 für die evangelische Kirche im Bezirke des Konsistoriums zu Cassel (A. K.-Bl. 1889, S. 562); und das Kirchengesetz vom 12. Februar 1886 für Anhalt (A. K.-Bl. 1886, S. 601).

Ähnlich wie die sächsische Verordnung, wenn auch ohne Anführung von Beispielen, legt Braunschweig den Schwerpunkt auf die Entwürdigung der kirchlichen Handlung. Das Braunschweigische Trauungsgesetz vom 8. Dezember 1875 formuliert das Verbot: „wenn nach den besonderen Umständen des Falles die Segnung als entwürdigt angesehen werden müßte", und noch deutlicher geben diesem generellen Gedanken ohne Angabe von Beispielen Ausdruck: Hessen (Gesetz vom 17. November 1883, A. K.-Bl. 1887, S. 288), Waldeck (Gesetz vom 31. Oktober 1885, A. K.-Bl. 1886, S. 14), Sachsen-Altenburg (Erlaß des Min. vom 14. Januar 1892, A. K.-Bl. 1892, S. 261): Die kirchliche Trauung kann versagt werden, wenn nach den besonderen Umständen des Falles die Mitwirkung der Kirche als eine Entwürdigung der begehrten kirchlichen Handlung erscheinen, insbesondere zum öffentlichen Ärgernis gereichen müßte.

In den sämtlichen angeführten Kirchengesetzen ist eine Entscheidung für die angebliche Kirchenlehre von der Beschränkung der Scheidegründe auf die beiden sog. schriftmäßigen vermieden worden. Wo die zuständigen Organe hinsichtlich ihrer Entscheidung auf die aus dem Worte Gottes nach gemeiner Auslegung der evangelischen Kirche zu schöpfende Norm ausdrücklich hingewiesen worden sind, stellt sich als diese Norm das Ergebnis der von dem reformatorischen Schriftverständnis ausgegangenen Gesamtentwickelung des Scheiderechts dar, welches das gemeine protestantische Ehescheidungsrecht in seiner normalen Gestalt (d. h. mit Abschneidung einzelner Auswüchse der eherechtlichen Praxis) bildet. Dasselbe wird durch das als Maßstab für die Rechtsbildung aus der Schrift entnommene Prinzip beherrscht, daß nur diejenige einseitige schwere Verschuldung, welche dem Ehebruch oder der böslichen Verlassung an ehezerstörendem Effekt verglichen werden kann, die Ehescheidung nach evangelischer Auffassung zu rechtfertigen vermag. So hat denn z. B. das vereinigte Kollegium der lutherischen Kirche in Hannover, in deren Trauungsgesetzgebung die in Rede stehende kirchengesetzliche Norm zuerst unter ausdrücklichem Hinweis auf das gemeine protestantische Eherecht formuliert worden ist, lebensgefährliche Sävitien bereits als einen dem Ehebruch bezw. der böslichen Verlassung gleichzustellenden Scheidungsgrund einstimmig anerkannt. Die Beschränkung der kirchengesetzlichen Norm auf Ehebruch und eigentliche Desertion würde die geschichtliche Kontinuität der Bildung des gemeinen protestantischen Ehescheidungsrechts nicht minder gewaltsam durchschneiden, als es einst die Konsequenzen der Naturrechtstheorien im 18. Jahrhundert zu vielem Unsegen an Preußen gethan haben; sie würde die kirchliche Eheordnung der Gegenwart von dem lebensvollen Zusammenhange losreißen, der sie als Glied innerhalb einer von dem reformatorischen Schriftverständnis ausgegangenen im ganzen normalen Rechtsentwickelung erscheinen läßt.

Eine andere Anschauung hat freilich die in Mecklenburg am 4. November 1875 ergangene und danach in Reuß älterer Linie kopierte Verordnung beherrscht. „Das kirchliche Ehehindernis aus der wegen Ehebruchs erfolgten Scheidung schließt die Trauung des schuldigen Teils allgemein und so lange aus, als der unschuldige Teil lebt oder sich nicht anderweitig verheiratet hat. Dem aus einem nicht kanonischen (!?), also aus einem anderen Grunde als wegen Ehebruchs oder böslicher Verlassung Geschiedenen ist die Trauung so lange zu versagen, als beide geschiedene Ehegatten leben. Vorher ist die Trauung des einen Teils jedoch dann statthaft, wenn der andere Teil anderweitig eine Ehe geschlossen oder einer Handlung, welche einen kanonischen Ehescheidungsgrund abgeben würde, sich schuldig gemacht haben sollte." Hier ist nicht nur jene lebendige Entwickelung seit der Reformation ignoriert, Christus und der Apostel Paulus sind gegen Luthers Schriftverständnis als „Juristen und Gesetzgeber in äußerlichen Sachen" behandelt, sondern in diesem für lutherische Landeskirchen neu erfundenen „kanonischen Recht" tritt die Vorstellung von einem trotz der rechtskräftigen Ehescheidung und rechtsgiltigen bürgerlichen Eheschließung fortbestehenden rechtlichen Eheband der früheren Ehe hervor, welche in schneidendem Gegensatze zu der reformatorischen Auffassung von der weltlichen Natur des Eherechts, von dem Recht der staatlichen Obrigkeit auf Ehegesetzgebung und Ehegerichtsbarkeit, darum aber auch im Widerstreite mit der schmalkaldischen Bekenntnisschrift stehen.

So war die Rechtslage des protestantischen kirchlichen Eherechts in Deutschland, als durch die Einführung des Bürgerlichen Gesetzbuches zum ersten Male auch für das materielle Ehescheidungsrecht eine völlige Einheit geschaffen wurde, die an die Stelle des so sehr zersplitterten partikularrechtlichen Rechtsstandes trat. Bei der innigen Verbindung, welche gerade auf dem Gebiet des Eherechts zwischen der evangelischen Kirche und dem Staate besteht, bei der Bedeutung der staatlich geschlossenen Ehe als einer auch für die evangelische Kirche giltigen Ehe, war es für das evangelische Gesamtbewußtsein von der allergrößten Wichtigkeit, welche Richtung in dem bürgerlichen Rechte Deutschlands zum Durchbruch gelangte. Da ist es nun vom evangelischen Standpunkte aus freudigst anzuerkennen, und als ein wichtiges Zeugnis für das sittlich vertiefte Rechtsbewußtsein unseres Volkes zu betrachten, daß das Bürgerliche Gesetzbuch sich im wesentlichen den Prinzipien des protestantischen gemeinen Eherechts angeschlossen und insbesondere jene Konsequenzen der naturrechtlichen Auffassung der Ehe, ganz im Gegensatz zu dem größten deutschen Partikularrecht, nicht angenommen hat. Eine Ehescheidung findet seit 1900 nur noch aus den im Gesetze fixierten Gründen statt; eine Ehescheidung kraft landesherrlicher Machtvollkommenheit besteht, außer kraft Hausgesetzes für die landesherrlichen Familien, nicht mehr. Die gesetzlichen Ehescheidungsgründe setzen, getreu den Prinzipien des gemeinen, protestantischen Rechtes, sittliches Verschulden des einen Teiles voraus — mit einer einzigen Ausnahme der unheilbaren Geisteskrankheit, die aber stark verklausuliert ist. Die Ehescheidungsgründe teilt man gewöhnlich ein in absolute und relative. Erstere sind Ehebruch, diesem gleichgestellte Sittlichkeitsdelikte, Lebensnachstellung, bösliche Verlassung (Desertion und Quasidesertion). Für die relativen Gründe hat das Gesetz eine ziemlich weite Fassung gewählt: Die Ehe kann geschieden werden, wenn ein Teil nach dem Ermessen des Richters durch schwere Verletzung der durch die Ehe begründeten Pflichten oder durch ehrloses oder unsittliches Verhalten eine so tiefe Zerrüttung des ehelichen Verhältnisses verschuldet hat, daß dem andern Teile die Fortsetzung der Ehe nicht zugemutet werden kann. (Es werden hier praktisch die schon im gemeinen Recht anerkannten Gründe in Betracht kommen, wie z. B. grobe Mißhandlung (die vom Bürgerlichen Gesetzbuch als Beispiel speziell genannt ist), verschuldete ekelerregende Krankheiten, entehrende Strafen, schimpfliches Gewerbe, unheilbare Trunksucht u. s. w.; möglicherweise auch Verweigerung der kirchlichen Trauung). Das Bürgerliche Gesetzbuch kennt nicht mehr die Trennung von Tisch und Bett, dagegen ein eigenartiges Institut, die Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft, welches zunächst das Eheband bestehen läßt, aber jeden Augenblick auf Antrag eines Ehegatten in Ehescheidung verwandelt werden kann. Ein Verbot der Wiederverheiratung Geschiedener kennt das Gesetzbuch nur beim Ehebruch für die Ehe unter den Ehebrechern, wenn dieser Ehebruch in dem Scheidungsurteil als Grund der Scheidung festgestellt worden war.

An dem bisherigen Standpunkte des staatlichen Rechtes gegenüber der kirchlichen Seite der Ehe hat sich nichts geändert. Noch umfassender als es früher das Reichsgesetz vom 6. Februar 1875 getan hatte, spricht das Bürgerliche Gesetzbuch in § 1588 aus, daß die kirchlichen Verpflichtungen in Ansehung der Ehe durch das Bürgerliche Gesetzbuch nicht berührt werden sollen; durch § 21 der Bekanntm. des Bundesrates betr. Vorschriften zur Ausführung des Gesetzes über die Beurkundung des Personenstandes und die Eheschließung,

vom 25. März 1899, welcher den Geistlichen die Einsicht der Standesregister kostenfrei gestattet, erleichtert der Staat der Kirche ihre Aufgabe gegenüber ihren Gliedern. (Vgl. Sehling, Der Pfarrer und das Bürgerliche Gesetzbuch, Nürnberg 1900, S. 33 ff.).

Die evangelische Kirche hat also durch das Bürgerliche Gesetzbuch keinen besonderen Anlaß zu einer Neugestaltung oder gar einer Verschärfung ihres Trauungsrechtes erhalten. Und so geben denn auch die wenigen neueren Eheordnungen für die hier in Frage stehenden Punkte im wesentlichen nur das bisherige Recht wieder. So das Württembergische kirchliche Trauungsgesetz vom 28. Januar 1901 und die Trauungsordnung vom 22. Juni 1901 für Sachsen. In Bayern ist die Verordnung vom 24. Mai 1879 über die Taufe, Konfirmation und kirchliche Trauung unter dem 2. Februar 1902 dahin abgeändert worden, daß der Geistliche in allen Fällen, welche die Zulässigkeit der Trauung zweifelhaft machen, die Entscheidung des Konsistoriums einzuholen hat und zwar namentlich bei Wiederverheiratung Geschiedener, wenn die vorige Ehe wegen Ehebruchs oder böslicher Verlassung geschieden wurde und die Trauung von dem für schuldig erklärten Teile begehrt wird, oder wenn die Scheidung aus einem anderen Grunde erfolgt ist.

So sehr nun auch der tiefe sittliche Ernst, der sich in diesen kirchlichen Ordnungen ausspricht, anzuerkennen ist, so ist doch auf die Thatsache hinzuweisen, daß sich nicht unbedeutende Meinungsverschiedenheiten unter den evangelischen kirchlichen Ordnungen vorfinden, Divergenzen, die durch die verschiedene Handhabung der Vorschriften, insbesondere auch der Dispensationen, seitens der kirchlichen Behörden noch schärfer sich gestalten. Die bürgerliche Rechtszersplitterung ist der Einheit gewichen, die kirchliche Rechtszersplitterung ist geblieben und es kann daher vorkommen, daß Geschiedene in der einen Landeskirche leichter als in der anderen, oder in der einen Kirche überhaupt nicht, wohl aber in einer benachbarten zur Trauung gelangen. Diese schwierige Frage des zwischenkirchlichen Trauungsrechtes hat die Eisenacher Konferenz wiederholt beschäftigt, so in den Jahren 1886 (A. K.-Bl. 1887, S. 288, 1889, S. 486), und 1904 (A. K.-Bl. S. 303 ff.), und den dort gegebenen Anregungen entsprechend haben auch verschiedene Regierungen Vorkehrungen getroffen, durch welche verhütet werden soll, daß Nupturienten, von denen kein Teil der Landeskirche angehört und welche die Trauung nur behufs Umgehung der Ordnungen ihrer Kirche aufsuchen, dieselbe erlangen; so z. B. Sachsen-Weimar A. K.-Bl. 1888, S. 205; Lippe A. K.-Bl. 1906, S. 463; Schwarzburg-Sondershausen A. K.-Bl. 1907, S. 400. Mit Recht hat aber Braun in Friedberg und Sehling, Deutsche ZKR 1906, S. 1 ff. darauf hingewiesen, daß die Lösung dieser Frage nicht in der Errichtung von Schranken unter den Kirchen, sondern in einem einheitlichen, echt evangelischen Trauungsrecht zu finden sei.

So schwierig es auch erscheinen mag, so wäre dies in der That ein wünschenswertes Ziel: Der Einheit des bürgerlichen Rechts sollte auch eine Einheit des evangelischen kirchlichen Eherechts gegenüber gestellt werden. Wichtiger aber als dies ist es, daß zwischen Staat und evangelischer Kirche ein normales Verhältnis hinsichtlich der Behandlung der Ehescheidungsfrage hergestellt ist und hergestellt bleibt. Das normale Verhältnis zwischen dem Staat und den reformatorischen Kirchen bildet auch hinsichtlich des Eherechts zwar Unterscheidung ihrer Aufgaben, aber nicht absolute oder gar gegensätzliche Trennung. Denn beide sittliche Ordnungen sollen auch in der Pflege des Ehestandes, der Pflanzstätte des Staates und der Kirche „übereintragen“, wie schon im 14. Jahrhundert der märkische Staatsmann und Ritter Johann von Buch in der Glosse zum Sachsenspiegel lehrte. Denn nur in Eintracht können Staat und Kirche ihren Beruf, das christliche Volk für das Reich Gottes zu erziehen, in vollem Umfange erfüllen. **Dove † (Sehling).**

Sequenzen (Prosen). — Mart. Gerbert, De cantu et musica sacra, 1774; W. Christ und M. Paranikas, Anthologia Graeca carminum Christianorum, 1871; F. Wolf, Ueber die Lais, Sequenzen und Leiche, 1841; Jos. Pothier, Les mélodies grégoriennes, 1881; Léon Gautier, Histoire de la poésie liturgique au moyen âge: Les tropes I, 1886; ders., La poésie relig. dans les cloîtres des IX^e—XI$_e$ siècles, 1887; John Julian, A dictionary of hymnology, 1892 (2. ed. 1907); Peter Wagner, Ursprung und Entwickelung der liturg. Gesangsformen bis zum Ausgange des Mittelalters, 2. Aufl. 1901; Ad. Reiners, Die Tropen-, Prosen- und Präfationsgesänge des feierl. Hochamtes im MA, 1884.

Melodien: Anselm Schubiger, Die Sängerschule St. Gallens vom 8.–12. Jahrhundert, 1858; Fél. Clément, Histoire générale de la musique religieuse, 1860; Ad. Thürlings, Wie entstehen Kirchengesänge? Rektorrede. = Sammelbände der internat. Musikges. VIII, 3, 1907; Karl Bartsch, Die lat. Sequenzen des MA in musikal. u. rhythm. Beziehung, 1868. — Seit 15 Jahren sammelt H. M. Bannister Material für eine Ausgabe aller Sequenzenmelodien. A. Dechevrens, Du rhythme dans l'hymnographie Latine, 1895; Wilh. Meyer aus

Speier, Anfang und Ursprung der lat. und griech. rhythmischen Dichtung (AMA I. Classe, XVII. Bd, 1884); ders., Gesammelte Abhandlungen z. mittellat. Rhythmik, 2 Bde, 1905; Ul. Chevalier, Bibliothèque liturgique (I: Poésie liturg. du moyen âge: rhythme et histoire; II: Poésie lit. traditionelle . . . [Texte]; III, IV, XI: Repertorium hymnologicum; Catalogue des chants . . .; VI: Laon; VII: Reims; IX: Montaurial, bezw. Moissac); Analecta hymnica medii aevi hrg. v. Clemens Blume und Guido M. Dreves [und Henry Marriott Bannister], VII (Limoges), VIII—X, XXXIV, XXXVII, XXXIX; XL, XLII, XLIV; Joa. M. Neale, Sequentiae ex missalibus . . . collectae, 1852; F. J. Mone, Lat. Hymnen des MA, 3 Bde 1853—55; Thesaurus hymnologicus . . . . colleg. Herm. Adalbert Daniel II und V, 1841—56 (von der Neubearbeitung durch Blume und Bannister in den Analecta hymnica [Bd 51 ff.] ist bis jetzt der I. Band 1908 erschienen); Jos. Kehrein, Lat. Sequenzen des MA, 1873; Misset u. Weale, Analecta Liturgica . . . . 1888—1902. — Zu Notker: W. Wilmanns, Welche Sequenzen hat N. verfaßt? ZdA XV, 1872, S. 267—294; Jak. Werner, Notkers Sequenzen, 1901; Paul v. Winterfeld, Rhythmen- und Sequenzenstudien. VII: Welche Sequenzen hat N. verfaßt? ZdA XLVII, 1904, S 321—391. — Für Gottschalk von Limpurg: G. M. Dreves, Godescalcus Lintpurgensis (= Hymnol. Beiträge I). 1897. — Für Adam de St. Victor: Oeuvres poétiques d'A. de St. V., p. L. Gautier, I, II. 1858, 59; 3e éd. 1894; Les proses d'Adam de St. V., Texte et musique p. E. Misset et Pierre Aubry, 1900; The liturgical poetry of Adam of St. V, with translat. by Digby S. Wrangham, 3 vols. — Für Neumen: Oskar Fleischer, Neumen-Studien, I—III, 1893—1900; Peter Wagner, Neumenkunde, 1905; J. Thibaut, Origine byzantine de la notation neumatique de l'église latine, 1907[M. 28 Tafeln]; Walter Howard Frere, The Winchester Troper (Henry Bradshaw soc. VIII), 1894 [M. 26 Taf.]; Paléographie musicale; les principaux manuscrits de chant grégorien, ambrosien, mozarabe, gallican; publiés en facsim. phot. par les Bénédictins de Solèsmes, seit 1889; N. Gihr, Die Sequenzen des röm. Meßbuches dogmatisch und asketisch erklärt, 1895.

Sequentia war ursprünglich ein musikalischer Ausdruck: Bei der Meßfeier wurde auf der letzten Silbe des Alleluia, das zu dem zwischen Epistola und Evangelium stehenden Psalmverse gehört, eine lange Reihe von Tönen gesungen (Amalar. de offic. eccles. III, 16 = MSL 105, 1123: Haec iubilatio, quam cantores sequentiam vocant). Über die Bedeutung des Wortes ist man noch nicht einig: am einfachsten hält man es für die Übersetzung des griechischen ἀκολουθία, womit die mittelgriechischen Musiker den εἱρμός (Melodie) bezeichnen (W. Christ., SMA 1870, II, 89; Christ et Paranikas, Anthologia, S. LVII).

Der Allelujagesang war eine Eigentümlichkeit der orientalischen Kirche, ein Erbstück aus der Praxis des hebräischen Tempelgesanges (Isidor. de offic. I, 13 = MSL 83, 750: Laudes, hoc est Alleluia, canere canticum est Hebraeorum). P. Wagner (Einführung 37) glaubt sogar, daß in manchem Allelujajubilus unserer Choralhandschriften ein jüdischer Kern enthalten sein mag.

Aus der Liturgie von Jerusalem war der Allelujagesang durch Papst Damasus (368 bis 388) für die Osterzeit in die römische Messe eingeführt worden (Gregor I., Epist. IX, 12 = MSL 77, 956). Gregor der Große dehnte das Alleluja auf alle Sonn- und Festtage (Fast- und Bußtage ausgenommen) aus; vom Sonntag Septuagesimae bis Ostern blieb das Alleluja unterdrückt (Sabbato Sept. Alleluia dimittitur); man findet auch später in dieser Zeit nur sehr ausnahmsweise Sequenzen.

Welche Gestalt und welchen Umfang die Allelujamelodien im 8. und 9. Jahrhundert hatten, können wir aus Notkers Klage, der sie longissimae melodiae nannte, nicht entnehmen: die ältesten Chorbücher, in denen Melodien aufgeschrieben sind, stammen aus dem 10. Jahrhundert, also aus der Zeit nach Notker. Ein pneumatum antifonarium vermachte 1067 Sancio de Tablatiello den Mönchen des spanischen Klosters Silo (Morin, Anecdota Maredsolana I, p. II).

Diese Melodien wurden der Anlaß zu einer der folgenreichsten Erfindungen nicht nur für die kirchliche, sondern auch für die weltliche Gesanges- und Dichtkunst. In dem Bestreben, sie durch irgend ein Mittel in einen festen Zusammenhang zu bringen (colligare), wohl auch um ihren Umfang zu fixieren, wurde Notker, ein Mönch in Kloster St. Gallen (gest. 912) durch ein westfränkisches Antiphonar zur Abfassung von Sequenzentexten veranlaßt. Dieses hatte ein Priester nach St. Gallen gebracht, der aus Jumièges bei Rouen geflohen war, als die Normannen (wahrscheinlich 862) dies Kloster verwüstet hatten. In diesem Buche waren den Sequenzenmelodien einige Textzeilen unterlegt (aliqui versus ad sequentias erant modulati). Obwohl sie Notker nicht gefielen (wegen ihrer ungewohnten Sprache, meint P. v. Winterfeld, NA 25, 389), so reizten sie ihn doch zur Nachahmung: zu einer solchen Melodie schrieb er die zwei Sätze: Laudes deo concinat

orbis universus, qui gratis est redemptus und Coluber Adae deceptor. Sein Lehrer Iso (gest. 871) war durch sie nicht völlig befriedigt, da der Grundsatz, daß jeder Bewegung der Melodie eine Silbe entsprechen müsse, darin nicht befolgt sei. Mit Mühe und Ausdauer gelang es Notker, nicht bloß die auf -ia, sondern auch auf -le und -lu stehenden Töne zu verarbeiten, wofür er als Zeugen seine Sequenzenmelodien Dominus 5 in Sina und Mater anführt. Hierauf wurden seine Verse von Marcellus durch Knaben zur Aufführung gebracht (aliis alios insinuavit).

Den regelmäßigen Bau der Sequenzen mit ganz gleich langen Doppelversikeln hat Notker jedenfalls erst nach vielen Versuchen zu stande gebracht: sicherlich sind die einfachen Sequenzen ohne Responsion die ältere Form. 10

Daß die in französischen und englischen Handschriften des 10. und 11. Jahrhunderts vorkommenden Sequenzenmelodien, bei denen nur wenige Zeilen Text stehen, mit den sequentiae der Jumièges-Handschrift völlig übereinstimmen, wagen auch Blume und Bannister (Anal. hymn. 47, 14) nicht zu behaupten; doch glaubt Blume (Anal. hymn. 49, 277), daß „der Tropus Jam nunc intonat praeconia . . . ein Beispiel der älte- 15 sten und ursprünglichsten Textunterlegung unter die Alleluiamelodie ist, dem dann die Textunterlegung mit Parallelgliedern nachfolgte“.

Es ist nicht möglich, die Sequenzensammlung in der Handschrift 484 von St. Gallen „als eine Abschrift jenes Originals aus Gimedia anzusehen“, das orientalische, d. h. griechische Allelujamelodien enthielt (Fleischer, Neumen-Studien I, 116f.; Wagner, Einfüh- 20 rung 258), weil darin die Occidentana und Frigdola vorkommen, die nach Ekkehart IV. Notker selbst verfaßt hat; ebenso findet sich darin die Melodie Waltrams zu Solemnitatem und die Melodie Ekkeharts I. zur Sequenz A solis occasu. Da aber die den Melodien Notkers entsprechenden Cithara (= Occidentana) und Hieronyma (= Frigdola) in den (französisch-)englischen Chorbüchern vorkommen, ist eine parallele gleichzeitige 25 Entwickelung an verschiedenen Orten ausgeschlossen und da die kurzen Sequenzen mit unpaarigen Versen fast nur in St. Gallen erscheinen, so dienen sie als Beweis dafür, daß hier die eigentliche Sequenzendichtung sich entwickelt hat und durch den Erfinder gleich zu voller Blüte gebracht wurde.

Daß auf diese fruchtbare Ausgestaltung der lateinischen Sequenzendichtung die Be- 30 kanntschaft mit der griechischen Hymnenpoesie eingewirkt hat, ist zweifellos (schon Neale, Mone u. a. haben daran erinnert). Griechische Kirchengesänge sind zu Karl des Gr. Zeit ins Lateinische übertragen worden und zwar ut singulis eius modulaminis motibus singulas syllabas dare curaret (Anon. de Carolo M. II, 7 = Jaffé, Mon. Carol. 673); in St. Gallen sind Reste solcher Übersetzerthätigkeit aus dem ὕμνος ἀκάθιστος vorhanden 35 gewesen (P. v. Winterfeld, ZdA 47, 83). Ob die Melodie Romana in irgend einer Form sich beim Hymnendichter Ῥωμανός findet, ist noch nicht untersucht worden.

Es ist nicht bekannt, wie man sich anderwärts, besonders wie sich die altberühmte Sängerschule in Metz zu dieser Neuerung stellte, obwohl der Mönch von St. Gallen (Anon. de Carolo M. I, 10) von Metenses = Kirchenliedern spricht. Reichenaus Thätig- 40 keit scheint erst lange nach Notker eingesetzt und nur neue Texte zu Notkerischen Melodien hervorgebracht zu haben (anders P. v. Winterfeld, ZdA 47, 357 betr. Aurea und Duo tres); denn das in Reichenau für Bamberg im Anfang des 11. Jahrhunderts geschriebene Sequentiar (vgl. Anal. hymn. 34, 6) hat 22 neue Texte, aber keine Melodie, die nicht auch in der St. Galler Sammlung 484 vorkommt. Man darf wohl annehmen, daß 45 Abt Berno (1008—1048) einen bedeutenden Anteil an der Abfassung dieser neuen Texte hatte.

Obwohl Notker unbestritten als der Erfinder der Sequenzen anerkannt wird, ist über den Umfang seiner Produktion noch keine Einigung erzielt. P. v. Winterfeld sucht das Problem zu vereinfachen, indem er die Frage untersucht, welche Sequenzen der liber se- 50 quentiarum enthalten habe, den Notker c. 883—887 dem kaiserlichen Erzkaplan Bischof Liutward von Vercelli widmete. Der von ihm „wiederhergestellte“ liber schrumpft auf 15 Stücke zusammen, da er Notker nicht bloß die „gereimten“ Texte abspricht, sondern auch die responsionslosen (unpaarigen) Stücke ausschließt und keine Doubletten (d. h. 2 Texte zur gleichen Melodie) gelten läßt. Von dem Vorwurf der Voreingenommenheit kann 55 diese Wiederherstellung schon deshalb nicht freigesprochen werden, weil v. Winterfeld die Angaben Ekkeharts IV. in seinen phantasievollen Klostergeschichten, soweit sie Ekkehart I. angehen, für sichere Zeugnisse hält (Anzeiger f. deutsch. Altert. 27 [1901], 23), aber die vom gleichen Ekkehart IV. an einer andern Stelle in den Glossen zu seinem Liber benedictionum vertretene Tradition von 50 Sequenzen Notkers als Fabelei verwirft. 60

In Frankreich ging die Produktion nach der von St. Gallen überkommenen Weise vor sich (Frere, The Winchester Troper, S. XII, nimmt für Frankreich selbstständiges Vorgehen an). Neben den alten Weisen, die sich kleine Änderungen gefallen lassen mußten, entstanden aus andern Allelujamelodien und andern musikalischen Motiven neue Sequenzenmelodien; in den Texten sprach man mit bewußter Absicht von rhythmischer Dichtung, die man hier anwende und daß man die Worte syllabisch der Melodie unterlege; auch die Instrumentalbegleitung wurde erwähnt. Von den St. Galler-Sequenzen unterscheiden sich die Sequenzen von Limoges durch die Endassonanz der Versikel auf -a (eine Konzession an das Wort Alleluja). Im Innern des Verses schreitet die Rhythmisierung immer weiter (zuerst fast immer mit Beobachtung des Reimvokals -a); zuletzt erwuchs aus den Versen von sehr verschiedener Länge eine große Menge rhythmischer gereimter Zeilen, von denen im 12. Jahrhundert Adam von St. Victor mit meisterhafter Beherrschung der Sprache eine kleine Zahl ausbildete, in Strophen vereinigte und ihnen über die andern zum Siege verhalf.

Bei den St. Gallischen Sequenzen ist der Syllabismus im allgemeinen streng beobachtet; Elision kommt äußerst selten vor; doch entsprechen die Halbstrophen an Länge oft ihrem Gegenpart nicht. Bei Adam von St. Victor (gest. 1192) sind die unpaarigen Teile, wie Einleitung und Schlußsatz, fast verschwunden; er dichtet sogar monostrophische Sequenzen, die sich nur durch die alloiostrophische Melodie von den Hymnen unterscheiden. Bei ihm sind Melodie und Text durchaus unabhängig voneinander (d. h. die Melodie folgt nicht syllabischem Text).

Wie man das wortlose Alleluja mystisch-allegorisch ausdeutete, so hat man auch für die oft schwerverständliche Sprache der Sequenzentexte eine ähnliche Erklärung zur Hand: **nova illa solet habere verba et inusitata, quia caeli gaudium secretum est et incognitum mortalibus; pulchre convenit, quod sequentia verba habet laudiflua** (Spec. de myst. eccles. = MSL 177, 395). In welchem Geiste die Sequenzendichter ihre Werke schufen, zeigt Gottschalk (hg. v. Dreves, S. 109), der sagt, er schöpfe die Worte aus Hieronymus (Bibel) und die Melodie aus Gregor (d. i. Sacramentarium).

Obwohl die Sequenzen in den liturgischen Büchern meist ohne die Namen ihrer Verfasser vorkommen, so kennt man doch eine ziemliche Anzahl von Sequenzendichtern (s. Kehrein, Lat. Seq. S. 7—13; Chevalier, Poésie lit. histoire, S. 94—113; Dreves, Hymnographi Latini = Analecta hymnica XLVIII und L, 1905, 07). Außer den beiden Hauptgestalten Notker und Adam sind zu nennen: Ekkehart I. Decanus (Analecta hymnica von Blume und Dreves 50, 271—278); Ekkehart II. Palatinus; Fulbert: **Sonent regi nato**; Waltramm (An. h. 50, 244); in Reichenau Berno und Hermann Contractus (An. h. 50, 308—319); Henricus Monachus: **Ave praeclara maris stella**; Wipo: **Victimae paschali**; Gottschalk von Limpurg (An. h. 50, 339—369); Innocenz III.: **Veni sancte spiritus**; Thomas von Aquin: **Lauda Sion salvatorem.** Eine besondere Spielart der Sequenz, die aber trotz der Musik kaum für liturgische Verwendung bestimmt war, pflegte die hl. Hildegard von Bingen, gest. 1179 (Pitra, Analecta sacra, VIII, 450—457; An. h. 50, 483—492).

Die Sequenz verlor in den späteren Stadien manches von ihrer Eigenart, indem sie Ausschmückungen der andern Dichtungsarten, besonders des Hymnus annahm, von dem sie sich aber immer dadurch unterschied, daß sie durchkomponiert wurde, auch wenn alle Strophen metrisch bezw. rhythmisch gleich waren.

Wie am Schluß der Versikel der gleiche Tonfall sich wiederholte, so bildete sich auch manchmal im Text ein Refrain aus (s. Bartsch, S. 140 und 241), der in den Nachahmungen oft an die Schlußworte der vorbildlichen Sequenz erinnerte.

In den Notkerschen Sequenzen ist die rhythmische Übereinstimmung, die wohl dem Griechischen nachgebildet ist, in den Halbstrophen meist beobachtet; in den Sequenzen von Limoges ist sie sogar am Schluß oft vernachlässigt.

In welchem Grade Notker die Allelujamelodien benutzte und umbildete, ist nicht klar; nimmt man an, daß die von ihm benutzten Allelujaneumen mit den Alleluja in den Sammlungen der Psalmverse identisch sind, so ergeben sich nur geringe Berührungspunkte (Schubiger, Sängerschule, S. 41 Nr. 2): sie stimmen in der Tonart, in den Anfangstönen, seltener in den Schlußtönen überein. In den französischen Sequenzenhandschriften des 10.—12. Jahrhunderts geht den Sequenzen oft ein Alleluja voraus, das entweder ganz oder in seinem Schlußteile den Noten über den ersten Worten des Textes entspricht und also mit dem Eingang eine Art Doppelstrophe bildet.

Adams Melodien sind viel einförmiger als die Notkers; in jenen kommen nur die D- und G-Tonarten zur Anwendung und viele Strophenmelodien sind in mehreren Sequenzen verwendet.

Aufgezeichnet sind die Melodien in den ältern Handschriften mit sog. Neumen; diese cheironomischen Zeichen machten in den verschiedenen Ländern verschiedenartige Entwickelung durch, bis sie durch die auf Linien gesetzte Notenschrift verdrängt wurden.

Taktmäßige Ausführung der Sequenzengesänge war in der Zeit des einstimmigen Gesanges nicht üblich; der Rhythmus war durch die Aussprache der Worte gegeben.

Die älteren Sequenzenmelodien haben Namen, deren Bedeutung nicht in allen Fällen klar ist. Es sind 1. Anfänge der Alleluja-Psalmverse, die meist bei diesem Feste gesungen wurden, z. B. **Dies sanctificatus** für Weihnachten. Schubiger, Sängerschule S. 40 zählt unter den St. Gallischen Melodien deren 22 auf; andere waren in Limoges und Winchester bearbeitet worden (Frere, The Winchester Troper S. 228—238); 2. Namen von Musikinstrumenten: **Organa, Fidicula, Symphonia, Tuba**; 3. andere scheinen aus dem Griechischen herübergenommen oder übersetzt zu sein: **Graeca, Hypodiaconissa, Romana, Hieronyma**; 4. oder auf ältere Melodien anzuspielen: **Puella turbata, planctus sterilis, planctus pueri capti, planctus cigni** (verschieden von **Cignea**), **Berta vetula, Vaga** u. s. w.

Sowohl für Notker, wie für Adam wird angenommen, daß sie in ihre Sequenzenmelodien einzelne volkstümliche Melodien verarbeitet haben; an Analogien fehlt es nicht: auch für die Melodien protestantischer Kirchenlieder sind alte Volksweisen und Töne benutzt worden (Reuschel, Volkskundliche Streifzüge S. 182).

Mit Adam von St. Victor hat die Entwickelung dieser Dichtungsart ihren Höhepunkt erreicht; was folgte, ist mit wenigen Ausnahmen wertlose Nachahmung der früheren Formen und Melodien: die neuen Heiligen vermochten ihre Verehrer nur selten zu bedeutenden Leistungen zu begeistern.

Manche Melodien genossen schon früh so große Beliebtheit, daß ihnen neue Texte unterlegt wurden (s. Batsch, S. 105 ff., 220 ff.). Durch solche Neudichtungen wurden die neuen Abschriften der Sequentiare (Prosare) bereichert, wenn man nicht im stande war, neue Melodien einzufügen, oder wenn man eingeführte Stücke durch eigne Produkte ersetzen wollte: so enthält die jüngere Winchestersammlung eine Reihe neuer Texte zu Melodien, für die schon in der ältern ein Text zum gleichen Fest vorhanden war (Bannister in **An. h.** 40, S. 62).

Von Notkers Melodien sind besonders **Mater, Occidentana, Justus ut palma maior** und **minor** oft mit neuen Texten versehen worden; fast ebenso häufig Wipos Ostergesang, Gottschalks Magdalenensequenz **Laus tibi Christi, qui es**, die Mariensequenz **Ave praeclara**, die Ostersequenz **Mane prima sabbati** und einige von Adam; keine aber ist häufiger nachgeahmt worden als **Laetabundus exultet**, deren Verfasser unbekannt ist.

Zwar blieben, besonders in den älteren Zeiten, die Sequenzentexte und teilweise auch die Melodien auf gewisse Gebiete beschränkt; die Schaffensfreude war noch so groß, daß ein Anstoß, ein Vorbild genügte, um zu selbstständiger Produktion anzuregen. So unterscheidet man in der ersten Periode deutsche (St. Gallen), oberitalische (Verona, Nonantula), fränkische (Limoges) und englische (Winchester) Sequenzen. Zur Zeit der Reimsequenz genossen immer noch einige der früheren den Vorzug weiter Verbreitung über das ganze oder fast ganze Gebiet der römischen Kirche: für Weihnachten **Natus ante saecula**; für Pfingsten **Sancti spiritus adsit**; für Apostelfeste: **Clare sanctorum**; für Johannes den Täufer: **Sancti baptistae**.

Obwohl für die Sequenzen Notkers wie Adams die Tradition eine Genehmigung durch den päpstlichen Stuhl (Nikolaus I., Innocenz III.) zu kennen vorgiebt, so sind sie doch nicht allgemein in die Liturgie eingeführt worden: besonders in Rom scheint man sich gegen diese Bereicherung immer ablehnend verhalten zu haben; auch manche Diöcesen und Orden wehrten sich scharf, daß von diesen Modeliedern (**quilibet gaudet suis novitatibus** sagt entschuldigend Raoul von Tongern bei Hittorp, **De divinis cath. eccles. off.** 1155) nicht die offiziellen Teile der Messe überwuchert wurden. Cistercienser und Karthäuser wollten von den Sequenzen nichts wissen; die Cluniacenser ließen nur mit Widerstreben an vier Festen Sequenzen zu (**Udalric. de antiq. consuet. monach. Cluniac. I, 11**); auch in Farfa scheinen nur wenige Sequenzen üblich gewesen zu sein. Das Missale von Toledo (gedr. 1512) enthält nur vier Sequenzen, für die Zeit von Ostern bis Pfingsten. In Deutschland und Frankreich genossen sie immer große Gunst:

manche Sequentiare weisen weit über 100 Texte auf, unter denen der Leiter des Chores wählen konnte (Misset und Weale verzeichnen die Sequenzen in den Missalien von 65 Kathedralkirchen und 17 Abteien).

Die Melodien wurden meist durch mündliche Überlieferung fortgepflanzt; die in 5 Neumen geschriebenen Melodiesammlungen waren für die Chordirigenten bestimmt. So konnte es vorkommen, daß in St. Gallen bei der Veranstaltung einer neuen Ausgabe des Sequentiars für die Sechshundertjahrfeier Notkers nicht mehr alle Melodien desselben bekannt waren (Werner, Notkers Seq., S. 87).

Der Vortrag der Sequenzen war für die Kleriker und Chorknaben reserviert; die 10 Beteiligung des Volkes an diesem Gesang war verboten. Über die Ausführung erfahren wir manches aus den Sequenzen selbst: Einleitung und Schlußsatz werden meist vom ganzen Chor gesungen; für die Doppelstrophen teilte sich dieser in zwei Halbchöre; es konnte auch eine weitere Teilung eintreten, wodurch der Sequenzengesang der Entwickelung des gesungenen religiösen Dramas Vorschub leistete. Außerdem wurde mit den 15 Glocken geläutet und Musikinstrumente verschiedener Art fanden neben der Orgel Verwendung: man glaubte damit die althebräische Tempelmusik nachzuahmen.

Bald nach dem Beginn der Sequenzendichtung tritt in Frankreich eine Sequenz in der Volkssprache auf: die Eulaliasequenz; auch Sequenzen Adams sind übersetzt worden (hsg. v. Gautier in der 1. Ausg.). In Deutschland erscheinen Übersetzungen etwas später: 20 mehrfach wird die Mariensequenz **Ave praeclara maris stella** bearbeitet; z. B. in Muri: **Ave vil liecht maris stella** (P. Piper, Nachträge zur älteren deutschen Litteratur v. Kürschners deutscher Nat.-Litt. S. 329 ff.). Besonderes Verdienst erwarb sich der Mönch von Salzburg; als Übersetzer sind ferner bekannt Seb. Brant: **Ave durchlüchte | stern des meres, on füchte; Das wort ave lond uns singen,** und der Basler Karthäuser 25 Ludw. Moser: **Sich mitfrowend der englen choer** (ein Verzeichnis übersetzter Sequenzen giebt Vilmar, **Spicilegium hymnologicum 1857**).

Die Sequenzform ging auch in die lateinische Poesie des Mittelalters über und gab ihr den Mut, die alten Formen zu verlassen und eine große Zahl neuer Strophen zu bilden. Diese Sequenzen weltlichen Inhalts wurden so beliebt, daß auch die Volks- 30 sprachen anfingen sich ihrer zu bedienen (s. Wilh. Meyer, **Fragmenta burana**, S. 174 ff.).

Die Zahl der Sequenzen war mit der Zahl der Heiligen allmählich ins Ungeheure gewachsen. Unter der großen Menge (ca. 5000 Texte nach 500—600 Melodien) finden sich viele poetisch wertlose, läppische, sogar anstößige Stücke. Nachdem auf verschiedenen Synoden gegen die Verwendung unpassender Sequenzen geeifert worden war, räumte das 35 Konzil von Trient gründlich mit diesen Gesängen auf: das reformierte Missale Pauls V. vom Jahre 1570 enthält nur die vier Sequenzen: **Victimae paschali, Veni sancte spiritus, Lauda Sion salvatorem, Dies irae**; später kam dazu der Planktus: **Stabat mater dolorosa** (vgl. Schaut die Mutter voller Schmerzen von Paul Gerhardt), als dessen Verfasser die meisten Jacopone de Todi, einige den Papst Innocenz III. nennen.

40 Während noch einzelne Humanisten (Adelphi, Wimpfeling) ihr Interesse den Sequenzen zugewendet hatten, fällen die Reformatoren ein hartes Urteil über sie und lassen an ihnen wenig Gutes. Luther (Deutsche Messe 1523): ihrer sind auch nicht viel mehr, die nach dem Geiste schmecken, ohne . . . **Sancti spiritus** und **Veni sancte spiritus.** Zwingli, **De canone missae epichiresis** S. 12: **plerumque sunt aniles 45 fabulae et rhythmi inurbanissimi: ab eis abstinendum censemus; si vero quae Christum redoleant, eo crebrius anilium loco decantentur.** In der lutherischen Kirche gelangte man nach längern Versuchen dahin, die Sequenz von ihrem nicht mehr passenden Platz zwischen Epistel und Evangelium zu verdrängen und sie durch Gemeindegesang zu ersetzen. In der katholischen Kirche hat die zur Thatsache gewordene 50 Einheit der Liturgie die in Frankreich immer noch beibehaltenen Sequenzen spätester Herkunft auch beseitigt (s. Gautier, **Oeuvres d'Adam I, p. CXXXIV**).

Wohl aus der Gewohnheit, bei dem am Osterfeste vom Papst gespendeten Mahle das **Laetabundus** zu singen, ist der Mißbrauch der Parodien erwachsen; **Vinum bonum et suave** (s. Franz, Die Messe im dtsch. MA, S. 756; **Victimae novali cinke ses** 55 (s. **Carmina burana**, S. 249). In den Zeiten des religiösen Kampfes diente diese Form ebenfalls als Waffe; auf Luther dichtete Joh. Naß: **Invicti Martini laudes intonant christiani.** **J. Werner.**

Theologie. Ihre Besonderheit und Bedeutung als Wissenschaft. — Litteratur: Mehr oder weniger jedes Lehrbuch der Dogmatik. Denn die systematische Theo-

logie, vorab die Dogmatik, weckt notwendig stets die Frage nach der Eigenart und Tragweite der Theologie, speziell danach ob, in welchem Sinne, in welchem Maße sie als Wissenschaft zu gelten habe. Kähler z. B. schickt seiner „Wissenschaft der christlichen Lehre“ als grundlegende Erörterung eine ausführliche „Einleitung in die Theologie überhaupt und in die sog. systematische Theologie insbesondere“ voraus. Kürzer legt A. Ritschl in der Einleitung zum 3. Bande („Die positive Entwickelung der Lehre“) seines Werks über Rechtfertigung und Versöhnung seine prinzipiellen Gedanken über die Theologie dar. Vgl. dazu seine Spezialschrift „Theologie und Metaphysik“ 1881, 2. Aufl. 1887. Bei J. Kaftan vgl. außer der „Dogmatik“ das Werk über die „Wahrheit der christlichen Religion“, zum Teil auch die unter dem Titel „Zur Dogmatik“ 1904 gesammelten Abhandlungen (besonders die über „Dogmatik und Historismus“). Frank spricht sich im Eingang seines „Systems der christlichen Gewißheit“ aus, Lipsius im „ersten Teil“ seines Lehrbuchs der ev.-prot. Dogmatik („Die theolog. Prinzipienlehre“; vgl. von ihm daneben etwa seine Jenaer Antrittsrede „Die Stellung der Theologie im Gesamtorganismus der Wissenschaften“: in „Glauben und Wissen. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze“, 1897, S. 437 ff.). Biedermann giebt seine Stellung besonders kund in der Erörterung über „die erkenntnistheoretische Grundlage“, mit der er seine „Christliche Dogmatik“ eröffnet. Von Lobstein vgl. Einleitung in die evang. Dogmatik, 1897 (die Probleme haben sich seither wieder mehr kompliziert). Häring und Wendt, die beiden letzten Verfasser von Lehrbüchern der systematischen Theologie, wenden der prinzipiellen bezw. methodologischen Frage in kurzer Form volles Interesse zu. Herrmann hat in dem Hinnebergschen Sammelwerk „Die Kultur der Gegenwart“, Teil I, Abt. 4, „Die christliche Religion“, 2. Hälfte „Systemat. christliche Theologie“ (1906) in dem von ihm verfaßten Abschnitt „Christlich-protestantische Dogmatik“ (S. 583—632) Gelegenheit gehabt, seinen gegenwärtigen Standpunkt im Anschluß an die historische Entwickelung darzulegen; s. dazu seine weiteren Ausführungen in den Aufsätzen über „Die Lage und Aufgabe der evangelischen Dogmatik in der Gegenwart“, ZThK XVII, 1907, S. 1 ff., 172 ff., 315 ff. Die Kontroverse, die sich an die Versuche Th. Kaftans eine „moderne Theologie des alten Glaubens“ und R. Seebergs und seiner Schüler (Grützmacher, Beth u. a.) eine „moderne positive Theologie“ zu schaffen, angeschlossen hat, greift natürlich auch in die Fragen dieses Artikels ein. S. dazu Beth, Die Moderne und die Prinzipien der Theologie, 1907, und Schian, Zur Beurteilung der modernen positiven Theologie, 1907; auch Herrmann, ZThK XVI, 1906, S. 175 ff. Nicht minder ist auf der umgekehrten Seite in Betracht zu ziehen, was die sog. „religionsgeschichtliche Schule“ über die prinzipielle Aufgabe der Theologie denkt. Vgl. dafür Tröltsch, „Ueber hist. und dogmat. Methode in der Theologie“, Theol. Arbeiten aus d. rhein. Predigerverein, NF, 1900; „Die wissenschaftl. Lage und ihre Anforderungen an die Theologie“, 1900. (Zu beiden kritisch: Fr. Traub, „Die religionsgesch. Methode u. d. syst. Theol.“, ZThK XI, 1901, S. 301 ff.); neuestens Wernle, Einführung in das theolog. Studium, 1908. Sorgfältig überlegend und besonnen abwägend Reischle, Theologie und Religionsgeschichte, 1904. Noch nenne ich Bernoulli, Die wissenschaftl. und die kirchl. Methode der Theologie, 1897, ein Buch, das speziell bei Overbeck, Lagarde, Duhm anknüpfte und in einer friedlich-schiedlichen Trennung zwischen der rein in der Sache begründeten eigentlichen Forschermethode und der durch praktische Rücksichten (solange eben „Kirchen“ bestehen) bedingten dogmatischen Traditionsmethode das Heil suchte. Zu beachten in anderer Weise ist: Wobbermin, „Das Verhältnis der Theol. zur modernen Wissensch. und ihre Stellung im Gesamtrahmen der Wissenschaften“, ZThK X, 1900, S. 375 ff.; O. Ritschl, „Theologische Wissenschaft und religiöse Spekulation“, ebenda XII, 1902, S. 202 ff., 255 ff.; Thieme, „Philosophie der Theologie“, Philos. Studien, 20. Bd 1902 (Festschrift für Wundt). Weiteres nenne ich noch bei Gelegenheit. Für die katholische Auffassung s. den Art. von Schanz, KKL² XI, 1555—71. — Es kann nicht die Aufgabe des nachstehenden Artikels sein, in einem Referat über diese Bücher und Abhandlungen die verschiedenen Richtungen vorzuführen und miteinander nach Uebereinstimmung (bezw. Verwandtschaft) und Gegensatz (bezw. Unterschied) zu vergleichen. Das würde mehr Raum verlangen, als der Art. beanspruchen darf, zumal da im einzelnen die Nüance oft die Hauptsache ist. Gottschick, der den Artikel „Theologie“ (er mit dem Nebentitel: „Begriff und Gliederung“) für die 2. Auflage der PRE verfaßt hat, gab in seinem Aufsatze im wesentlichen thetisch nur seine Auffassung. Ich konnte seinen Artikel nicht wohl bloß „bearbeiten“. Zwar stimme ich sachlich im Grunde mit ihm überein, kann mich aber weder im Stil, noch in der Methode der Darstellung ihm so anpassen, daß ich etwa mit Zusätzen oder Abstrichen auszukommen wüßte. So soll der Artikel nur auch in Ehren in der Litteratur verzeichnet sein.

Zur Ergänzung vgl. den Artikel „Encyklopädie, theologische“ (von Heinrici) und die den einzelnen theologischen Disziplinen gewidmeten Spezialartikel. Ich versuche nach Möglichkeit, Wiederholungen nicht nur bezüglich des Stoffs, sondern auch der Fragstellungen zu vermeiden; ganz ohne solche geht es natürlich nicht ab.

1. **Ideen der älteren Zeit.** Der Name, nach herrschender (nicht irriger, aber doch zum Teil fehlgehender) Meinung auch der Begriff der Theologie, reicht in den wissenschaftlichen Sprachgebrauch der Griechen zurück. Er ist in der christlichen Kirche erst bei den Apologeten — jedenfalls nicht im NT — nachzuweisen. Daß er zunächst aus der

griechischen Wissenschaft herübergenommen, ist nicht zu bezweifeln, aber er hat dann bald eigene Merkmale gewonnen. Für die Geschichte des Ausdrucks bei den Griechen hat P. Natorp in dem Aufsatze „Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik", Philos. Monatshefte, XXIV, 1888, noch zu wenig beachtetes Material geboten; s. speziell S. 51 ff. Er beanstandet nämlich die Echtheit eines Satzes in dem genannten Werke, welcher unverkennbarerweise die Grundlage der Bedeutung geworden ist, die Aristoteles für die Entwickelung gerade auch der Vorstellung von der Aufgabe der Theologie, zumal in der Scholastik gewonnen hat. Es gilt im allgemeinen für ausgemacht, daß der Stagirite seine *πρώτη φιλοσοφία*, die später sog. „Metaphysik", als Theologie, oder wie man dann wohl richtiger sagte: „Theologik", gedacht habe, nämlich als wissenschaftliche Begründung eines bestimmten Gottesgedankens, der seinerseits tragender Grund eines „vernunftmäßigen" Systems von Weltanschauung zu werden sich fähig erweise. In Met. VI, 1, 19 werden drei *φιλοσοφίαι θεωρητικαὶ* unterschieden, *μαθηματική*, *φυσική*, *θεολογική* (XI, 7, 15 begegnet die gleiche Unterscheidung). Schon bei Clemens von Alexandrien ist der Ausdruck „Metaphysik" für die von Aristoteles begründete „Theologie" nachweisbar (NB. so, daß er meint, der Titel gehe in diesem Sinn auf Aristoteles selbst zurück): *Ἀριστ. δὲ τὸ εἶδος τοῦτο*, scl. *τὸ θεολογικόν, μετὰ τὰ φυσικὰ καλεῖ*, Strom. I, 28. Wie Natorp glaubhaft macht, handelt es sich jedenfalls an ersterer Stelle bei Arist. um die „Glosse eines Unberufenen". (Buch XI gilt im ganzen für viele als unecht, event. handelt es sich für Natorp an der genannten Stelle noch einmal um eine in den Text geratene Randbemerkung jemandes, den er immerhin früh ansetzt und in der Schule des Arist. sucht: er wirft die Frage auf, ob es Eudemus sein möchte, um das doch für unwahrscheinlich zu erklären.) Arist. scheint in der Tat die Lehre von „Gott" nur als eine (sogar eine relativ nebensächliche) unter den Fragen, die der *πρώτη φιλοσοφία* (der philosophischen Fundamentallehre vom „reinen Sein" oder dem „Seienden als solchem") zuzuweisen seien, gedacht zu haben. Und wie Natorp nun weiter nachzuweisen unternimmt, hat er für die wissenschaftliche Erörterung der Gottesidee bezw. ihre Verwertung in seinem System sicher nicht einen Titel im Sinne gehabt, der etwas mit dem Ausdruck „Theologie" gemein hat. „Die Ausdrücke *θεολόγος, θεολογεῖν* (*θεολογία*) haben bei Arist. . . . die ganz feststehende Bedeutung . . . der dichterischen (mythischen) Erzählung von den Göttern (Göttersage), entsprechend etwa den Ausdrücken *μυθολόγος, μυθολογία, μυθολογεῖν*". An einer ganzen Reihe von Stellen, die er bespricht, findet Natorp als „Theologie" nicht irgendwie eine „wissenschaftliche Disziplin" bezeichnet, sondern ein „vorwissenschaftliches Stadium der Reflexion über die Dinge, noch voranliegend dem Alter der ‚Physiker', welches (nach Met. I, 10) das ‚stammelnde' Kindesalter der Wissenschaft repräsentiert". Das schließe nicht aus, daß Arist. in den *θεολογούμενα* allerhand tiefen Sinn, ja „Weisheit" finde, es verwehre nur den Gedanken, daß er „seine spät gereifte, aus den tiefsten Tiefen seiner Philosophie hergeleitete, der Absicht nach unbedingt wissenschaftliche Lehre von Gott unter der Flagge der ‚Theologie' habe einführen", vollends daß er seine eigentliche Prinzipienlehre irgendwie habe „mit ‚Theologie' identifizieren" können.

Wie Arist. nach Natorp nicht der Schöpfer der Idee einer „Wissenschaft" der „Theologie" gewesen, so auch Plato nicht (die gewöhnlich dafür geltend gemachten Stellen beweisen in der That nichts). Dagegen habe wohl die Stoa als erste diese Bahn eröffnet. In ihr trete wirklich neben die „Theologie der Dichter" deren philosophische (physikalische) Interpretation als „philosophische Theologie", ja die Stoiker hätten diese Behandlung der Mythen zum „förmlichen System" entwickelt, nämlich „in der entschiedenen Tendenz den Volksglauben zu einer Stütze ihrer Philosophie zu machen". Damit sei der Verquickung von Religion und Philosophie Thür und Thor geöffnet gewesen. „Während (aber) anfänglich die Philosophie die positive Religion nur ihren Zwecken dienstbar zu machen strebte, sehen wir allmählich das Verhältnis sich umkehren: die Philosophie tritt mehr und mehr in die Dienstbarkeit der Religion".

Das letztere ist vollends in der christlichen Kirche der Fall geworden. Auch im Neuplatonismus war es der Fall. Diese Philosophie war ja unzweifelhaft in gewissem Maße eine Nebengängerin zum Christentum. Freilich blieb letzteres als „Religion" weit im Vorsprung. Der Neuplatonismus war doch ganz anders eine „philosophische Religion", als Gemeinde eine „Philosophenschule", als das Christentum. Die „Kirche" hat sich nie zur „Schule" heruntersetzen, höchstens damit vergleichen lassen (Origenes). Aber der Neuplatonismus ist doch gerade für die Theologie des Christentums wichtig geworden. Er ist es, der zunächst die platonische und aristotelische Philosophie zur Theologie umprägte. Galt schon vorher die „*πρώτη φιλοσοφία*" als ganze, bezw. thematisch als „Theologik",

ja θεολογία (ſ. dazu Natorp S. 64), ſo entwickelte der Neuplatonismus zuerſt ein wirkliches „theologiſches" Begriffsſyſtem, eine Weltanſchauung auf der Grundlage religiöſer Begriffe in philoſophiſcher Form und mit philoſophiſcher Methode. Es ſind im Chriſtentume doch vor der Scholaſtik nur Nebenentwickelungen, die vom Neuplatonismus ſich beherrſchen ließen. Im einzelnen zu verfolgen, wie lange der antike Sprachgebrauch von „Theologie" nachgewirkt hat, führt zu weit; ſ. zum Teil Natorp, daneben Harnack und Loofs in ihren Dogmengeſchichten. Die alten „Dichter" (vorab Orpheus, dann Heſiod, Muſäus, Homer) als „Theologen" zu bezeichnen, blieb bis ins 5. Jahrhundert geläufig (ſ. noch Auguſtin, de civ. Dei XVIII, 14); daneben redet man als von einer bekannten Sache von der Theologie der „Philoſophen". Es iſt nicht immer klar, was darunter gedacht iſt. Athenagoras unterſcheidet eine κοσμικὴ σοφία und eine θεολογικὴ σοφία (Suppl. c. 10). Für Clemens von Alexandria iſt die ὄντως οὖσα φιλοσοφία identiſch mit der ἀληθὴς θεολογία (Strom. V, 9 in.). Auguſtin redet (z. B. de civ. Dei VIII, 1) von einer naturalis theologia. Den griechiſchen Ausdruck φυσικὴ θεολογία kann ich nicht belegen. Von Heraklit ſagt einmal ein Späterer: θεολογεῖ τὰ φυσικά, Natorp S. 59, Anm. 34, aber das heißt wahrſcheinlich, daß er die φυσικά in mythologiſcher Form behandele. In neuplatoniſchen bezw. neupythagoreiſchen, ſynkretiſtiſchen Werken wird von θεολογούμενα ἀριθμητικά u. ä. geſprochen, Natorp S. 63, Anm. 45. So könnte der Terminus θεολογούμενα φυσικά, θεολογούμενα τῆς φυσικῆς, θεολογία φυσική gebildet worden ſein, wobei ſich doch ſtets fragen würde, was er in concreto bedeuten ſolle. Die theologia naturalis bei Auguſtin iſt die theologia philosophica im Unterſchiede von der „fabulosa vel civilis h. e. vel theatrica vel urbana", alſo im Unterſchiede von der Mythologie.

Es ergab ſich leicht, daß für die chriſtliche Reflexion die Männer der Bibel an die Stelle der „Dichter" traten und die Rolle der θεολόγοι überkamen. Suicer notiert eine Bezeichnung der beiden Teſtamente als ἡ παλαιὰ und ἡ νέα θεολογία. Gedacht iſt dabei an den erzählenden Charakter der Bibel, der ſchon in ihr ſelbſt auch Begriffsoffenbarung zur Seite geht. Hier wird auch Philo, dem Moſes der „Theologe" κατ' ἐξοχήν iſt („als Träger philoſophiſcher Einſicht, die er allegoriſch unter Erzählungen und religiöſen Vorſchriften verſteckt habe", Natorp S. 62), einen Anſtoß gegeben haben. Wie früh bezw. nach welcher Rückſicht Johannes den ſpezifiſchen Beinamen ὁ θεολόγος bekommen, iſt nicht ſicher auszumachen. (Deißmann, „Licht vom Oſten", 1908, S. 252 f. berührt die Thatſache, daß es in Kleinaſien „Theologen" des Kaiſerkults gegeben habe und zwar als „organiſierte Genoſſenſchaften"; er deutet ſie als die „offiziellen Feſtprediger", die „oft zugleich Hymnoden waren"; er meint, Johannes ſei im Gegenſatz zu jenen „kaiſerlichen Theologen" als der „Chorführer" derer, die eine neue Ode Apk. 5, 9; 14, 3, ſingen, die Ode des Moſes, die Ode des Lammes, 15, 3, 4, die den „allein" wirklichen Gott preiſt, von den Chriſten der θεολόγος genannt worden: θεολόγος, ὑμνῳδός = θεοκῆρυξ, προφήτης). Jedenfalls hängt die allegoriſche Bibelwiſſenſchaft der alten Kirche durch Philo hindurch mit der antiken (ſtoiſchen, gelegentlich auch bei Ariſt. geübten) Methode, die „Theologen" der Vorzeit zu benutzen, zuſammen. Die Theologie der „Philoſophen" wurde die Grundlage für die Apologeten. Ob man dieſe oder die Gnoſtiker als die Schöpfer auch einer ſpezifiſch „chriſtlichen" Theologie, nämlich deſſen, was mit der Zeit „Dogmatik" wurde, anzuſehen habe, mag hier dahingeſtellt bleiben. Jedenfalls brachte das zweite Jahrhundert ſchon die Anſätze für die Entwickelung von Dogmen, Origenes im dritten den Anſatz zur Sammlung und innerlichen Verknüpfung der ἀρχαί der rechten Lehre, in gewiſſem Sinne die erſte kirchliche Dogmatik.

Harnack weiſt mit Recht wiederholt darauf hin (ſ. etwa Dogmengeſch. I³, S. 123 ff.), daß die Begründung einer ſpezifiſch „religiöſen" L e h r e eine eigentümliche und im Grund eine überraſchende That der chriſtlichen Gemeinde iſt. (Auch die Stoiker haben dazu doch noch kein Vorbild geliefert.) Das hängt letztlich mit dem Einfluſſe des Paulus zuſammen. Denn dieſer Apoſtel war es, der Theorien nötig hatte, um das Evangelium verſtändlich zu machen und der ſpeziell eine Chriſtologie ſchaffen mußte. Bei ihm und den von ſeiner Lehre beeinflußten Gemeinden mußten die von Jeſus begründeten, in bloße Eschatologie ausgehenden „Anſchauungen" verblaſſen oder doch einen ſie beſchattenden Hintergrund erhalten an „Begriffen" über ein „gegenwärtig" zu erlangendes Gut. Damit wurde die Frömmigkeit mit innerer Notwendigkeit dazu gedrängt, eine „Weltanſchauung", die ihr entſpreche, herauszubilden. In dieſer konnten die „Thatſachen" beſonders des Lebens Jeſu nicht auf bloße Allegorien hinausgeführt werden. Denn es hing zu viel an der Wirklichkeit derſelben als „Geſchehniſſe". Die Chriſtologie und Soteriologie rechnete mit Reali-

täten an der Person und dem Werke Jesu. Ich habe in meinem Werke über das Apost. Symbol (s. speziell die „Auslegung" des altrömischen Symbols, Bd II, S. 471—728) von hier aus versucht, den merkwürdigen Charakter dieser Formel, die im Westen die „Glaubensregel" wurde, als Fixierung von Thatsachen zu verstehen. In diesem Zusammenhang aber mußte insonderheit die Frage, wie Jesus als der Christus „wesenhaft" zu betrachten sei, ein Problem werden, welches sich aller Allegorese entwand. Man fand die Lösung, daß es gelte, ein eigentliches und sich nirgends der bloßen „Philosophie" fügendes *θεολογεῖν* mit Bezug auf die Person des Herrn zu üben. Schon bei Justin (Dial. 56, ed. Otto, S. 194) sehen wir, daß es gemeinchristlich geworden, eine *θεολογία* (= *κυριολογία*) *τοῦ χριστοῦ* theoretisch herzustellen, d. h. irgendwie (hier noch bloß „biblisch") nachzuweisen, daß Jesu als Messias das Prädikat eines (*ἄλλος*) *θεός* zukomme. Damit ist die Grundlage für diejenige religiöse „Lehre" gegeben, die das eigentliche Centrum der christlichen Dogmatik geworden. Diese Lehre rundete sich ab in der Trinitätslehre, der Theorie, die in der alten Kirche im engeren Sinne den Titel der *θεολογία* erhielt. Wer an ihr mit besonderem Erfolge mitarbeitete, gewann (zum Teil) als ein Prädikat, das ihn von anderen unterschied, den Beinamen des *θεολόγος*, so z. B. Gregor von Nazianz. Neben diese eigentliche, das Geheimnis des „Wesens" Gottes beleuchtende „Theologie" trat als zweites Fundament der christlichen Lehre das von der *οἰκονομία* (Inkarnation des Logos zum Zwecke der Erlösung der Menschen). Ich glaube nicht, daß man in der alten Kirche den Ausdruck „Theologie" schon so gebraucht hat, wie wir ihn gewöhnt sind, nämlich als Bezeichnung überhaupt alles dessen, was christliche „Lehre" sei. (Wenn der Areopagite, Ep. 9, von einer *θεολογία ἀπόρρητος, μυστική, συμβολικὴ καὶ τελεστική* oder *ἐμφανὴς καὶ γνωριμωτέρα, φιλόσοφος καὶ ἀποδεικτική* spricht, so sind das ja nicht „Disziplinen", sondern Formen der „Lehre" von „Gott".) Man kannte freilich schon seit dem 2. Jahrhundert einen sehr mannigfaltigen Betrieb von „Wissenschaft" im Namen und zu Gunsten des Christentums, Exegese, Spekulation, Geschichtsforschung &c. Noch im Mittelalter war aber „sacra doctrina" der Name für die christliche Lehre als ganze. Theologia war und blieb der Ausdruck für die Lehre de Deo im engeren Sinn; doch lernte man je länger je mehr diese Lehre mit dem gesamten Bestande der dogmatischen Tradition in innere Verbindung zu setzen, diesen Bestand unter der Idee der „theologia" zu vereinheitlichen. Und dann trat mit der Zeit (s. dazu Schanz in dem oben S. 901, 48 genannten Art.) der Titel „Theologie" im modernen Sinn als Komplex der von der Kirche gepflegten „Disziplinen", die ja letztlich alle irgendwie mit „Gott" zu thun hatten, auf.

Die Reformation brachte noch keine Erörterungen über die „wissenschaftliche" Idee der Theologie, oder über den Umfang dessen, was alles zur doctrina christiana gehöre. (S. immerhin Heinricis Art. über „Encyklopädie" speziell S. 354, 41 ff.) Für sie kam es nur darauf an, daß diese Lehre aus den legitimen Quellen gewonnen und von ihnen aus inhaltlich richtig bestimmt (evangelisch „begrenzt") werde. Der neuen religiösen Orientierung entsprechend begannen auch die Reflexionen darüber, was „Lehre" überhaupt für den „Glauben" bedeute und was nicht. Aber das verdichtete sich doch nicht zu einer Theorie von der Theologie. In der Zeit der Konsolidierung der evangelischen Lehre zu einer neuen „Orthodoxie" stellte sich in inhaltlich anderer Zuspitzung die Art des Betriebs, die das Mittelalter schon an den Universitäten herausgearbeitet hatte, im wesentlichen wieder her. Alles Detail, sowohl wie der „Begriff" der Theologie gewonnen, ihr objectum, fundamentum, finis, character (habitus practicus) festgestellt, wie sie mit der Philosophie verbunden und ihr gegenüber doch auch in ihrer Selbstständigkeit gesichert wurde, wie man Vernunft und Offenbarung verknüpfte und zu wechselseitiger Förderung verband, all das darf hier auf sich beruhen. E. Tröltsch, Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon, 1891; E. Weber, Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie, 1907; ders., Der Einfluß der protestantischen Schulphilosophie auf die orthodox lutherische Dogmatik, 1908; O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus, Grundlagen und Grundzüge der theolog. Gedanken- und Lehrbildung in den protest. Kirchen, 1. Bd, 1908 (Die Einleitung verfolgt den Begriff des „Dogmas" schon bis in die Neuzeit; solche terminologischen Untersuchungen erweisen sich als recht fruchtbar. Vgl. von O. Ritschl auch: System und systematische Methode in der Geschichte des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs und der philosophischen Methodologie, 1906).

Was die Periode der Aufklärung neues brachte, wurde erst wichtig und fruchtbar, als der Rationalismus und mit ihm der bloße Rekurs auf die „Vernunft" und die „natürliche Religion (Theologie)" zurücktrat.

2. Schleiermacher, de Wette, D. Fr. Strauß. Das Charakteristische an den

Gedanken des Mittelalters und der protestantischen Orthodoxie war gegeben mit dem Autoritätscharakter, der noch aller Wissenschaft eignete. Man sah einen gegebenen Inhalt der „Vernunft" einerseits, des „Glaubens" andererseits vor sich. Was die „Kirche" oder die „Bibel" lehrte, war möglichst vollständig zu buchen, im einzelnen zu definieren und mit einander zu kombinieren, aber es gab für die Theologie nichts selbständig zu produzieren. Was Gott für gut befunden durch das Lehramt der Kirche oder durch die Bibel zu offenbaren, bezeichnete den Stoff der Theologie und lag mindestens als „Rohmaterial" einfach aufgespeichert da; eine Fabrikationsverarbeitung, die doch eben nur die Form betraf, stand der Wissenschaft frei, ja eine derartige Zurüstung des Stoffes für die Einführung desselben in das Geistesleben der Menschen war ihre Pflicht. Bei dieser Bearbeitung der Offenbarung, im Protestantismus (um des weiteren nur von ihm zu reden) des Bibelinhalts, daneben bei einer Unterbauung der Gotteserkenntnis durch gemeinmenschliche Gedanken, die ihr eine Anknüpfung böten und propädeutische Unterstützung gewährten, diente der Theologie, wie jeder Wissenschaft, die „Vernunft". Diese aber galt wieder als Inbegriff „gegebener" Fähigkeiten und auch gegebener Erkenntnisse. Die „Natur" des menschlichen Geistes war eine nach Form und Inhalt so feste Größe wie die Bibel. Ihre wissenschaftliche Behandlung war der Gegenstand der Philosophie. Daß die Philosophie der Theologie zu dienen habe, war selbstverständlich. Aber die Theologie konnte sehr bescheiden von sich reden, wenn sie bedachte, wie unbeholfen sie ohne die Philosophie als ihre ancilla sei.

Es ist Schleiermachers Bedeutung für die Theologie, daß er, fußend auf der dem Dogmatismus entwachsenen Philosophie, nach langer kritischer Zersetzung der Idee von der Bibel als dem certus liber revelationis Dei, auch dem Reste von Dogmatismus in der Glaubenslehre, dem Glauben an gewisse allgemeinste, in der Vernunft verankerte, „angeborene", daher für das Denken jederzeit ableitbare religiöse Begriffe, ein Ende bereitete, so doch, daß er — damit über Kant hinausgehend — für den Glauben den Charakter einer geistigen Sonderfunktion statuierte. Damit war für die Theologie eine neue Basis geschaffen. Sie konnte und mußte jetzt negativ und positiv sich selbst als Wissenschaft ganz anders erfassen. Und damit ist der Charakter aller modernen Theologie bestimmt. Auch wo man sachlich zu älteren Anschauungen zurücklenkte, hat man die Notwendigkeit einer methodischen Selbstsinnung des „Glaubens", des „Frommen", des „Christen" erkannt, um für die Theologie ein tragfähiges, in seiner Art wissenschaftliches Fundament zu gewinnen. Die Autorität war ja auch früher irgendwie geprüft worden, ehe sie anerkannt wurde. Aber die Methode wurde eine andere, der Begriff des Axiomatischen in der Theologie gestaltete sich neu.

Man kann die Wendung, die durch Schleiermacher herbeigeführt worden, auch so bezeichnen, daß man sagt, die Theologie sei aus einer Wissenschaft von „Gott", eine Wissenschaft vom „Glauben" (von der Religion, vom Christentum als geistiger Funktion) geworden. Und die Theologie hörte auf, an die Philosophie zu glauben. Nicht zu hindern freilich vermochte Schleiermacher, daß sie sich selbst zum Teil in Philosophie verwandelte.

Es gehört nicht in diesen Artikel, wie Schleiermacher die Theologie encyklopädisch organisierte. (S. dafür den Art. „Encyklopädie".) Wenn er davon ausging (Kurze Darstellung des theologischen Studiums, 1811, 2. Aufl., 1830), daß die Theologie als „positive" Wissenschaft zu erfassen sei, so dachte er daran, daß sie nicht eine Abart der Philosophie darstelle. Sie ist keine spekulative Disziplin. In gewissem Maße ist sie eine induktive Wissenschaft, sie führt ein in das Verständnis einer „bestimmten Religion". Ihre „Teile" sind dadurch zu einem „Ganzen" verbunden, daß sie eine Beziehung auf „eine bestimmte Glaubensweise, d. h. eine bestimmte Gestaltung des Gottesbewußtseins", in concreto auf das Christentum haben. Also ein „gegebenes" Objekt hat die Theologie immerhin auch für Schleiermacher. In diesem allgemeinsten Gedanken stimmt er mit der orthodoxen Auffassung überein. Aber in der Vorstellung von der Art dieses Objekts geht er einen neuen Weg. Daß er der Theologie auch einen praktischen Zweck zuschreibt, den, der „Kirchenleitung" den richtigen, vollständigen Überblick über das Christentum zu gewähren, könnte an sich für den Charakter der Theologie belanglos erscheinen. Daß der „einfache Gläubige", der „christliche Laie" keine „wissenschaftliche" Kenntnis von seiner Religion zu haben braucht, kann ohne weiteres einleuchtend erscheinen. Und wenn nun Schleiermacher die Kenntnisse und Erkenntnis, welche die Theologie gewährt, nicht unter die Idee eines „Selbstzwecks" rückt, d. h. nicht bloß wie einen Genuß betrachtet, den der denkende Geist sich selbst schafft, so kann man meinen, das sei Ausdruck derjenigen Umsicht, die einem welterfahrenen Manne, dem die „Praxis" nicht gleichgiltig dünkt, naheliegt und hier sich

besonders glücklich bethätige. Immerhin liegen hier doch prinzipielle Momente im Hintergrund, nämlich Anschauungen besonders über „Glaube und Glaubenslehre", die jedenfalls der Prüfung bedürfen, ehe man Schleiermachers Theorie von der Theologie übernimmt.

Für diese Theorie ist in erster Linie wichtig, was Schleiermacher in der „Einleitung" über sein Werk „Der christliche Glaube ꝛc." ausführt. Er bringt hier in Gestalt von „Lehnsätzen" aus der Ethik, Religionsphilosophie, Apologetik in scharf umrissenen Sätzen zur Anschauung, was ihm Christentum ist. Es ist Religion, d. h. nicht Sache des Wissens oder Handelns, sondern Gefühl; die Religion repräsentiert eine Funktion des Geistes, nur in keiner Weise eine des Denkens oder Wollens, sie bewegt sich nicht in der Sphäre des gegenständlichen, sinnlichen Bewußtseins, weder als Reflexion, noch als Zielsetzung, sie ist vielmehr gegeben als eigentümliche Art des Geistes sich zu „fühlen" oder seiner selbst „in unmittelbarem Bewußtsein" inne zu werden, nämlich als „schlechthin abhängig". Das Gefühl oder Selbstbewußtsein dieser Art ist Gottesbewußtsein, wenn denn für sein „Woher" ein Name gesucht wird. Es ist hier gleichgiltig, wie Schleiermacher die weiteren „bestimmten" Merkmale des Christentums: Monotheismus, teleologischer Art, getragen von Erlösungserfahrung, Erlösung durch die geschichtlich fortwirkende Person Jesu, psychologische Vermittelung seiner Kraft durch seine Gemeinde, die Kirche, insonderheit die evangelische Kirche, es ist hier gleichgiltig, wie Schleiermacher das alles im einzelnen begründet und begrifflich klar stellt. Denn das alles „schildert" nur. Von wirklichem Belang für die Theorie von der Theologie wird erst der Schlußabschnitt der Einleitung, der die Überschrift trägt: „Vom Verhältnis der Dogmatik zur christlichen Frömmigkeit", hier speziell § 15: „Christliche Glaubenssätze sind Auffassungen der christlichfrommen Gemütszustände in der Rede dargestellt." Denn hier erhebt sich notwendig die Frage, warum die Arbeit dieser Art von „Auffassung" der christlichen Gemütszustände unternommen werde. Sind diese Gemütszustände von ihr unabhängig, so scheint die Theologie in ihrem Kerne (denn das ist die „Glaubenslehre") doch zur Philosophie zu werden, sind sie davon abhängig, so scheint die Religionstheorie hinfällig. Schleiermacher hat sich die Tragweite dieser letzten Einleitungsfragen nicht ganz zum Bewußtsein gebracht. Denn er erörtert zwar in § 17 ausdrücklich den „Wert" der „dogmatischen Sätze", statuiert einen solchen von doppelter Art, einen „kirchlichen" und einen „wissenschaftlichen", zeigt aber in Wirklichkeit nur einen wissenschaftlichen. Denn als „kirchlichen" Wert läßt er nur den hervortreten, daß natürlich überall bemerkbar werden muß, daß es eben „fromme" Gemütszustände sind, die geschildert oder in der „Rede aufgefaßt" werden. Aber was bedeutet diese Rede über sie für diese Zustände selbst? Vielleicht darf man in Schleiermachers Sinn antworten: Dies, daß der Geist sich über diese seine Zustände wirklich „klar" wird. Aber warum muß er sich klar werden? Daß die Leute der Kirchenleitung sich darüber klar sein müssen, leuchtet ein. Aber was bedeutet die Kirchenleitung der wirklichen Frömmigkeit, wie Schleiermacher diese versteht?

Schleiermacher statuiert als die Grundlage der Theologie eine Disziplin, die er „philosophische Theologie" nennt Diese „kann ihren Ausgangspunkt nur über dem Christentum in dem logischen Sinn des Worts nehmen, d. h. in dem allgemeinen Begriff der frommen oder Glaubensgemeinschaft" (Kurze Darstellung[2] § 33). Dabei aber kommt in Betracht, daß „fromme Gemeinschaften", sollen sie nicht als „Verirrungen" angesehen werden, „als ein für die Entwickelung des menschlichen Geistes notwendiges Element" müssen nachgewiesen werden können (§ 22). Mit diesem Satze schafft Schleiermacher die Klammer zwischen Theologie und „allgemeiner Wissenschaft". In der That reicht sie letztlich für Schleiermacher wenigstens mit einer Wurzel in die Philosophie, die „Ethik" (= „die der Naturwissenschaft gleichlaufende spekulative Darstellung der Vernunft in ihrer Gesamtwirksamkeit", Glaubenslehre[2] § 2, Zusatz 2) hinein. Den vollen Sinn und in genauerer Weise die wissenschaftliche Tragweite dieses Gedankens bei Schleiermacher zu entwickeln, ist hier nicht nötig.

Ich habe in der Überschrift dieses Abschnittes de Wettes Namen mit demjenigen Schleiermachers verbunden und dabei an das Büchlein jenes Theologen „Über Religion und Theologie" (1815, 2. Aufl. 1821) gedacht. Es trägt Gedanken vor, die sachlich nicht sehr weit von denjenigen Schleiermachers entfernt sind, doch aber eine Eigenart haben, die nicht ohne Folgewirkung geblieben. Die mindere Schärfe der Auffassung des Gegenstandes empfiehlt de Wettes Theorie von der Theologie in gewissem Sinne, sofern sie ihr größere Anpassungsfähigkeit und Ausweitungsmöglichkeit schafft. Wie von selbst kehren neuerdings die Gedanken der Theologen zu de Wette zurück, ohne daß man sich auf diesen Vorgänger besinnt. Neben Schleiermachers strenger Art gerade die prinzipiellen

Fragen aufzufassen, steht de Wettes weiche Art wie ein anderer Typus, der sich noch keineswegs erschöpft hat. Weist Schleiermacher auf Kant, Spinoza und Goethe zurück, so de Wette auf Fries und Herder, doch sind beide ihren „Lehrern" gegenüber als Theologen selbstständig. Auch bei de Wette ist alles bloß Encyklopädische hier gleichgiltig. Seine Anschauung vom Wesen der Theologie als Wissenschaft gründet sich auf seine Unterscheidung einer doppelten bezw. dreifachen „Überzeugungsweise", der „verständigen", welche das „Wissen" ergiebt, und der „ideal-ästhetischen", die sich als „Glaube" und „Ahnung" darstellt. Die Religion ist Glaube und Ahnung („Gefühl") gleicherweise; die Ahnung geht wie der Glaube auf das „Wesen" der Dinge und bedeutet letztlich so gut wie das Wissen eine „Gewißheit", kraft des unvermeidlichen „Selbstvertrauens der Vernunft zu sich selbst". Aber wie es das Wesen des Gefühls ist, fehlen der Ahnung und der Religion die eigentlichen „Begriffe"; das Übersinnliche, Übernatürliche läßt sich nicht in solchen erfassen. Die Religion ist ein „inneres Leben", das sich jedoch in der „Geschichte", „für uns" durch „Christus" und in einem langen Prozeß geistigen kirchlichen Schaffens (Dogmen) gebildet hat. Sie ruht, wie eben die Ahnung verbürgt, auf Offenbarung, die die Theologie (Dogmatik) in „Ideen" und unter „ästhetischen Symbolen" erfaßt. Auch de Wette reflektiert auf eine „philosophische Theologie", die jedoch nichts anderes sein soll als eine „innere Naturbeschreibung oder Anthropologie". Bei ihm wird deutlicher, als bei Schleiermacher, daß die Theologie für den Glauben selbst etwas bedeuten kann.

D. Fr. Strauß hat nicht, wie die beiden soeben besprochenen Männer in einem eigens darauf gerichteten Werke von der Theologie und ihrer wissenschaftlichen Art gehandelt, aber er hat als Schüler Hegels doch auch einen „Typus" von Theologie geformt. Er hat schon in seiner „Schlußabhandlung" zum „Leben Jesu", dann zumal auch in der Einleitung zu seiner „Glaubenslehre" (1840) zur Genüge kenntlich gemacht, daß er freilich der Theologie keine andere Aufgabe zuweist, als sich (er meint „wieder") in Religionsphilosophie zu verwandeln. Hegels Theorie vom Geiste, von der Vernunft und den Stufen ihrer Selbstverwirklichung und Selbsterfassung, bietet keine andere Möglichkeit. Mit ergreifender Liebe zum Christentume als solchem hat Biedermann sorgsamer, mühsamer als Strauß, dessen Programm der Dogmatik in jeder Weise zu realisieren versucht. Neuestens hat Friedrich R. Lipsius, Kritik der theologischen Erkenntnis, 1904, mit anderen Mitteln als Strauß, als Ziel für die Theologie hingestellt, daß sie sich in (monistische) Philosophie umsetze.

3. Theologie als Christentumswissenschaft im Verhältnis zu Religionsgeschichte und Religionsphilosophie. In einem Artikel, der nicht die Aufgabe haben kann, nebenher auch die materialen Größen, von denen in der Theologie zu handeln ist, zu beleuchten, der nicht dazu bestimmt ist und deshalb gar nicht versuchen soll, festzustellen, was überhaupt „Religion" ist, kann nur konstatiert werden, daß jede Theorie von der Theologie von Voraussetzungen geleitet wird. Vielleicht hat man in früherer Zeit ausgehen mögen von der Selbstgewißheit des Christentums über sein Wesen und davon, daß der Theolog sich auf den Boden seiner Kirche versetzen, bezw. daß er persönlich mit Überzeugung auf diesem Boden stehen müsse, um festzustellen, welchen Charakter die Theologie habe. So ist noch Gottschick in seinem Artikel verfahren. Das „kirchliche Christentum" erscheint ihm als eine eindeutige Größe und er unternimmt nun den Nachweis, daß diese Größe sich so zweifellos als eine unableitbare Bewußtseinsthatsache darstelle, daß sie wissenschaftlich jedenfalls isoliert, die Theologie als eine Wissenschaft gänzlich sui generis vorgestellt werden müsse. Ich bin für meine Person nicht etwa zu ängstlich feste Stellung zu nehmen in der Frage nach dem „Wesen" des Christentums und verzweifele durchaus nicht an der Möglichkeit, darüber eine wissenschaftliche Verständigung herbeizuführen. Aber wir sind in der Gegenwart thatsächlich noch weit von dieser Verständigung entfernt, und ich möchte es nicht verdecken, daß in der Sache selbst größere Schwierigkeiten liegen, als man früher wohl empfand. Es kann der Vereinfachung dienen, wenn wir uns die Gegensätze mehr im Schema, als so wie sie von den einzelnen Theologen als solchen vertreten werden, vergegenwärtigen. Meine eigene Stellung habe ich, unter Eingehen auf konkrete kontroverse Fragen, kundgegeben in dem Aufsatze „Die Lage der systematischen Theologie in der Gegenwart", ZThK XV, 1905, S. 103—146; s. auch „Theologie und Kirche", Christl. Welt XV, 1901, Nr. 22.

a) Der bedeutsamste Faktor, der neuerdings in die Geschichte der Theologie eingetreten ist, muß in der Erweiterung der Perspektive für die historische Beschäftigung mit dem Christentume gesehen werden. Es handelt sich dabei nicht nur um die sog. religionsgeschichtliche Betrachtung desselben, die sich als neuestes Programm angemeldet hat. Vielmehr hatte die Forschung, auch ganz abgesehen von den dort bezeichneten weiteren Ge-

sichtspunkten, schon gelernt, in der geschichtlichen Erscheinung des Christentums eine viel reichere, mindestens kompliziertere Größe zu erkennen, als etwa noch um 1870 den Theologen geläufig war. Die Kirchengeschichtsschreibung gewann unter der Ausbildung überhaupt der Methode der historischen Untersuchung und unter dem Wachstum der Fähigkeit der Schilderung historischer Verhältnisse, also der Reproduktion der historischen Entwickelung in geistig faßbaren, lebendig anschaulichen Bildern, eine früher noch nicht erreichte Möglichkeit, ohne formelhafte Schablone den Gesamtzusammenhang und die unendlich variierte Einzelausgestaltung des Lebens der christlichen Religionsgemeinde vor Augen zu stellen. Die Dogmengeschichte, daneben die Sonderdisziplin der Konfessionskunde, hat diesem Bilde von der Innenseite der „Kirche" her weiterhin lebendige Farbe und Leuchtkraft zu geben vermocht. Aber die sog. vergleichende Religionsgeschichte hat dann das Ihrige gethan, um vollends die rechte Perspektive für die Betrachtung zu schaffen. Es liegt in der Natur der Sache, daß die „religionsgeschichtliche" Auffassung sich besonders der biblischen Geschichte bemächtigte, auf sie ihre Schlaglichter warf, Klärung und Verwirrung in Einem stiftend. Im Detail werden da, wie in der Geschichtsforschung selbstverständlich erscheint, immer Kontroversen bleiben, die die Fachleute (Exegeten) allein angehen. Aber die Bedeutsamkeit der erfolgreichen Bemühungen der Geschichtsforschung über das Christentum, sein Eigenleben, seine Wurzelverzweigung, erscheint in den Problemen, die dadurch der systematischen Theologie gestellt sind. An sich wird kaum jemand widersprechen wollen, wenn man die Theologie als „Christentumswissenschaft" definiert. Aber es ist vielleicht schwieriger als je, die Frage zu beantworten, die doch sachlich die wichtigste und für die systematische Theologie grundlegende ist, was denn das „Wesen" des Christentums als „Religion" sei, ja auch nur, wie man diese Frage anzufassen habe. Soweit werden alle Theologen einig sein, daß sie das Christentum nur als Religion bezeichnen, es also von dem Oberbegriff eben dieser als Erscheinung im Geistesleben der Menschheit aus deuten wollen. Aber dann wird es sofort zweifelhaft, was Religion sei, und welche Merkmale im speziellen die christliche Religion, diese als persönliche Frömmigkeit und als Inhalt des Gemeinlebens, der Kirche, kennzeichnen; man streitet, in welchem Maße die „Erfahrungen" des einzelnen oder der Gemeinde in Betracht kommen, man fragt sich, ob einfache „Beobachtung", objektive Feststellung des „Seins" der Religion die Grundlage gewähre, oder zugleich — wenn nicht statt ihrer — solche über das „Sollen" in ihr; ob eine Ermittelung der Empirie der Frömmigkeit oder der Selbstbeurteilung derselben nach einer Norm leitend sein müsse. Man kann vielleicht sagen, das alles sei zu kombinieren. Aber dann ist die Frage nicht zu vermeiden, wie man an die Sachen wirklich herankomme. Vorerst spielt noch bei jedem Theologen die bloße Divination eine große Rolle. Da kann von Verständigung natürlich nicht viel die Rede sein.

Von Schleiermacher (wohl auch de Wette) her ist es immerhin zu einer Gemeinüberzeugung geworden, daß jedenfalls Religion und Theologie auseinanderzuhalten sei. Das hat zum Teil dazu geführt, zu betonen, daß die Theologie nur Sache des Wissens, als Sonderdisziplin nur ein Zweig an dem Baume der einen allgemeinen Wissenschaft sei. Diese Auffassung hat eine besondere Pointe darin gesucht, die „Unkirchlichkeit" der Theologie zu verfechten. Vgl. abgesehen von der S. 901,39 genannten Schrift Bernoullis: G. Krüger, Die unkirchl. Theologie, Christl. Welt 1900, Nr. 34, gegnerisch: Fr. Traub, Kirchl. u. unkirchl. Theologie ZThK XIII, 1903, S. 39 ff., Gottschick, Die Entstehung der Losung der Unkirchlichkeit der Theologie, ebenda S. 77 ff. Es ist dabei viel Unklarheit mituntergelaufen. Daß die Kirche nicht in Form einer maßgebenden Autorität der Theologie die „Wahrheit" formuliere, ist für evangelisches Verständnis des Christentums zweifellos. Niemand hat daran auch weniger gedacht als Schleiermacher; auch A. Ritschl nicht, wie seine wiederholten Untersuchungen über die Bedeutung der „Bekenntnisse" beweisen. (Ritschls Betonung der Bedeutung der Kirche richtete sich gegen eine individualistische, mystische Verselbstständigung der Religion, insonderheit des evangelischen Christentums. Ich hätte in dem Art. „Symbole, Symbolik" wohl Ritschls Abhandlung „Ueber das Verhältnis des Bekenntnisses zur Kirche", 1854, wieder gedruckt in Gesammelte Abhandlungen, NF, 1896, nennen mögen). Daß die Theologie als Universitätsfach der „Kirche" dienen soll, ist so gegeben, daß niemand eine „pädagogische" Haltung der „Theologen" bei ihrem Unterricht ablehnen will. Wenn Krüger es ganz besonders für pädagogische Pflicht erklärt, den „rein wissenschaftlichen" Charakter der Arbeitsmethode der Theologie und den relativen Wert aller kirchlichen „Formen und Vorstellungen" immer wieder den Studierenden zum Bewußtsein zu bringen, so ist das mindestens einseitig. Vor allem muß man sich aber klar werden, daß der Ausdruck Kirche doppelschichtig ist, im Rechts-

sinn, für evangelische Vorstellung, nur die Kultusgemeinde bezeichnet, im Glaubenssinn aber den Gedanken, daß es nicht nur gläubige Einzelne, sondern eine **societas fidei et spiritus sancti in cordibus** gebe. Daß die Theologie als Christentumswissenschaft zur Anschauung und zum Verständnis bringen will, was diese **societas** eint, eben ihr „Glaube", könnte bei einiger Überlegung als ein Gedanke, über den nicht zu streiten sei, gelten. Nur daß eben dann die Arbeit der Theologie erst angeht.

Die Differenz, um die es sich eigentlich handelt, liegt tiefer. Sie ist darin begründet, daß die „religionsgeschichtliche Methode" für viele als selbstverständlich die Konsequenz zu enthalten scheint, daß die Theologie das Christentum auf der gleichen Linie „wie alle Religionen" behandeln müsse. Auch das könnte noch so verstanden werden, daß es eine Trivialität wäre. Wo überhaupt von Wissenschaft die Rede ist, handelt es sich natürlich um einen in sich einheitlichen Begriff. Aber dabei kann doch nichts weiter in Betracht kommen, als daß es nur einen gleichartigen erkennenden Geist giebt und für den sittlichen Menschen einen unbedingten Trieb nach Wahrheit. Ich habe mich darüber in dem S. 907, 54 f. genannten Aufsatze der Christl. Welt geäußert und repetiere das Gesagte, da ich nichts hinzuzusetzen finde. „Die Theologie als Wissenschaft hat keine andere Logik und keine andern technischen Mittel, über ein Objekt in Gedanken Herr zu werden, als etwa auch die Jurisprudenz und Zoologie. Sofern sie ein gegebenes Objekt besitzt, hat sie die Aufgabe, einfach und bloß festzustellen, was daran wirklich gegeben ist. Die Wissenschaft darf das Objekt nicht irgend einer Methode als einer allgemeinen opfern. Sie wird sich je durch das Objekt selbst belehren lassen, welche besondere Methode ihm entspreche, kraft welcher eigentümlichen Art des Verfahrens sie erwarten könne, ihm gerecht zu werden, seine Wirklichkeit geistig richtig zu erfassen, mit Bezug auf es die Wahrheit zu erkennen. Gewiß wird die religionsgeschichtliche Methode in bestimmtem Maße für die wissenschaftliche Untersuchung des Christentums in Betracht kommen. Das Christentum gehört als Religion wirklich mit den andern Religionen in irgend einem Sinn unter einen gemeinsamen Gedanken, und es ist nie ohne geschichtliche Vermittelungen, auch immer in ganz bestimmten geschichtlichen Zusammenhängen zur Wirklichkeit in den Herzen des Menschen geworden. Aber es ist ein Vorurteil, daß es folglich zu behandeln sei wie ‚alle Religionen' und natürlich auf keine andere Weise irgendwo sich in die ‚Geschichte' einordnen lasse, wie ‚überhaupt' die Religion. Befragt man das Christentum zunächst einmal selbst und hört man es vorerst ruhig darüber an, wie es sich ansehe und beurteile, so kann man nicht umhin zuzugestehen, daß es sich im Gegensatz wisse zu den andern Religionen und daß es sich eine übergeschichtliche Begründung zuschreibe". Natürlich hat die Wissenschaft den Anspruch, bezw. die Selbstbeurteilung des Christentums, wie sie freilich u. a. die Kirche als Kultusgemeinde in ihren „Bekenntnissen" irgendwie verlangt, nicht einfach zu acceptieren. Sie hat ihn nur andererseits auch nicht einfach zu ignorieren. Zwischen dieser entgegengesetzten **petitio principii** nimmt die Wissenschaft vielmehr in der Art ihre Stellung ein, daß sie die Sache selbst prüft. Irgendwo wird sie den Punkt erreichen, wo sie ihren Spruch thun kann, sei es auch den, daß sie mit einem **non liquet** ende. Auf ihrem Wege wird sie vielleicht sich überzeugen, daß das Christentum und die anderen Religionen (vermutlich doch in abgestufter Weise) auch gemeinsame Erlebnisse und Erkenntnisse zur Grundlage haben. Die „Kirche" wird dem im Blicke auf Rö 1, 19 u. 20 gar nicht widersprechen. Aber das hebt nicht auf, daß die christliche Religion „vielleicht" doch nach Wesen und Wahrheit für sich steht. — Vgl. neuestens noch Dunkmann, „Über Begriff und Methode einer kirchlichen Theologie", NkZ XIX, 1908, S. 255 ff. und dazu Mulert, „Kirchliche Methode?" ZThK XVIII, 1908, S. 325 ff.

Eine eigentümliche Wendung der Diskussion über den Charakter der Theologie im Verhältnis zur Religion hat neuerdings W. Herrmann veranlaßt. S. in der S. 901, 23 genannten Abhandlung in „Kultur der Gegenwart" speziell den zweiten Abschnitt: „Die gegenwärtige Aufgabe einer kirchlichen Theologie des Protestantismus". Herrmann kommt von seinem Verständnis der Religion aus (s. auch seinen Art. „Religion" in dieser RE.) zu der Forderung, daß die Theologie nur noch in einer Richtung eine „normative" Lehre, die die „Kirche" zu vertreten habe, auszugestalten suche, nämlich eine Lehre davon, wie überhaupt der religiöse (christliche) Glaube entstehe. Nur darüber, was Religion oder Glaube sei und wodurch er begründet werde, könnten sich wahrhaft fromme Menschen einigen und darüber müßten sie auch einig sein. Dann stünden sie in einer **societas fidei**. Für jeden Menschen sei die innere Begegnung mit dem Christus des Neuen Testaments der Moment, wo er die sittliche Macht kennen lerne, die ihn zu völliger Unterstellung in völliger Freiheit und **eo ipso** damit zum Gottesglauben bringen könne, ja „müsse".

Diese Unterstellung vollziehe sich durch das ganze Leben hindurch in stetigem Kampfe mit der Welt und der Selbstsucht (Sünde), aber auch unter immer deutlicherem Siege. Der Glaube werde und brauche nicht darauf zu verzichten, in „Gedanken" zu fixieren, was er alles erlebe. Aber niemand solle die Gedanken, die der Glaube in dieser Weise 5 produziere, für „normativ" erklären. Denn jeder erlebe das Gleiche anders. Herrmann polemisiert gegen alle Art nicht nur von kirchlichem Lehrgesetz, sondern auch von kirchlicher autoritativer Anleitung, außer über den Weg zum Glauben und dessen „wahre" Art. Denn die Kirche bestehe gar nicht, oder in lauter mündigen Gläubigen, die jeder nur in eigenen Gedanken sich bewegen könnten. Hier hört die Theologie freilich durchaus 10 auf „nur Wissenschaft" zu sein, sie wird dafür eine Anleitung zu seligem Leben, unmittelbar eine Art von praktischer Seelenpflege.

b) Eine andere Reihe von Fragen eröffnet sich bei einer Vergleichung der Theologie mit der Religionsphilosophie. Der letztere Ausdruck ist in der Überschrift dieses Abschnitts nicht als der Titel einer philosophischen Spezialdisziplin gemeint, sondern als 15 Inbegriff aller Probleme, in denen Christentumswissenschaft und prinzipielles Streben nach gesicherter, einheitlicher Welterfassung sich begegnen können. In welchem Sinne immer man eine Formel für das Wesen der Religion und des Christentums aufstellen mag, so ist klar, daß man Probleme der Erkenntnistheorie, Psychologie, Metaphysik, Ethik streift. Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft begegnen der Theologie nicht bloß, wo sie Einzel- 20 heiten aufzugreifen hat, sondern gerade wo sie an ihre Grundlagen herantritt. Materialismus und Idealismus, Monismus und Dualismus, Pantheismus und personaler Theismus, alle diese Gegensätze sind in der Theologie mit einem Urteil zu begleiten, und sie werden von ihr aus in die Fragen der Philosophie mit eingestellt. Der Seelenbegriff, das Freiheitsproblem, die Unsterblichkeitsidee rc. werden bei allseitiger Bedenkung 25 sich zwischen Theologie und Philosophie hin und her bewegen. Wie die Religion, wie die konkreten Religionen, die in ihnen sich äußernden Lebensfunktionen des Geistes einzuordnen seien in das Gesamtsystem der Erfassung der „Welt", letztlich des „Seins", wird den Philosophen wichtig genug erscheinen, um auch eine spezielle „Religionsphilosophie" zu postulieren. Umgekehrt mögen Theologen auch eine „Philosophie der Theo- 30 logie" postulieren, um die Fäden aufzusuchen, die ihre Sonderdisziplin mit dem Gesamtorganismus der Wissenschaft verbinden, ohne ihr von Vorurteilen her die Aufgabe zu verschränken (vgl. z. B. Thiemes oben S. 901,46 notierte Abhandlung; auch die von Wobbermin, ebenda 43—44). Zuletzt kommen innerhalb der Theologie selbst, in der Frage nach der Methode, nämlich in Hinsicht der Gewinnung überhaupt legitimer theologischer Ur- 35 teile, Gesichtspunkte aller Art zusammen.

Es bezeichnet die Kompliziertheit der gegenwärtigen Situation, daß die apologetische Fragstellung vorzeitig wieder hervorgetreten ist. Man wird sie im Augenblick als die eigentlich beherrschende ansehen müssen. Die sog. „moderne positive Theologie" ist ganz überwiegend apologetisch gerichtet (am wenigsten ihr Führer R. Seeberg), s. besonders 40 Beth, oben S. 901,30. Von anderer Seite vgl. etwa Wobbermin, Theologie und Metaphysik, d. Verhältnis der Theologie zur modernen Erkenntnistheorie und Psychologie, 1901; ders., Der christliche Gottesglaube in seinem Verhältnis zur heutigen Philosophie und Naturwissenschaft, 2. Aufl. 1906; E. Vischer, Ist die Wahrheit des Christentums zu beweisen? 1902; Otto, Naturalistische und religiöse Weltanschauung, 1904; Titius, Religion und Natur- 45 wissenschaft, 1904; K. Heim, Das Weltbild der Zukunft. Eine Auseinandersetzung zwischen Philosophie, Naturwissenschaft und Theologie, 1904. Programmatisch: Hunzinger, Zur apologetischen Aufgabe der evangelischen Kirche in der Gegenwart, 1907 (vgl. von ihm auch Probleme und Aufgaben der gegenwärtigen systematischen Theologie, 1908, es ist nur von apologetischen Problemen die Rede!); dazu die ganze Zeitschrift „Religion und 50 Geisteskultur", herausgegeben von Th. Steinmann, seit 1907, die nicht so aufdringlich und mit so kleinen Mitteln wie der alte „Beweis des Glaubens" (der übrigens unter neuer Redaktion bessere andere Wege einzuschlagen begonnen hat), sondern in freier Haltung und mannigfaltiger Gegenrede apologetisch wirken will. Vgl. ferner Reischle, Christentum und Entwicklungsgedanke, Hefte zur Chr. W. Nr. 31, 1898, auch „Wissenschaftl. Entwicklungs- 55 forschung und evolutionistische Weltanschauung in ihrem Verhältnis zum Christentum" ZThK XII, 1902, S. 1 ff. Ob die „Apologetik" als eine Sonderdisziplin zu betrachten sei, oder nicht, mag für die „Encyklopädie" von Interesse sein, hat aber praktisch nicht viel Belang. Dagegen ist es von hohem Belang, in welchem Maße die Glaubens- und Sittenlehre innerhalb ihrer nächsten Grenzen Klarheit gewonnen hat, wenn die Apologetik hervorzutreten 60 beginnt. Die Auseinandersetzung der Thesen des religiösen Glaubens und des sittlichen

Bewußtseins, speziell derjenigen, die dem Christentum gemäß sind, mit entgegengehaltenen Antithesen wird nur dann unter glücklichem Zeichen betrieben werden, wenn die „Thesen" wenigstens deutlich formuliert sind. Daß das zur Zeit der Fall sei, läßt sich nicht behaupten. Der Gegenstreit der Schleiermacherschen und Ritschlschen Richtung, von dem noch zu reden sein wird, ist nicht in dem Maße klar in das theologische Gemeinbewußtsein eingetreten gewesen, daß er sich schon hätte überwinden lassen. So wirkt er latent fort und hat sich in mancherlei Vermittelungen umgesetzt, seit durch die Religionsgeschichte ein neues Ferment geschaffen wurde. Innerhalb dieser Unklarheiten hat die Apologetik eine schwierige Aufgabe. Natürlich soll es nicht wie ein „Vorwurf" gegen irgendwen oder -was aufgefaßt werden — denn die Theologie folgt, wie jede Wissenschaft, Impulsen aus lebendigen Bedürfnissen und Stimmungen heraus —, wenn ich das Zurücktreten der „reinen" Systematik in der Gegenwart hinter der Apologetik ein erschwerendes Moment u. a. für die Verständigung über die „Aufgabe" der Theologie nenne.

In dreierlei Richtung bewegt sich, im einzelnen unter viel Unsicherheit, die Theologie da, wo sie prinzipiell zu werden sucht.

Zunächst ist erkennbar, daß Schleiermachers Auffassung der Religion fortwirkt. Was ich hier im Sinne habe, repräsentiert die große Schranke Schleiermachers. Sie ist gegeben mit der Fassung, die er bei begrifflicher Präzisierung seinem Eindrucke vom Wesen der Religion gab. Er kommt da auf eine solche Weise der Psychologisierung derselben hinaus, daß sie wie ein einfaches Naturdatum am menschlichen Geiste erscheint. Das „schlechthinige Abhängigkeitsgefühl", das er schildert, ist sicher ein innerlich spürbares Element unserer Seele — wer sorgfältig genug sich selbst beobachtet und analysiert, wird zugeben, daß er es in sich trage — aber es ist auch nicht mehr als eben ein solches Element. Die Seele „besitzt" es eo ipso, wenn sie sich nur „besinnt", geschult genug ist, sich wirklich auf ihre Tiefen, ihre Zusammenhänge im „Sein" zu besinnen. In der Sache gänzlich monoton kann das religiöse Gefühl sich kombinieren mit allen andern Gefühlen und sonstigen Elementen der Seele. Aber in sich selbst kann es nur „klarer", nicht reicher, nicht inhaltsvoller werden, als es ist, nämlich sofern es auf ein „Woher" deutet. Dieses Woher kann freilich als ein Wirkendes mit mehr als einer Art des Reflexes in dem Sein, zu dem die Seele gehört, veranschaulicht werden. Aber es handelt sich nur um eine Art von Energiebestimmung. Es liegt im Begriffe des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, daß es sich auswirkt als das Innewerden des Menschen, zusammen mit dem All, als ein Stück von ihm, nicht sowohl zu „leben", als „gelebt zu werden". Die Religion ist ein „tiefstes", aber auch ein bloßes „Bewußtwerden". So ist sie im Grunde ein rationales Element. Die Theologie wird sich dabei teils, in der konkreten Religionsgemeinde, nicht zwar im alten Sinne dogmatisch, aber positivistisch, teils abstrakt philosophisch gestalten. Sie ist für die Religion im Grunde gleichgiltig, nicht störend, aber auch nicht förderlich. Natürlich kann die Religionspsychologie wissenschaftlich viel konkreter ausgeführt werden, als bei Schleiermacher geschieht. Sie kann zu einer reichen, vollen Disziplin entwickelt werden und dann der religionshistorischen Forschung große Dienste thun (vollends wenn die religiöse Psychopathologie mit herangezogen wird). An Schleiermachers Religionsbegriff kann sich füglich diejenige „religionsgeschichtliche" Theologie anschließen, die oben geschildert worden. In anderer Art hat die konfessionelle Theologie ihren Rückhalt an Schleiermacher. (Vgl. dazu Kattenbusch, Von Schleiermacher zu Ritschl[3], 1903.) In der Erlanger Schule, um die es sich besonders handelt, ist freilich Schleiermachers Theorie vom schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl, daß ich so sage, zu einem Psychologismus supranaturaler Art umgebogen worden durch den Gedanken der „Erfahrung" der „Wiedergeburt"; die Weise, wie neuerdings der „Glaube" als ein besonderes „Organ" des Geistes gedeutet wird, erinnert an de Wette: s. jetzt besonders Ihmels' „Die christl. Wahrheitsgewißheit, ihr letzter Grund und ihre Entstehung", 1901, 2. Aufl. 1908, das Werk ist nicht „apologetisch", sondern theologisch-grundlegend gedacht, vgl. dafür Ihmels' Abhandlung „Die Selbstständigkeit der Dogmatik gegenüber der Religionsphilosophie", ebenfalls 1901.) Schließlich können sich die Bestrebungen, die Theologie überhaupt auf die Bahn der Psychologie zu drängen (bei uns besonders vertreten durch Vorbrodt, s. „Zur Religionspsychologie: Prinzipien und Pathologie", ThStK 1906, S. 237 ff.), auf Schleiermacher berufen. Vgl. W. James, The varieties of religious experience, 1902 (14. Aufl. 1907), deutsch von Wobbermin: Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens, 1907; historisch und kritisch: Scheel, „Die moderne Religionspsychologie", ZThK XVIII, 1908, S. 1 ff.; desgl. E. W. Mayer, „Ueber Religions-

psychologie", ebenda S. 293ff. (Im Jahre 1907 ist eine „Zeitschrift für Religionspsychologie, Grenzfragen der Theologie und Medizin" begründet, die zuerst von Vorbrodt als Theologen und Bresler als Mediziner geleitet wurde und der eine größere Anzahl von Theologen ihre Mitarbeit zugesichert hat; nach Vorbrodts Rücktritt ist Runze mit in die Redaktion eingetreten. Zur Zeit überwiegt noch sehr das medizinische Interesse.)

Gegenüber dem bloßen Psychologismus der Religionserfassung kann A. Ritschls Betrachtung wie bloßer Historismus empfunden werden. Denn bei ihm tritt zwar die gleiche Ablehnung der älteren Fassungen der theologischen Aufgabe auf, wie bei Schleiermacher, aber zugleich eine Wendung zur Offenbarungsidee, wie sie Schleiermacher nicht kannte. Auch Schleiermacher kann füglich von „Offenbarung" als Grundlage der Religion reden. Ritschl aber redet von einer bestimmten, geschlossenen Offenbarung. Er orientiert sich nicht an dem eigenen „Gefühl", oder auch „Erleben", sondern an dem objektiven Inhalte des Evangeliums oder der „Person Jesu". Von hier aus gewinnt die Glaubenslehre einen Charakter von Herrenmäßigkeit dem Individuen gegenüber, der ihr wissenschaftlich eine sehr starke religiöse Bedeutung zumißt. Nicht um die Ausdeutung einer empirischen Bewußtseinsform, eines psychologischen Thatbestandes handelt es sich hier, sondern um die möglichst vollständige Entwickelung einer erkannten bezw. erkennbaren Norm, die ihrerseits auf freies willenhaftes Ergreifen rechnet. So stark als möglich tritt der Gedanke der Personhaftigkeit Gottes hervor, damit dann zugleich der Gedanke einer freilich nur „persönlich" erlebbaren, nie „allgemeingiltig" beweisbaren Berührung des Menschengeistes mit einer Realität, die nicht zur Welt gehört. Hier wird der Glaube so sehr der Rationalisierung entrückt, daß ausdrücklich die Frage aufgeworfen werden muß, wie er vor dem Vorwurfe der Idiosynkrasie zu schützen sei. Hier gewinnt auch der Gedanke der „Absolutheit" des Christentums eine Schärfe, in der er mannigfach wie eine Wiederkehr des alten „Dogmatismus" empfunden ist. Die Theologen, die als Ritschls eigentliche Schüler gelten, haben die Gefahren möglicher Mißdeutung der Gedanken Ritschls sehr wohl erkannt. Sie versuchen, im einzelnen in recht verschiedener Weise, diese Gefahren abzuwehren. Ich denke an das Buch von Herrmann, Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, 1879, aus neuerer Zeit etwa an den Aufsatz desselben „Der Glaube an Gott und die Wissenschaft unserer Zeit", ZThK XV, 1905, S. 1ff., von J. Kaftan zumal an die dritte seiner Drei akad. Reden, 1908 („Die Einheit des Erkennens"). Vgl. auch Kirn, Glaube und Geschichte, 1900.

Eine Stellung zwischen, nicht über, Schleiermacher und Ritschl nimmt eine Art von Bestrebungen ein, die erst im Entstehen ist; es handelt sich da um das Bemühen, der Theologie den Charakter einer selbstständigen Wissenschaft, aber in vollem Austausch mit der gesamten Wissenschaft zu verschaffen. Was die „religionsgeschichtliche" Methode der Christentumswissenschaft nach der historischen Seite leistet, das soll eine kombinierte religions- und kulturphilosophische Methode ihr nach der prinzipiellen Seite leisten. In diesem Sinn ist mit Nachdruck Tröltsch für ein neues Programm eingetreten. Siehe von ihm in dieser Richtung zuletzt „Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte", 1902, und „Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft", 1905. Es ist für Tröltsch ein Postulat der Geschichtswissenschaft, auch die Religion als eine ewig werdende Größe anzusehen. Auch das Christentum wird nicht die letzte Form der Religion sein, sondern nur ein Beitrag zu ihrer Geschichte. Es ist ja auch in sich selbst nichts weniger als einheitlich. In mehreren historischen Arbeiten, die hier nicht zu registrieren sind, zeigt Tröltsch, daß die Epochen des Christentums mehr oder weniger verschiedene Zeitchristentümer erkennen lassen, die doch letztlich alle zu berücksichtigen sind, wenn man das Wesen des Christentums erörtert. So ist ihm das Evangelium auch eben Zeitgröße, immerhin bisher und wohl noch lange fortwirkend der Anstoß der inhaltreichsten, anpassungsfähigsten, in gewissem Sinne auch einfachsten und klarsten Religionsbewegung, die die Geschichte hervorgebracht hat. Einen schlechthin festen Punkt hat alle Religion in irgendwie gleichartigen mystischen „Erlebnissen", die ihr auch einen steligen Gegenwartscharakter sichern. Die Gottheit bezeugt sich immer wieder mit unmittelbar fühlbarer Kraft. Tröltsch meidet es, dafür eine „Formel" zu suchen, wie Schleiermacher gethan; er läßt es dahingestellt, ob „jeder" diese Kraft spüre; sie ist dem „Frommen" eine lebendige Erfahrungsgewißheit, aber an sich „irrational", bestreitbar, wenn einer sie nicht gelten lassen „will", also Gewißheit nur für den seiner Erfahrung „trauenden" Geist. Die Wirkung der Gottheit auf das Gemüt kombiniert sich stets mit dem Gesamtinhalte desselben, bezw. überhaupt des Geistes in der jeweiligen Kultursituation. Die christliche Theologie hat drei wesentliche Aufgaben: 1. die rein historisch-psychologische Aufnahme des

Christentums im Rahmen seiner Entwickelungen und der gesamten Religionsgeschichte, 2. die Verarbeitung seiner Erfahrungen und Begriffe im Zusammenhang mit allen Momenten des Geisteslebens, zumal mit den höchsten, in der Philosophie zu erreichenden Ideen und Überzeugungen, darin sein „Recht" erhärtend, 3. die Verschmelzung seiner Weltanschauung mit dem jeweils von der Naturwissenschaft dargebotenen, zur Zeit jedenfalls und endlich einmal ernstlich mit dem „modernen" nicht mehr geo- und anthropozentrischen, kopernikanischen „Weltbilde", dem die meisten „Dogmen" konträr sind. Die Glaubenslehre wird einesteils kritisch-spekulative Religionsphilosophie werden und besonders suchen, das Apriori der Religion als solcher festzustellen, sie wird anderntеils in concreto, als Glaubenslehre für unsere Gegenwart und die dermalige „Christenheit", eklektisch christliche und andern Religionen entstammende, besonders aber freier „allseitiger" Überlegung entwachsende Ideen kombinieren. Mit dem Evangelium eine ganze Weltanschauung zu konstruieren geht nicht mehr an. In Tröltschs Behandlung der Theologie macht sich viel von dem modernen Impressionismus geltend. Die Frömmigkeit ist bei ihm wesentlich nur Andacht. Sein Urteil über das Evangelium ist, wenigstens bisher, nicht unterbaut von einer Prüfung, der man diejenige spezielle Aufmerksamkeit ansähe, die ein Theolog ihm jedenfalls schuldet. Nach meinem Urteil liegt in der allseitigen Durchdenkung des Evangeliums, die natürlich nicht advokatisch sein soll, die prinzipielle, unter allen Umständen nächste Aufgabe der Theologie. F. Kattenbusch.

Wilhelm II., Erzbischof von Tyrus, gest. 1186. — Ausgaben der Historia rerum in partibus transmarinis gestarum: Basileae 1564. 1583, bei Bongars, Gesta Dei per Francos (Hanoviae 1611) I, 625—1046, letzte und relativ beste im Recueil des historiens des croisades, Historiens occidentaux I (Paris 1844) mit der französischen Estoire de Eracles. Eine kritische, abschließende Ausgabe fehlt noch. — Litteratur: Michaud, Bibliothèque des croisades II (1829), 555—582; B. Kugler, Geschichte des zweiten Kreuzzugs (1866), S. 21 ff.; H. v. Sybel, Geschichte des ersten Kreuzzugs, 2. Aufl. (1881), S. 108 ff.; Hans Prutz, Studien über Wilhelm von Tyrus im NA VIII (1883), 91—132; R. Röhricht, Gesch. des Königreichs Jerusalem (1898) passim; s. auch die früheren Werke über die Kreuzzüge, wie das von Wilken.

Wilhelm, französischer Abkunft, wurde etwa um 1130 zu Jerusalem, wo seine Familie eingewandert war, geboren. Nachdem er dort seinen Jugendunterricht genossen und sich wahrscheinlich schon ein nicht geringes Wissen angeeignet hatte, studierte er als Mann von schon 30 oder mehr Jahren, wie er sagt, „jenseits des Meeres", zweifellos in Frankreich, vielleicht in Paris. Nur in Frankreich konnte er sich damals die hohe formale und klassische Bildung aneignen, die jedes seiner Worte bezeugt. Wer sein Werk liest ohne zu wissen, daß er im heiligen Lande geboren war, wird überzeugt sein, daß das nur ein Franzose geschrieben haben kann, der er ja war, der aber auch gerade die französische Art damaliger Klassizität in höchster Vollendung sich angeeignet hat. Italien mag und wird er auf seinen Reisen von und nach Palästina durchreist haben. Nach seiner Rückkehr in die Heimat — etwa 1163 — wurde er Domherr des Domkapitels zu Tyrus und 1167 erhielt er auf Verwendung des Königs Amalrich, in dessen Kanzlei er wahrscheinlich bald nach seiner Heimkehr eingetreten war, die hohe Würde des Archidiakonats dort. Im folgenden Jahre sandte ihn König Amalrich zu diplomatischen Verhandlungen an den byzantinischen Kaiser Manuel und 1169 ging er nach Rom, da er in Mißhelligkeiten mit seinem Erzbischof Friedrich geraten war. Nach seiner Rückkehr übertrug ihm König Amalrich die Erziehung und Unterweisung seines Sohnes und Thronerben Balduin (IV.), der schon 1173 als Knabe zur Regierung gekommen im Jahre 1174 Wilhelm zum Kanzler des Königreiches bestellte. Schon im folgenden Jahre wurde Wilhelm auch zum Erzbischof von Tyrus erwählt, hatte somit seine Hand in den wichtigsten und geheimsten staatlichen und kirchlichen Geschäften; so nahm er 1179 am Laterankonzil zu Rom teil, ging von da noch einmal mit diplomatischen Aufträgen zu Kaiser Manuel nach Konstantinopel, von wo er erst im Juli 1180 nach Tyrus zurückkehrte. Nachdem aber König Balduin IV. 1185 gestorben und ihm sein Neffe Balduin V. gefolgt war, wurde Wilhelm das Kanzleramt entzogen oder er hat es aufgegeben, denn im Mai dieses Jahres fungierte schon ein anderer Kanzler. Von dem Zeitpunkt an, da Wilhelms großes Werk abbricht, ist uns wenig über ihn überliefert, und dies Wenige ist unsicher. Er scheint zwischen 17. und 21. Oktober 1186 gestorben zu sein.

Wilhelm verfaßte, wie er selbst sagt, einen Bericht über das Laterankonzil von 1179, an dem er teil genommen hatte, er schrieb auch ein umfassenderes geschichtliches Werk von Mohammeds Zeiten an bis zum Jahre 1184, das er Historia oder Gesta orientalium principum nennt. Für dessen Bearbeitung hatte ihm König Amalrich arabische geschichtliche Handschriften geliefert, wie er sagt. Beide Schriften sind verloren, doch finden sich Spuren der letzteren bei anderen Schriftstellern und in dem einzigen uns von ihm erhaltenen

großen Werk, der Historia rerum in partibus transmarinis gestarum, wie es in den Handschriften bezeichnet wird. Auch zur Abfassung dieses Werkes hat ihm König Amalrich mit die Anregung gegeben. Da dieser schon 1173 gestorben, die Vorrede zu dem Werk im Jahre 1184 geschrieben ist, in welchem Jahre er auch die verlorenen Gesta vollendete, muß es in längerem Zeitraum nach und nach entstanden sein. Er teilte es in 23 Bücher ein, aber von dem letzten Buch ist nur das Anfangskapitel erhalten, das die Ereignisse bis zum Frühjahr 1184 erzählt. Er scheint das Werk thatsächlich nie vollendet zu haben, wie denn auch ein Kapitel fehlt (XIX, 12), in dem er über sich selbst, über die Heimkehr von seinem Studienaufenthalt in Frankreich berichten wollte. Man hat wohl vermutet, daß seine Gegner den Schluß des Werkes unterdrückt hätten, denn er stand in der letzten Zeit seines Lebens in schärfstem Gegensatz zu Guido von Lusignan, dem Reichsverweser und Thronanwärter des Heiligen Landes, und zum Patriarchen Heraclius von Jerusalem, er sah das drohende Verhängnis, das über das Königreich kommen sollte, bei den inneren Zwistigkeiten dort und der Übermacht Saladins voraus, würde wohl mit bitteren Worten die folgenden Ereignisse begleitet haben, aber sein Tod schon im Jahre 1186 erklärt vollauf, daß er das letzte Buch nicht vollenden konnte.

Das Werk beginnt mit der Eroberung Syriens durch den Kalifen Omar, geht aber schon mit dem 11. Kapitel des I. Buches zu den Vorgängen über, die den ersten Kreuzzug vorbereiteten. Die ersten 15 Bücher beruhen zum größten Teil auf vorhandenen lateinischen Quellen, obwohl Wilhelm im Vorwort sagt, daß er für dieses Werk keine griechische oder arabische Schrift benutzt habe, sondern solis traditionibus gefolgt sei, aber diese traditiones waren eben lateinische Quellen, von denen er nicht ausdrücklich spricht. Die folgenden Bücher haben hohen Quellenwert, aber freilich nicht so großen, als man bei der hervorragenden Stellung des Mannes in Staat und Kirche, der so viele geheime Vorgänge erfahren mußte, erwarten könnte. Manches hat er gewiß nicht sagen wollen, dann aber hat er wie so viele Schriftsteller des den Hauptwert seiner Darstellung auf die schöne Form gelegt, der Gehalt hat unter dem bei ihm besonders starken Phrasentum gelitten.

Das Werk hat bald großes Ansehen gewonnen, sehr verbreitet wurde sein Inhalt durch eine früh verfaßte altfranzösische freie Bearbeitung, die den Titel führt: L'estoire de Eracles empereur et la conqueste de la terre d'outremer (weil in den ersten Worten des Werkes vom Kaiser Heraclius die Rede ist). Diese hat dann verschiedene französische Fortsetzungen, nicht ohne Quellenwert, erhalten, die teils anonym sind, teils unter den Verfassernamen von Ernoul, Bernard le Trésonier (von Corbie), (früher auch unter dem des Hugo Plagon) gehen, ein Teil davon ist wieder in das Lateinische übersetzt. **O. Holder-Egger.**

Zeitrechnung, kirchliche. — Litteratur: Es werden im Folgenden nur die wichtigsten Werke aus der umfangreichen Litteratur angeführt. Ludwig Ideler, Handbuch der mathematischen u. technischen Chronologie, 2 Bde, Berlin 1825 f.; ein anastatischer Neudruck erschien Breslau 1883; ders., Lehrbuch der mathematischen u. technischen Chronologie, Berlin 1829 (ein Auszug aus dem größeren Werke, in welchem sich auch einige Zusätze u. Berichtigungen finden); J. A. Weidenbach, Calendarium historico-christianum medii et novi aevi, Regensburg 1855; F. Piper, Karls des Großen Kalendarium u. Ostertafel, Berlin 1858; ders., Die Kalendarien u. Martyrologien der Angelsachsen, Berlin 1862; H. Grotefend, Handbuch der historischen Chronologie des deutschen Mittelalters u. der Neuzeit, Hannover 1872; Robert Schram, Hülfstafeln für Chronologie, Wien 1883 (Abdruck aus dem 25. Bande der Denkschriften der kaiserl. Akademie der Wissenschaften, mathematisch-naturwissensch. Classe, Wien 1882, S. 289 ff.). Eine neue, sehr vermehrte Ausgabe dieses Werkes ist im Verlage der J. C. Hinrichsschen Buchhandlung erschienen: Robert Schram, Kalenderiographische u. chronologische Tafeln, Leipzig 1908; H. Grotefend, Zeitrechnung des deutschen Mittelalters u. der Neuzeit, 1. Bd Hannover 1891, 2. Bd, 1. Abt. 1892, 2. Bd, 2. Abt. 1898; Franz Rühl, Chronologie des Mittelalters u. der Neuzeit, Berlin 1897; H. Grotefend, Taschenbuch der Zeitrechnung des deutschen Mittelalters u. der Neuzeit, Hannover u. Leipzig 1898; B. M. Lersch, Einleitung in die Chronologie. Zweite umgearbeitete u. stark vermehrte Auflage, 2 Teile, Freiburg i. B. 1899; F. K. Ginzel, Handbuch der mathematischen u. technischen Chronologie, Bd 1, Leipzig 1906; H. Grotefend in A. Meister, Grundriß der Geschichtswissenschaft, Leipz. 1906, 1. Bd, S. 267—319; Joseph Bach, Die Osterfest-Berechnung in alter u. neuer Zeit, Freiburg i. Br. 1907. Ueber die ältere Litteratur vgl. Rühl a. a. O. S. 2 ff., ferner das Verzeichnis Ideler II, S. 669 ff.; zur Litteratur vgl. überhaupt die Angaben im Anfange des Art. Kalender, Bd IX S. 715 ff., teilweise auch die beim Artikel Kirchliche Feste, Bd VI S. 52 f. — Für den Inhalt dieses Artikels sind vielfach die eben genannten Artikel „Kalender" u. „Kirchliche Feste" zu vergleichen, teilweise auch der Art. „Passahstreitigkeiten" Bd XIV S. 726 und einige andere, die dann besonders citiert werden. Daß das in ihnen Mitgeteilte hier nicht noch einmal gesagt werden durfte, soweit es irgend tunlich war, und daß außerdem mehrfach Hinweise auf den A. „Chr. Zeitrechnung" zu berücksichtigen waren, war für die Auswahl des Mitzuteilenden entscheidend.

Als der christliche Glaube sich im römischen Kaiserreiche ausbreitete, war in Rom und in dem größten Teile des römischen Reiches die von C. Julius Cäsar angeordnete Jahresrechnung, das sog. julianische Jahr, in Gebrauch. Abgesehen davon, daß seit der Kalenderreform Gregors XIII. (im Jahre 1582) in 400 Jahren nicht mehr 100, sondern nur 97 Tage eingeschaltet werden, ist diese Jahresform auch noch die unsrige. Auf 3 Jahre zu je 365 Tagen folgt eines mit 366 Tagen; seitdem im Jahre 44 v. Chr. der Monat Quintilis zu Ehren Julius Cäsars den Namen Julius und im Jahre 8 v. Chr. der Sextilis zu Ehren des Kaisers Augustus den Namen Augustus erhalten hatten, haben die Monate dieselben Namen wie noch jetzt bei uns; die Anzahl der Tage jedes Monates ist wie bei uns; als Jahresanfang gilt der 1. Januar; der Schalttag wird dem Februar hinzugefügt, — dies alles hat die christliche Kirche von Anfang an so vorgefunden und angenommen. Nur die Bezeichnung der Monatstage war eine andere; sie wurden nicht vom ersten bis zum letzten durchgezählt, sondern nach altrömischer Weise nach ihrem Abstande von den auf sie folgenden Kalenden, Nonen oder Iden bezeichnet, was hier als bekannt vorausgesetzt werden darf (vgl. Grotefend, Taschenbuch, letzte Seite); die Durchzählung der Monatstage, die einzeln im Orient schon früher vorkommt und dann bei den Griechen eingeführt ward, ist im Occident erst allgemeine Sitte geworden, als man anfing, in den neuern Sprachen zu schreiben. In diese übernommene julianische Jahresform fügte die Kirche die siebentägige Woche und ihre ganze Festordnung ein. (Über die Woche vgl. in diesem Bande S. 409 ff.; ferner besonders E. Schürer, Die siebentägige Woche im Gebrauche der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte, ZntW 1905, S. 1—66.) Die Römer kannten von alters her eine Woche von acht Tagen; nach sieben Arbeitstagen zog am achten der Bauer in die Stadt, um Einkäufe zu machen; auch Gerichtsverhandlungen fanden an diesem Tage statt; es waren das die Nundinä. Aber auch ein nach je sieben Tagen zu begehender Feiertag findet sich im Beginne der Kaiserzeit bei den Römern; bei der Beliebtheit orientalischer Kulte hatte man mehrfach einzelne Gebräuche aus ihnen angenommen, unter diesen auch die jüdische Sabbathfeier (Ideler II, S. 175 f.; Schürer a. a. O. S. 39 ff.). In dem Fragment eines Kalenders aus der Zeit des Augustus werden neben den Tagen der achttägigen auch schon die der siebentägigen Woche angezeigt; beide Arten von Wochen finden sich dann noch bei dem von Th. Mommsen herausgegebenen Chronographen aus dem Jahre 354 n. Chr. erwähnt (Bd IX S. 715, 42 ff., 717, 23 ff.). Allmählich verschwindet dann die achttägige Woche. In der christlichen Kirche war von Anfang an die Annahme der siebentägigen Woche mit der Sonntagsfeier (Bd VI S. 53, 57) gegeben. Es ist durchaus anzunehmen, daß diese christliche Woche sich völlig ununterbrochen an die jüdische angeschlossen hat, so daß man also z. B., da der geringe Zeitunterschied zwischen Jerusalem und Rom, der etwa 1½ Stunden beträgt, hier nicht in Betracht kommt, in Rom den Sonntag an demselben Tag feierte, an welchem ihn auch die Christen in Jerusalem feierten, an einem auf einen jüdischen Sabbath folgenden Tage. Es läßt sich deshalb gegen ein Datum wie: Freitag, den 7. April 30 nach Chr., nach Bengel und Wieseler das Datum der Kreuzigung Jesu, an sich von seiten der Chronologie nichts einwenden. — Die von der christlichen Kirche unabhängig von der jüdischen Passahfeier, ganz selbstständig angeordneten jährlichen Feste wurden von Anfang an auf einen bestimmten Monatstag des julianischen Jahres angesetzt, es sind das die unbeweglichen Feste, vgl. Bd X S. 395, 35 ff. und Bd VI S. 55, 8 ff.; der Tag ihrer Feier stand dann ein für allemal fest. Anders war es mit den an die jüdische Passahfeier sich anschließenden und von ihr abhängigen Festen, also mit denjenigen, die wir zum Osterkreis und Pfingstkreis rechnen (vgl. Bd X S. 395, 2 f.), den sog. beweglichen Festen, deren jedesmaliger Monatstag im julianischen Kalender mit dem des Osterfestes wechselt und von diesem abhängig ist. Das jüdische Passahfest war ursprünglich bei den Israeliten auch ein unbewegliches; es begann immer an einem bestimmten Monatstage im jüdischen Mondjahre und zwar am 14. Nisan, einem Tage, an welchem natürlich immer Vollmond war. Dadurch, daß man diesen Tag selbst für die christliche Osterfeier wählte oder bestimmte, daß an dem auf ihn folgenden Sonntage das Osterfest zu feiern sei, hat man in das julianische Sonnenjahr ein Stück jüdischen Mondjahres hineingeschoben. Es hat zwar nicht gänzlich an Versuchen gefehlt, Ostern auch im julianischen Kalender zu einem unbeweglichen Feste zu machen; Epiphanius weiß von solchen, die Ostern immer am 25. März feiern wollten, da sie diesen Tag für den Tag der Kreuzigung Jesu hielten (vgl. Ideler II, S. 201, Anm. 3), und in Gallien ward eine kurze Zeit derselbe 25. März als der für die jährliche Osterfeier zu wählende Tag angesehen, weil an ihm die Auferstehung Jesu stattgefunden habe (vgl. Krusch, Studien z. christlich-mittelalterl. Chronologie,

Leipzig 1880, S. 329 ff.; Rühl a. a. O. S. 110 und S. 32; Bd XIV S. 733, 27 ff.). Aber diese ganz vereinzelten Versuche konnten schon deshalb keinen Erfolg haben, weil sie sich auf eine völlig haltlose Voraussetzung gründeten; in den für die Entscheidung der Frage maßgebenden Kreisen der Kirche wollte man das Osterfest gleichzeitig oder ungefähr gleichzeitig mit dem jüdischen Passah feiern, und nur über die Art, wie dieser Anschluß stattzufinden habe, gingen die Meinungen auseinander. Über die infolge hiervon entstandenen sog. Passahstreitigkeiten vgl. Bd XIV S. 726, 25 ff. Als feststehend galt überall, daß der Tag der Osterfeier nach dem Eintritte eines Vollmondes zu bestimmen sei; hierdurch ist Ostern dauernd ein bewegliches Fest geworden.

Wichtig wäre gewesen, wenn die christliche Kirche außer dem julianischen Jahr auch eine allgemeingültige Ära im römischen Kaiserreiche vorgefunden hätte, d. h. eine Bezeichnung der Jahre mit den aufeinander folgenden Zahlen nach ihrem Abstande von einem bestimmten Ausgangspunkte, der sog. Epoche der Ära. Aber eine Ära gab es in Rom auch noch in den ersten Jahrhunderten nach Christo nicht. Man benannte auch unter den Kaisern die Jahre nach den im Amte befindlichen Konsuln, und zwar im Occident fast ausschließlich, während man im Orient die Jahre meistens nach den Regierungsjahren einheimischer Fürsten oder auch wohl der römischen Kaiser bezeichnete. Gab es einmal keine Konsuln, so wurde das Jahr mit post consulatum der letzten Konsuln bezeichnet, ein Gebrauch, der sich auch noch 25 Jahre nach dem letzten Konsul im oströmischen Reiche erhielt; der letzte Konsul war hier im Jahre 541 n. Chr. Flavius Basilius Junior; noch bis zum Jahre 566 werden die Jahre als Jahre post consulatum Basilii gezählt; hernach bekleideten nur noch die Kaiser das Konsulat (vgl. Ideler II, S. 343 ff. u. Rühl S. 187; an beiden Stellen werden Beispiele der Datierung post consulatum erwähnt). Die Verzeichnisse der Konsuln mit Angabe der Jahre ihres Konsulats findet man in MG AA XI S. 197—339. Ein alphabetisches Verzeichnis in: Theodori Jansonii ab Almeloveen fastorum romanorum consularium libri duo, Amst. 1705; 2. Aufl. 1740, und danach bei Schram in seinen Hülfstafeln, 1883. — Bei der Bezeichnung der Jahre nach Regierungsjahren ist zu beachten, ob die Regierungsjahre vom Tage des Regierungsantrittes an gerechnet werden, oder ob, wie es im Orient vielfach Sitte war, das volle Kalenderjahr, in welchem der Betreffende zur Regierung kam, als erstes Regierungsjahr gerechnet wird. 537 ordnete Kaiser Justinian an, daß in allen öffentlichen Urkunden zuerst das Regierungsjahr des Kaisers angegeben werden müsse, dann die Konsuln u. s. f. (Ideler II, S. 344; Rühl S. 187).

Die Angabe, daß Rom zur Zeit des Eintrittes des Christentums in die Welt keine Ära gehabt habe, ist allerdings scheinbar ungenau, da wir bei einzelnen Schriftstellern eine Rechnung nach Olympiaden oder auch nach Jahren nach Gründung der Stadt Rom finden; allein diese Rechnungsarten waren nirgends offiziell eingeführt und fanden auch im bürgerlichen Leben keine Anwendung, sie kommen nur in wissenschaftlichen Werken und hier nicht einmal in einer und derselben Weise vor. Der griechische Geschichtschreiber Timäus um 300 v. Chr. rechnete nach Olympiaden; ihm folgten andere nach. Von den verschiedenen Berechnungen des Gründungsjahres der Stadt Rom ist die von M. Terentius Varro aufgestellte, nach welcher Rom im Frühling des Jahres 753 v. Chr. gegründet ist, so daß das Jahr 1 n. Chr. das Jahr 754 der Stadt ist, dadurch zu besonderem Ansehen gelangt, daß der Kaiser Claudius das nach ihr berechnete achthundertste Jahr der Stadt durch eine Säkularfeier auszeichnete; Tacitus und Dio Cassius nahmen sie an, und seitdem hat sie sich im Gebrauche der Gelehrten erhalten.

Was Rom nicht hatte, kannte man im fernen Orient. Hier hatte man schon in vorchristlicher Zeit Ären, die oft große Zeiträume umfaßten, jedoch größtenteils nur zu astronomischen Zwecken verwandt wurden. Außerdem aber finden wir auch gegen Ende der vorchristlichen Zeit in den östlichen Provinzen des Römerreiches in mehreren Städten Ären eingeführt, die zwar meistens nur lokale Bedeutung hatten und von kurzer Dauer waren, aber doch auch im bürgerlichen Leben gebraucht wurden (Ideler I, S. 457 ff.). Wichtiger als diese alle ward durch die örtliche und zeitliche Ausbreitung, welche sie fand, die seleukidische Ära; sie ist hier zu nennen, weil sie auch von Christen später angenommen wurde, vor allem in Syrien, aber auch darüber hinaus; bei den Christen Syriens ist sie noch jetzt in kirchlichem Gebrauch. Seleukos Nikator ordnete, nachdem er sich im Jahre 320 den Königstitel beigelegt hatte, an, daß in seinem Reiche die Jahre nach seinem Siege bei Gaza über Demetrius Poliorketes im Jahre 312 v. Chr. gezählt werden sollten, da er durch diesen Sieg und die auf ihn folgende Eroberung Babylons den Grund zu seinem großen Reiche gelegt hatte. Der Anfang dieser Ära fällt in den Herbst des genannten Jahres; als Tag der Epoche wird der 1. Tischri und seit Ein-

führung des julianischen Kalenders der 1. Oktober genannt; doch stand dieser Tag anfänglich nicht fest; in der spätern christlichen Zeit gilt aber nur der 1. Oktober 312 v. Chr. als der Tag, an dem diese Ära beginnt. Sie ward, als die Juden unter syrischer Herrschaft standen, auch von diesen angenommen, so daß z. B. in den beiden Büchern der Makkabäer nach ihr gerechnet wird; sie heißt hier anni regni Graecorum. Im 1. Buche der Makkabäer werden die Jahre vom 1. Nisan, also vom Frühling 312 v. Chr. an gezählt, während im 2. Buche die Jahresrechnung mit dem Herbste beginnt; über diese Verschiedenheit, die zu den noch ungelösten Schwierigkeiten, welche die Geschichte dieser Ära macht, gehört, vgl. Grimm, Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des AT, 3. Lief. (1853) S. 11 f. und 4. Lief. (1857) S. 186 f.; Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes I $^{3.\,4}$ (1901) S. 32 ff. Über die seleuk. Ära selbst vgl. Ideler I, 446 ff. u. 530 ff. II, 433 ff.; Ginzel I, 136. Hier sei nur noch erwähnt, daß sie bei den Arabern die Ära Alexanders oder die des Zweigehörnten, bei den späteren Juden Zählung der Contracte, מִנְיַן שְׁטָרוֹת genannt wird; die Juden rechneten nach ihr bis ins 11. christl. Jahrhundert.

Von den übrigen besonderen Ären, die nach Alexander dem Großen, aber noch in vorchristlicher Zeit in verschiedenen Städten Vorderasiens, namentlich Syriens, zum großen Teil im Zusammenhang mit ihrer Eroberung durch die Römer, eingeführt wurden, ist hier nur die Ära der Stadt Antiochia zu erwähnen, da sie auch von christlichen Schriftstellern, einzeln sogar bis ins 6. Jahrhundert hinein, gebraucht ist. Sie beginnt mit dem Jahre 705 der Stadt (49 v. Chr.) und war eine Zeit lang offiziell. Über ihren Ursprung und ihr Verhältnis zur späteren sog. aera Caesariana, mit der sie vielleicht identisch ist, vgl. Ideler I, S. 459 ff. — Die in Ägypten nach Dio Cassius durch Beschluß des römischen Senates zur Erinnerung an die im Jahre 30 v. Chr. erfolgte Einnahme Alexandriens durch Augustus angeordnete alexandrinische Ära, auch anni Augusti oder Augustorum genannt, wird zwar von christlichen Schriftstellern erwähnt, aber wirkliche Verwendung hat sie im bürgerlichen Leben, wie es scheint, so gut wie nirgends gefunden; dagegen hat sie den Chronologen von jeher viel Mühe gemacht (Ideler I, S. 152—161; Ginzel I, S. 224—229). — Eine weit größere Bedeutung als die bisher erwähnten und alle andern in den östlichen Provinzen des römischen Kaisertums in den ersten christlichen Jahrhunderten aufgestellten und mehr oder weniger auch wirklich benutzten Ären hat die gleichfalls in Ägypten aufgekommene diokletianische Ära erlangt. Diokletian wurde am 17. September 284 n. Chr. G. in Chalcedon zum Kaiser proklamiert, und danach beginnt diese Rechnung mit dem Anfang des laufenden ägyptischen Jahres und zwar des festen (d. h. einer Jahresform, die im wesentlichen mit der julianischen übereinkommt). Dies ägyptische Jahr begann mit dem 1. Thoth, der dem julianischen 29. August entsprach. Zunächst zählte man nach Regierungsjahren Diokletians, wie man nach den Regierungsjahren seiner Vorgänger gezählt hatte. Man hatte aber auch früher schon mitunter noch nach dem Tode eines Kaisers fortgefahren, nach seinen Regierungsjahren statt nach denen seines Nachfolgers zu rechnen, offenbar um den unbequemen Wechsel zu vermeiden; und so that man es nun auch nach dem Tode Diokletians und zwar um so lieber, als dieser Kaiser sich nach der Wiedereroberung Ägyptens durch die Einrichtung einer geordneten Verwaltung gerade um Ägypten große Verdienste erworben hatte. Es kam hinzu, daß man sich in Alexandrien bei der Aufstellung von Ostertafeln bald dieser Jahresbezeichnung bediente, wie es denn nicht unwahrscheinlich ist, daß die alexandrinische Osterrechnung zur Zeit Diokletians entstanden ist (Ideler II, S. 232). So erlangte diese Ära eine größere Verbreitung und Beliebtheit als irgend eine andere in Ägypten und selbst über Ägypten hinaus; auch die Astronomen bedienten sich ihrer, wenn sie nach festen Jahren (nicht nach den altägyptischen sog. Wandeljahren) rechneten. Die Christen nannten sie später in Erinnerung an die grausamen Christenverfolgungen, deren Urheber Diokletian war, die Märtyrerära; obschon diese Verfolgungen erst im 19. Jahre Diokletians stattfanden, behielt man auch bei dieser Benennung als Epoche den 29. August 284 n. Chr. bei. In Ägypten hielten die Christen dann auch unter der Herrschaft der Muhammedaner bis ins 8. Jahrhundert an ihr fest; noch heute ist sie bei den Kopten für ihre Festrechnung in Gebrauch, und von den Kopten haben auch die Abessinier sie erhalten. (Über d. Ursprung der diokle t. Ära Ginzel I, S. 229 ff.)

Früher als in der Mitte des römischen Kaiserreiches finden wir auch im südwestlichen Europa eine allgemein angenommene Ära vor, nach der man hier beinahe während eines Jahrtausends die Jahre bezeichnet hat. Es ist das die sog. spanische Ära. Über ihren Ursprung läßt sich noch immer nichts Gewisses sagen; ebenso ist es bisher nicht gelungen, zu ermitteln, warum sie ihren Anfang vom 1. Januar 38 v. Chr. nimmt. Da wir vor der Einwanderung der Westgoten in Spanien (im Jahre 475) keine sichere Spur von

ihr haben, sofern man nämlich von den Jahresangaben nach ihr, die sich in früheren Berichten und Urkunden einzeln finden, nachgewiesen hat, daß sie erst von spätern Abschreibern hinzugesetzt sind, so hat man wohl gemeint, die Westgoten hätten sie mit nach Spanien gebracht; doch ist das nicht nachweisbar. Ganz unhaltbar aber ist die Meinung 5 Isidors von Sevilla, die Epoche dieser Ära sei daraus zu erklären, daß Augustus im Jahre 38 v. Chr. zuerst eine Steuer in Spanien ausgeschrieben habe. Sie findet sich in einer Inschrift aus der Gegend von Cadix aus dem Jahre 466 n. Chr. (Rühl S. 206), und dies ist die früheste sichere Spur von ihr, die bisher bekannt geworden. Daß der schon genannte Bischof Isidor von Sevilla (gest. 636; Bd XI S. 447) in seiner Historia Go- 10 thorum nach ihr rechnet, hat ihre Verbreitung befördert. Außer in Spanien fand sie auch in den Spanien gegenüber liegenden Teilen von Nordafrika bei den Vandalen, Sueven und Alanen, ferner in den früher westgotischen Teilen des südlichen Frankreichs Annahme; auch die in Spanien und Frankreich eindringenden Araber nahmen sie an. Von ihr stammt das Wort Ära. Die Jahre dieser Zeitrechnung werden kurzweg mit dem 15 Worte era bezeichnet, so daß auf dieses Wort die Zahl folgt; also z. B. in jener Inschrift bei Cadix era DIIII, d. h. im 504. Jahre (504 — 38 = 466 n. Chr.), und so durchgehends. (Da die Zahl meistens mit Zahlzeichen geschrieben wird, kann man zweifeln, ob die Kardinalzahl oder die Ordinalzahl gemeint ist; Rühl meint das letztere und giebt ein Beispiel aus dem 10. Jahrhundert an, in welchem die ausgeschriebene Zahl eine Or- 20 dinalzahl ist.) Die Ableitung des Wortes era steht nicht fest; meistens denkt man an das lateinische aera, und daher kommt die unter uns übliche Schreibung des Wortes; aera soll dann etwa soviel heißen wie Summe. Andere leiten era von dem gotischen Worte jera ab, das Jahr bedeutet; vgl. das englische year und das deutsche Jahr. Noch andere denken an einen arabischen oder einen iberischen Ursprung des Wortes. — Auch 25 nachdem unsere heutige Zeitrechnung im westlichen Europa überall zur Annahme gelangt war, hielt man in den Reichen der spanischen Halbinsel noch an der einheimischen Rechnung fest; man gab sie erst nach und nach auf; in Portugal ward sie durch ein Gesetz vom 15. Aug. 1422 abgeschafft. (Vgl. Ideler II, S. 425 ff.; Grotefend I, S. 181; Rühl S. 206 f.).

Außer den beiden bisher genannten Arten der Bezeichnung eines Jahres, nämlich 30 der nach Amts- oder Regierungsjahren und der nach Ären, findet sich schon frühzeitig (seit dem 3. Jahrhundert?) noch eine dritte, die sich bis auf unsere Zeit erhalten hat, sofern auch in unsern Kalendern noch die goldene Zahl und der Sonnenzirkel (Bd X S. 395, 48 ff.) angegeben werden. Es ist das die Bezeichnung eines Jahres nach seiner Stelle in einem Jahrescyklus. Cyklus oder Zirkel (Jahreskreis) nennt man eine bestimmte 35 Reihe von Jahren, nach deren Ablauf gewisse Erscheinungen (z. B. ein Vollmond) immer wieder in derselben Folge auf dieselben Jahrestage (Monatstage) fallen. Eine zusammengefaßte Reihe von gleichen Cyklen oder einen unverhältnismäßig sehr großes Cyklus nennt man eine Periode. Man bezeichnete ein Jahr nach seiner Stelle in einem oder auch in mehreren Cyklen in Verbindung mit der Bezeichnung nach einer der beiden andern Arten, 40 um dieser größere Bestimmtheit und Sicherheit zu geben und sie vor Mißverständnis zu schützen, namentlich auch um eine wegen der verschiedenen Jahresanfänge leicht mögliche Undeutlichkeit auszuschließen. Diese Bezeichnung eines Jahres nach seiner Stelle in einem Cyklus wäre eine für sich völlig genügende gewesen, wenn man auch angegeben hätte, der wievielste Cyklus der Aufeinanderfolge derselben von einem bestimmten Zeitpunkte (Epoche) 45 an gemeint sei; aber das that man nicht, oder doch nur äußerst selten. Der Cyklus, der hier zuerst zu nennen ist, ist der 19jährige Mondzirkel, den der Alexandriner Anatolius, seit 270 Bischof von Laodicea in Phrygien, zuerst der Berechnung des Ostervollmondes zu Grunde gelegt haben soll. Schon der Athener Meton hatte im Jahre 432 v. Chr. beobachtet, daß 19 (tropische) Sonnenjahre die gleiche Zeitdauer mit 235 synodischen 50 Monaten („Mondsmonaten“, wenn der Ausdruck erlaubt ist) haben (vgl. Carl Redlich, Der Astronom Meton und sein Cyklus, Hamburg 1854). Diese Gleichung ist zwar nicht ganz genau; sie kann es auch nicht sein, weil Sonnenjahr und Mondjahr inkommensurable Größen sind. In Wahrheit sind 235 synodische Monate um etwa 2 Stunden (genau um 0,0866 Tag) größer als 19 tropische Jahre; es ist das ein Fehler, der erst 55 in 219 Jahren einen Tag ausmacht; für uns ist er durch die Einrichtungen des gregorianischen Kalenders noch ganz außerordentlich verkleinert, so daß auf lange Zeit hin von ihm abgesehen werden kann (vgl. Bd IX S. 722 ff.; Ginzel I, S. 65 f.). Anatolius hat durch die Einführung dieses Zirkels in die Osterrechnung sich unstreitig ein Verdienst erworben; wenn auch im übrigen seine Bestimmungen keine bleibende Anerkennung ge- 60 funden haben, so ist man nach ihm doch dabei geblieben, den Ostervollmond nach diesem

Mondzirkel zu berechnen, zunächst in Alexandrien und hernach in der ganzen christlichen Kirche. Als ein erstes Jahr eines solchen Zirkels wurde das Jahr 1 v. Chr. angenommen und danach die Stelle jedes Jahres im laufenden Mondzirkel berechnet. Die Zahl, die diese Stelle angiebt, nennt man die „goldene Zahl“, **numerus aureus**; seit wann und weshalb ist nicht bekannt; doch kommt der Name sicher seit dem 13. Jahrhundert 5 vor und ist ihr wahrscheinlich wegen ihrer entscheidenden Bedeutung für den christlichen Festkalender beigelegt (Grotefend, Zeitrechnung I, S. 75b). — Neben dem Mondzirkel ist der Sonnenzirkel zu nennen; er umfaßt einen Zeitraum von 28 Jahren. Teile ich die aufeinander folgenden Jahre nach Gruppen von je 28 ab, die immer unmittelbar aufeinander folgen, und bezeichne die Jahre jeder Gruppe mit den Zahlen von 1 bis 28, 10 so fallen in den Jahren, welche mit der gleichen Zahl bezeichnet sind, immer die Wochentage auf die gleichen Monatstage. Daß das der Fall ist, folgt so einfach daraus, daß das gewöhnliche Jahr aus 52 Wochen und einem Tage besteht und daß jedes 4. Jahr ein Schaltjahr ist, daß es sich nicht verlohnt, nach dem Entdecker dieses Cyklus zu fragen. Später bezeichnete man das Jahr 9 v. Chr. als ein erstes Jahr eines Sonnenzirkels und 15 berechnete danach die Ziffer für jedes Jahr in dem grade laufenden Sonnenzirkel. Für die einzelnen Jahre des Sonnenzirkels werden dann aus einer übrigens leicht anzulegenden Tabelle die Sonntagsbuchstaben entnommen, nach welchen man ohne Mühe für jeden Monatstag den Wochentag findet (vgl. Bd IX S. 719, 40ff.), also auch, wenn man aus dem Mondzirkel den Ostervollmond (14. Nisan, in der christlichen Kirche jetzt 20 als **luna XIV** bezeichnet) kennt, leicht den Monatstag des Ostersonntags angeben kann. — Bald nach Anatolius, am Ende des 3. oder im Anfang des 4. Jahrhunderts muß man in Alexandrien diejenige Osterregel angenommen haben, die seitdem die alexandrinische genannt wird. Es ist dies die Bestimmung, nach welcher Ostern am Sonntage nach dem Vollmond nach Frühlingsanfang (Äquinoktium, Frühlingsnacht- 25 gleiche) gefeiert werden soll, wobei als Tag des Frühlingsanfangs der 21. März gelten soll (Bd IX S. 722, 5ff.); dabei setzte man den Vollmond nach dem 19jährigen Cyklus des Anatolius an. Diese Regel wurde hernach in der ganzen Kirche angenommen, aber es dauerte noch ungefähr fünf Jahrhunderte, ehe sie zu allgemeiner Annahme kam. Auch wo man Ostern am Sonntage nach dem Frühlingsvollmond feiern wollte, — und daß 30 man das für das Richtige hielt, darf als Erfolg der Passahstreitigkeiten angesehen werden, — führte die Rechnung oft zu einer Ansetzung des Osterfestes, die eine oder mehrere Wochen von der alexandrinischen abwich. Es hatte das seinen Grund vor allem in der verschiedenen Ansetzung des Ostervollmondes. In Syrien (Antiochien) richtete man sich dabei nach dem jüdischen Passah (Rühl S. 111). In der römischen Kirche galt als Tag 35 des Frühlingsäquinoktiums der 18. März; dazu kam, daß man Ostern frühestens am zweiten Tage nach dem Vollmond, an der **luna XVI**, feiern wollte, weil Jesus an diesem Tage auferstanden sei, oder auch nicht vor dem 25. März aus demselben Grunde; dies mußte auch abgesehen von andern zufälligen, manchmal versehentlichen Differenzen auf die Ansetzung des Ostertages von Einfluß sein (vgl. Ideler II, S. 218 und S. 220; Rühl 40 S. 124). Man konnte hiernach Ostern schon am 20. März oder frühestens am 25. März feiern und der späteste Ostertag war der 21. April, während nach der alexandrinischen Regel Ostern frühestens am 22. März, spätestens am 25. April anzusetzen ist. Auf diese Unterschiede weiter einzugehen, müssen wir uns hier versagen; für sie ist auf die oben genannten chronologischen Werke zu verweisen. Dasselbe gilt von der allmählichen Aufgabe 45 dieser Unterschiede, wie sie namentlich in den spätern Formen des gleich zu nennenden 84jährigen Ostercyklus sich zeigt. Die Folgen dieser Unterschiede sind am deutlichsten bei einer Vergleichung der nach der alexandrinischen Regel berechneten Osterdaten mit denen, die in den Ostertafeln, die man in der römischen Kirche aufstellte, angegeben sind, zu erkennen. In diesen Ostertafeln wird nämlich nicht nur der Tag des Ostervollmondes, 50 wie im 19jährigen Cyklus der alexandrinischen Kirche, sondern auch das Datum des Osterfestes selbst angeführt; soweit sie offizielle Annahme gefunden haben, ist ihnen deshalb auch der Monatstag der wirklich gefeierten Osterfeste zu entnehmen. Und darum sind sie auch für die Zeitrechnung wichtig; ist das Anfangsjahr einer solchen Tafel mit einem sonstwie feststehenden Jahre verbunden, so kann man aus der Angabe des Datums des Oster- 55 festes, die innerhalb des Geltungsgebietes dieser Tafel auftritt, das betreffende Jahr finden. Unter diesen Ostertafeln hat die des Hippolytus (um 230), über deren Entdeckung u. s. f. Bd VIII, S. 128, 30ff. berichtet ist, eine unverdiente Berühmtheit erlangt; sie ist so fehlerhaft und verstößt so arg gegen damals allgemein bekannte chronologische Grundsätze, daß es kaum glaublich ist, daß ein anscheinend so gelehrter Mann 60

wie Hippolytus ihr Urheber ist. Sie umfaßt 112 Jahre, die einen 16jährigen Cyklus in sechsmaliger Wiederholung enthalten. Auch eine vorliegende Verbesserung dieses Cyklus aus dem Jahre 243 (vgl. Krusch a. a. O. S. 20 und die verbesserte Tafel S. 189 ff.; ferner Cypriani opera edd. Guil. Hartel, pars III, Vindobonae 1871, p. 248—271) war noch nicht brauchbar und hat jedenfalls nur ganz kurze Zeit Beachtung finden können. Hingegen wurde ein 84jähriger Ostercyklus, der schon im 3. Jahrhundert zu Rom zur Bestimmung des Osterdatums verwandt wurde, von großer Bedeutung. Über ihn handelt das schon mehrfach angeführte Werk von Bruno Krusch (Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie. Der 84jährige Ostercyklus und seine Quellen, Leipzig 1880) ausführlich. Er liegt uns hauptsächlich in zwei verschiedenen Bearbeitungen vor, von welchen die eine der laterculus des Augustalis, der andere die supputatio Romana ist; die letztere kennen wir aus dem schon erwähnten Mommsenschen Chronographen vom Jahre 354. Der laterculus war vom Jahre 297 an und vielleicht schon früher und bis zum Jahre 312 zu Rom in Gebrauch; die supputatio von 312—342 nach Chr. In diese Zeit fallen die Beschlüsse des Konzils zu Nicäa vom Jahre 325; über sie vgl. Bd XIV S. 16, 27 ff. und S. 733, 39 ff. Durch sie wurde zwar nicht die alexandrinische Osterregel als allein kanonisch erklärt; sie hat aber dem Bischof zu Alexandrien das Recht erteilt, alljährlich das Datum des Osterfestes nach Rom zu melden (sedi apostolicae, wie es in dem 121. Briefe Leo d. Gr. heißt, Krusch S. 70, Anm. 2). Aber man war in Rom zunächst noch nicht geneigt, dieser Weisung zu folgen. Der 84jährige Cyklus, nach welchem man sich richtete, hatte auch offenbare Vorzüge. Da er drei Sonnenzirkel umfaßte, traten nach seinem Ablauf die Daten des Osterfestes immer wieder in derselben Reihenfolge ein; und der Fehler in der Bestimmung des Vollmondes ist wenigstens nicht ganz unerträglich; die 1039 synodischen Monate, aus denen er besteht, sind nur um etwa 1¼ Tag länger als 84 julianische Jahre. Daß der Fehler des alexandrinischen Mondzirkels um vieles geringer ist, vgl. oben, hat dem letztern dann doch schließlich zum Siege verholfen. Aber zunächst blieb man in Rom und den von ihm abhängigen Kirchen beim 84jährigen Cyklus; ja dieser verbreitete sich immer mehr; er ward auch in England angenommen und hat hier bis ins 8. Jahrhundert hinein Geltung gehabt. Doch suchte man seine Einrichtung weiter zu verbessern. Das geschah in der sog. jüngern supputatio und später in der Form dieses Zirkels, die in der Zeitzer Ostertafel vorliegt; diese ward im Jahre 447 eingeführt (vgl. auch Rühl S. 121—126); in beiden bedeuten die angenommenen Änderungen eine Annäherung an die alexandrinische Praxis. Als sodann in den Jahren 454 und 455 wieder eine Osterfeier an verschiedenen Tagen drohte, hat Papst Leo I. nach langen Verhandlungen „studio unitatis et pacis“ nachgegeben (Bd XI S. 372, 46 ff.; Ideler II, S. 267; Krusch S. 98 ff., S. 129 ff.). Er hat dann seinen Archidiakonus und spätern Nachfolger Hilarius beauftragt, einen Vorschlag zur Beilegung der Osterdifferenzen zu machen. Hilarius wandte sich an den Aquitaner Victorius, der nun einen neuen Osterkanon ausarbeitete, den er mit einem erklärenden Prolog im Jahre 457 dem Papste übergab. Es ist dies der 532jährige Ostercyklus, der gewöhnlich die Victorianische Periode genannt wird. Victorius hat diesen Cyklus nicht erfunden; schon um das Jahr 400 hat der ägyptische Mönch Anianos dem von ihm berechneten Ostercyklus, den er nach der Ostertafel des Patriarchen Theophilus von Alexandrien aufstellte, diese 532jährige Periode zu Grunde gelegt. Theophilus und Anianus halten sich an die alexandrinische Osterregel, nach welcher sie ihre Ansätze machen. Die 532jährige Periode ist eine Verbindung des 19jährigen Mondzirkels mit dem 28jährigen Sonnenzirkel; 19 mal 28 sind 532. Nach Ablauf von 532 Jahren fällt die luna XIV nicht nur immer wieder auf denselben Monatstag, sondern auch wieder auf denselben Wochentag. Obschon nun Victorius diesen 532jährigen Zirkel des Anianus annahm, giebt seine Ostertafel doch für 32 Jahre unter den 532 ein anderes Datum an als die des Anianus; es ist das die Folge davon, daß er eine abweichende Bestimmung des Mondalters, die er dem 84jährigen Cyklus entnahm, beibehielt, und weiter davon, daß er an der schon oben erwähnten römischen Sitte, Ostern nicht vor der luna XVI zu feiern, festhielt (Rühl S. 127 f.). Sowohl Anianus als Victorius verbanden ihre Aufstellung des 532jährigen Cyklus mit einer chronologischen Übersicht über die ganze, seit Erschaffung der Welt verflossenen Zeit; ihnen wird die 532jährige Periode zu einem Zeitmaß, und sie setzen das erste Jahr ihres Cyklus so an, daß auch das nach ihrer chronologischen Zusammenstellung, die sich auf die Angaben der Bibel und der profanen Historiker gründet, sich ergebende Jahr der Weltschöpfung ein erstes Jahr ihres Cyklus ist. Anianos schließt sich dabei an die von Panodorus aufgestellte Weltära

an, Victorius an die Angaben im Chronikon des Eusebius; nach Anianus ist die Welt im Jahre 5492 vor Chr., nach Victorius im Jahre 5201 vor Chr. geschaffen. So wenig bleibenden Wert diese chronologischen Systeme auch an sich haben, so müssen wir doch in ihnen und in den gleichartigen Arbeiten, von denen noch einige hernach erwähnt werden sollen, die ersten Versuche erblicken, die gesamte Geschichte der Menschen und Völker übersichtlich zusammenzufassen und in ihrem Zusammenhange und Fortschritte vorzuführen.

Nicht lange nach Anianus stellte *Cyrillus* (gest. 444 nach Chr.; vgl. Bd IV S. 377 ff.) in Alexandrien eine Ostertafel auf. Er war ein Neffe des schon erwähnten Theophilus und wurde im Jahre 412 nach Chr. dessen Nachfolger als Bischof von Alexandria. Seine Ostertafel ist uns genauer bekannt, als die seines Vorgängers; sie umfaßt 95 Jahre und zwar die Zeit von 437—531 nach Chr. Sie ist kein vollkommener Osterfestcyklus, wie die 532jährige Periode, und Cyrill hält sie auch nicht für einen solchen; sie reiht einfach den 19jährigen alexandrinischen Mondzirkel fünfmal aneinander und berechnet nach ihm die Osterdaten und die übrigen für diese Rechnung in Betracht kommenden und von ihr abhängigen kalendarischen Angaben. Wer diese Ostertafel mit einer umfassenderen verglich, mußte freilich merken, daß gerade auch sehr häufig Ostern nach 95 Jahren auf denselben Monatstag fällt. Es hat dies seinen Grund darin, daß 95 Jahre drei Sonnenzirkel und 11 Jahre ausmachen; daß nun gerade auch nach 11 Jahren sehr oft die gleichen Wochentage auf dieselben Monatstage fallen, ist den Sonntagsbuchstaben in jedem Sonnenzirkel zu entnehmen. Cyrill gab bei den einzelnen Jahren seiner Tafel und zwar gleich an erster Stelle, wie es scheint, die entsprechenden Jahre der Diokletianischen Ära an. Die Abweichungen von der römischen Festrechnung blieben bei ihm bestehen; sie führten auch noch weiter zu unliebsamen Verhandlungen. —

Als im Jahre 525 die Ostertafel Cyrills bis auf sechs Jahre abgelaufen war, berechnete der Abt *Dionysius Exiguus* in Rom eine Fortsetzung derselben ganz nach den Grundsätzen der Alexandriner auf weitere 95 Jahre. Nach Cassiodor, von dem wir über ihn und seine Ostertafel Näheres hören, ist er zwar nur ein Mönch und von Herkunft ein Scythe, aber moribus omnino Romanus; vgl. über ihn Bd IV S. 696 ff. Er verfaßte seine Ostertafel auf Wunsch des Bischofs Petronius, dem er sie auch in einer praefatio widmete. Er empfiehlt hier dringend die Annahme des 19jährigen Cyklus der Alexandriner, von dem er annimmt, daß schon die Väter zu Nicäa ihn aus Erleuchtung des hl. Geistes empfohlen hätten. Als sodann für das Jahr 526 wieder eine verschiedene Ansetzung des Osterfestes in Rom und Alexandrien bevorstand, ward der Primicerius Bonifatius vom Papst Johannes I. (gest. 526) beauftragt, die Sache zu untersuchen; dieser wandte sich an Dionysius, der ihm in einem an ihn gerichteten Schreiben seine Grundsätze auseinandersetzte und wieder zur Annahme der alexandrinischen Rechnungsweise riet. Seine Ausführungen fanden die Billigung des Papstes, und damit war endlich das Ende dieser Osterstreitigkeiten herbeigekommen. Besonders wichtig ward nun aber, daß Dionysius in seiner Tafel eine Zählung der Jahre ab incarnatione domini einführte statt der von Cyrill den einzelnen Jahren seiner Tafel beigesetzten Jahreszahlen der diokletianischen Ära. Dionysius sagt hierüber: noluimus circulis nostris memoriam impii et persecutoris innectere, sed magis elegimus ab incarnatione domini nostri Jesu Christi annorum tempora praenotare. Er ist *hierdurch der Begründer unserer heutigen christlichen Zeitrechnung geworden*. Er fing das Jahr mit dem 1. Januar an, und machte das Jahr, in welchem die incarnatio am 25. März stattgefunden habe, zum ersten Jahre seiner Ära. Als das Jahr der incarnatio galt ihm das Jahr 754 der Stadt nach Varro. Warum er gerade dieses Jahr für das Jahr der Menschwerdung und Geburt Jesu hielt, wissen wir nicht; nach seinen eben angeführten Worten möchte man annehmen, daß er in dieser Ansetzung einer damals verbreiteten Annahme folgte (so auch Grotefend, Zeitrechnung I, S. 32); vielleicht aber beruhte seine Ansetzung auch auf eigener Berechnung (vgl. Rühl S. 198). Über die verschiedenen Benennungen, welche dieser Ära, deren Jahre wir jetzt nicht ganz genau als „Jahre nach Christi Geburt" bezeichnen, im Mittelalter zu teil wurden, vgl. Grotefend a. a. O. und Rühl S. 200 f. — Mit der Osterrechnung des Dionysius fand auch seine Zeitrechnung Annahme und Verbreitung; aber es dauerte lange, bis beide im Abendlande überall eingeführt wurden (vgl. Rühl S. 198 ff. und Ideler II von S. 289 an). Selbst in Italien ward seine Osterrechnung wohl kaum vor dem Ende des 6. Jahrhunderts überall befolgt, während die Rechnung nach Jahren Christi hier erst später allgemeinere Annahme fand; die Päpste datieren nach dieser zwar einzeln schon früher, regelmäßig aber erst seit dem Jahre 1431. In manchen Kirchen Galliens hielt man

noch bis ins 7. Jahrhundert an dem 84jährigen Cyklus in der Form, die ihm in der Tafel des Victorius gegeben war, fest (Grotefend, Taschenbuch S. 5). Auch die Britten, sowie die Scoten und Picten hielten am 84jährigen Cyklus fest, während die Angelsachsen die Ostertafel des Dionysius, die ihnen ihr Apostel Augustinus (seit 597 n. Chr.,
5 vgl. Bd I S. 520) überbrachte, mit ihrer Bekehrung zum Christentum annahmen. Die größten Verdienste um die Einführung der Rechnung des Dionysius in England hat sodann Beda (gest. 735; vgl. Bd II S. 512) sich erworben; die Osterstreitigkeiten, die zwischen den Angelsachsen und Britten entstanden waren, legte er bei. Besondern Einfluß gewann er dadurch, daß er im Jahre 525 eine 532jährige Ostertafel nach den Ansätzen
10 des Dionysius verfertigte, die nach dem früher über die 532jährige Periode Gesagten ein wirklicher Osterfestcyklus ist, so daß diese Bedasche Ostertafel immer nach ihrem Ablauf wieder fortgesetzt wurde; man hat ihr neue Rubriken je nach Neigung und Bedarf hinzugefügt, aber ihrem wesentlichen Inhalt nach hatte sie für den julianischen Kalender bleibende Giltigkeit. In dem von Beda im Jahre 725 geschriebenen Werke **de tempo-**
15 **rum ratione** hat er ein für Jahrhunderte in verdientem Ansehen verbliebenes Lehrbuch der ganzen Fest- und Zeitrechnung veröffentlicht. Bedas Einfluß erstreckte sich auch nach Gallien; hier hat dann unter Karl d. Gr. die dionysische Osterregel alle anderen verdrängt, und wie selbstverständlich nahm man dann auch seine Zeitrechnung an (Rühl S. 199 f.). (Vgl. hierzu und überhaupt über Dionysius und die Verbreitung seiner Fest-
20 rechnung und seiner Ära die oben genannten Werke von Piper). Durch die Kreuzfahrer ward die Rechnung nach Jahren nach Chr. Geb. auch im Orient eingeführt; aber mit dem Verfall der von ihnen dort gegründeten Reiche ward ihr Gebrauch dort wieder eingeschränkt.

Eine Jahresbezeichnung ganz eigentümlicher Art ist die Indiktion. Die so benannte Zahl giebt an, die wievielste Stelle einem Jahre in einem Cyklus von 15 Jahren
25 zukommt, der sich immer so erneuert, daß jedes 16. Jahr als erstes eines neuen Cyklus gilt. Während nun die bisher erwähnten Cyklen sämtlich der Art sind, daß die mit der gleichen Ziffer in ihnen bezeichneten Jahre irgend etwas Gemeinsames haben, also z. B. daß in ihnen eine bestimmte Mondphase immer wieder auf denselben Monatstag fällt, findet sich bei dem Indiktionszirkel nichts der Art und zwar, soweit wir bisher
30 erkennen können, auch von Anfang an nicht. Zwar wußte man bis vor kurzem gerade auch darüber, wann die Bezeichnung der Jahre nach Indiktionen begonnen habe, nichts Überzeugendes zu sagen. Dionysius Exiguus giebt an, daß mit dem Jahre 3 v. Chr. ein Indiktionszirkel begonnen habe; aber er thut das offenbar nur, um zu zeigen, wie man die Indiktion für jedes Jahr Christi leicht ausrechnen könne; er hat zu dem Zwecke
35 die Indiktionen bis um die Zeit des Anfanges seiner Ära zurückgerechnet und danach die Regel zu ihrer Berechnung gefunden, die seitdem wohl immer angegeben ist. Aber er hat wohl sicher nicht gemeint, daß die Indiktion sich schon in der Zeit des Augustus wirklich nachweisen lasse. Das sagten nun aber bald andere. Maximus Confessor erzählt in seinem **computus ecclesiasticus**, den er im Jahre 640 schrieb (vgl. Bd XII S. 466, 44 ff.),
40 die Geschichtsforscher hätten überliefert, daß man im Anfang der Regierung des Augustus (im zweiten seines Imperiums) begonnen habe, die Indiktionen zu zählen; als das Jahr, in welchem das geschehen sei, giebt er das Jahr 5460 der Weltära an, nach der er rechnet (es ist die von Anianus), das dem Jahre 33 v. Chr. entspricht, vgl. MSL vol. 19, col. 1240 und 1279. Es schien dann wahrscheinlich, daß die Ansetzung der Indiktion
45 mit den Steuereinrichtungen im römischen Kaiserreiche in Zusammenhang stehe; diese Annahme führte dazu, sie bei uns als „Römerzinszahl" oder ähnlich zu bezeichnen; aber nachgewiesen konnte dieser Zusammenhang nicht werden. Auch die Angabe im **Chronicon paschale** (Bd IV S. 84), daß die Indiktion im Jahre 312, dem Jahre des Sieges Constantins über Maxentius, eingeführt sei, für welche man verschiedene Begründungen
50 versucht hat (vgl. Rühl S. 178 u. S. 181 f.), erweist sich als nicht haltbar. Dagegen haben neuere Entdeckungen, zu denen die Papyrusurkunden, die in Fayyum gefunden wurden, führten, überaus wahrscheinlich gemacht, daß die Indiktion aus Ägypten stammt und aus Schatzungsperioden herzuleiten ist, die vielleicht schon Diokletian eingeführt hat. Auf einem Kaufkontrakt aus dem Jahre 322 n. Chr. wird die zehnte Indiktion als die
55 laufende angeführt; das ist bis jetzt die frühste Urkunde, in der sie gefunden ist. Noch nicht genügend aufgeklärt ist, warum der Cyklus gerade 15 Jahre umfaßt; dagegen scheint die an sich auffällige Erscheinung, daß die neue Indiktion die in Ägypten anfänglich vom 1. September, dem ungefähren Anfange des ägyptischen Jahres, an gerechnet wurde, später (seit ungefähr 350) mit einem frühern, nicht feststehenden Termine begann, sich aus
60 der Ansetzung von Naturalabgaben zu erklären. (Vgl. O. Seeck, Die Entstehung des

Indiktionscyklus, in der Deutschen Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, Bd XII, 1896, S. 279 ff.; Rühl S. 179 ff.). Die Sitte, das Jahr durch Angabe der Indiktion zu kennzeichnen, hat dann eine so große Verbreitung gefunden, wie keine andere Jahresbezeichnung; wir finden sie außer im Orient im ganzen südlichen und westlichen Europa; außer in Spanien, das schon früh eine eigne feste Ära hatte, wird im Mittelalter hier überall kaum je eine Urkunde ausgestellt sein, in der nicht die Indiktion angegeben ist. Beim Reichskammergericht wurde sie bis zu dessen Auflösung bei Datierungen angeführt, und die Römerzinszahl ist in unsern Kalendern bis vor gar nicht langer Zeit jedes Jahr angegeben worden. — Für die Umwandlung einer Indiktion in eine andere Jahreszahl ist zu beachten, daß die neue Indiktionsziffer nicht überall an demselben Tage einsetzt; es sind hier hauptsächlich drei Arten zu unterscheiden, die indictio Graeca, die Bedana und die Romana. Die griechische oder byzantinische Indiktion beginnt mit dem 1. September; sie ist die älteste und war nicht nur im Orient und überall, wo man das Jahr mit dem 1. September anfing, wie in Byzanz, in Gebrauch, sondern auch in den ersten Jahrhunderten des Mittelalters in Italien (bei den Päpsten und in Sizilien), auch bei den Karolingern zum Teil, ja auch bei einzelnen deutschen Kaisern (bis zu Heinrich VII.). Die indictio Bedana, auch Caesarea genannt, beginnt mit dem 24. September; sie wird nicht nur in England, sondern auch vielfach in Frankreich und Deutschland gebraucht, ferner in Florenz und mitunter auch von Päpsten. Auch in Genua begann die Indiktion mit dem 24. September, aber ihre Ziffer war um eine Einheit kleiner als die Bedana. Was Beda diesen Anfangstermin hat wählen lassen, ist nicht festgestellt. Die indictio Romana oder pontificia beginnt mit dem 25. Dezember oder 1. Januar; sie findet sich seit dem spätern Mittelalter im ganzen Abendland und ist seit dem 13. Jahrhundert in Deutschland fast allgemein in Gebrauch. Wird die Indiktion nicht vom 1. Januar an gerechnet, so ist ihr Anfang früher; daher haben nach allen drei Arten die ersten acht Monate unseres mit dem 1. Januar beginnenden Jahres dieselbe Indiktion. (Das Nähere hierüber siehe bei Grotefend, Zeitrechnung I, S. 92 ff. und bei Rühl, S. 171 ff.)

Keine Zeitrechnung hat die allgemeine Einführung unserer christlichen länger verhindert als die byzantinische. Sie ist eine Weltära, wie die schon erwähnte des Anianus. Solcher Weltären sind eine kaum übersehbare Anzahl aufgestellt; Des Vignoles sagt in seiner Chronologie de l'histoire sainte (Berlin 1738), daß ihm 200 verschiedene bekannt seien, und seitdem hat sich ihre Zahl noch vermehrt. Sie sind nicht immer das Ergebnis chronologisch-geschichtlicher Forschung in der Bibel und in profanen Geschichtswerken, sondern manche dieser Aufstellungen sind geschichtsphilosophischen und apokalyptischen Ansichten über die Länge der Weltalter u. s. f. zu lieb ersonnen oder so abgeändert, daß die Zahlen technisch-chronologischen Anforderungen genügten. Ihre Ansätze sind so verschieden, daß die Welt (bezw. Adam) nach der am weitesten zurückreichenden Meinung fast 4000 Jahre früher geschaffen ist, als nach derjenigen, die sie am spätesten entstanden sein läßt. Hier können nur diejenigen genannt werden, die bei Schriftstellern oder im praktischen Leben kürzer oder länger wirklich in Gebrauch gewesen sind; das sind nur wenige und zunächst solche, deren Anfangsjahre nicht weit voneinander liegen. Die erste christliche Weltära, von der wir hören, ist die von Julius Africanus Sextus (gest. nach 240, vgl. Bd IX S. 627 f.) angenommene. Ob er ihr Erfinder ist oder sie von einem andern entlehnt hat, läßt sich nicht sagen. Er setzt die Geburt Jesu in das Jahr 5500 der Welt. Da er annimmt, daß Jesus im Jahre 752 der Stadt (2 v. Chr.) geboren sei, eine Annahme, die sich auch bei Clemens Alexandrinus und bei Eusebius findet, so ist sein erstes Weltjahr nach unserer Zählung das Jahr 5502 v. Chr. (vgl. Ideler II, S. 385 f. u. S. 456). Eine Zeit lang folgten die Geschichtschreiber dieser Rechnung, doch ward sie bald durch die gleich zu nennenden verdrängt. Merkwürdig ist, daß noch Otto von Freising (gest. 1158) sagte, Jesus sei im Jahre 5500 der Welt geboren (Rühl S. 191). Der ägyptische Mönch Panodorus rechnete in seiner Chronographie von Adams Erschaffung bis zum Tode des Erzbischofs Theophilus von Alexandrien (gest. 412 n. Chr.) 5904 Jahre; danach beginnt seine Ära, da sie nach dem in Ägypten üblichen Jahresanfang anzusetzen ist, mit dem 1. Thoth (29. August) des Jahres 5493 v. Chr. Obschon er in seinen chronologischen Untersuchungen sich auf die Bibel und auf den Königskanon des Ptolemäus beruft, so ist doch wohl anzunehmen, daß er den Ansatz des Julius Africanus abgeändert hat, damit sein erstes Weltjahr zugleich das erste Jahr eines Mondzirkels sei. Sein jüngerer Zeitgenosse Anianus, gleich ihm ein durch Gelehrsamkeit ausgezeichneter Mönch und auch Verfasser einer Chronographie, nahm im wesentlichen die Weltära des Panodorus an. Er sah als den Tag der Schöpfung den 25. März an,

behielt aber doch den ägyptischen Jahresanfang bei. Er verband diese Ära mit seinem 532jährigen Osterzyklus (vgl. oben) und wußte sie so darzustellen, daß sie sich als zum praktischen Gebrauch besonders geeignet erwies; seit Ideler (?) wird sie die alexandrinische genannt. Eigentümlich ist dem Anianus die Annahme, daß die Menschwerdung Jesu ins Jahr 5501 seiner Ära, d. h. also ins Jahr 9 n. Chr. falle. — Die Verbreitung, die diese Ära fand, war sehr bedeutend. Von Ägypten aus ward sie wahrscheinlich durch ägyptische Missionare (Bd I S. 85, 10 ff.) zu den Abessiniern gebracht, die sich ihrer neben andern (Rühl S. 217) noch bedienen. Syrische Geschichtschreiber rechnen nach ihr. Maximus Confessor hat sie in seinem schon genannten computus befolgt; er verlegt deshalb auch die Geburt Jesu in das Jahr 9 n. Chr. (Migne l. l. col. 1249 und 1279). Sogar Georgius Synkellus (gest. 810) bedient sich ihrer in seiner Chronik zu Konstantinopel, obschon dort damals schon die byzantinische Ära eingeführt war; ebenso der Fortsetzer seiner Chronik, Theophanes Confessor (gest. 817, Bd XIX S. 662, 58 ff.), in seiner umfassenden Chronographie, die im Original und ihrer lateinischen Übersetzung für die mittelalterliche Geschichtschreibung sehr wichtig wurde, obschon gerade ihre chronologischen Angaben besonders flüchtig sind. — Die byzantinische Ära kommt seit dem 7. Jahrhundert im oströmischen Reiche vor; soweit wir wissen, wird sie zum erstenmal offiziell gebraucht in den Akten der zweiten Trullanischen Synode vom Jahre 692. Sie beginnt 16 Jahre früher als die Ära des Anianus, also am 1. September 5509 v. Chr. Die im Chronicon paschale, zwischen 630 und 641 n. Chr. geschrieben, angewandte Ära ist noch nicht genau die byzantinische, sofern sie die Schöpfung auf den 21. März 5507 v. Chr. setzt (Bd IV S. 84, 37 ff.); aber sie steht ihr ganz nahe, und die byzantinische kann vielleicht für eine Verbesserung der des Chronicon paschale gelten; es scheint auch, als wenn beide in demselben Kreise, nämlich beim konstantinopolitanischen Klerus entstanden sind. Der Anfang der byzantinischen Ära ist so bestimmt, daß ihr erstes Jahr die Indiktion 1 hat und jedes 4. Jahr in ihr ein Schaltjahr ist. Dem alexandrinischen Mond- und Sonnenzirkel ist in ihren „Zeitkreisen" eine solche Einrichtung gegeben, daß ihr Anfang auch mit dem der Ära zusammenfällt; das alles ist für die Rechnung sehr bequem. Da sie dabei auch den ganzen Zeitraum der Weltgeschichte umspannt, hat sie unleugbare Vorteile; einzelne Geschichtschreiber und Chronologen wollten sie deshalb unserer Ära vorziehen. Nicht angenehm sind die großen Zahlen, mit denen man bei ihr zu thun hat. Im ganzen oströmischen Reiche und in der orthodoxen griechischen Kirche wurde sie in Europa und in Asien bald allgemein gebraucht; nur langsam wich sie hier unserer christlichen Ära. In Rußland ward sie erst im J. 1700 abgeschafft; mit der Annahme unserer Zeitrechnung ward hier dann auch der Anfang des Jahres vom 1. September auf den 1. Januar verlegt. (Vgl. Ideler II, S. 459 ff.; Rühl S. 194 ff.) Über die Eigentümlichkeiten der griechisch-russischen Festrechnung vgl. Rühl S. 99 bis 105.

Von den genannten Weltären weicht die der heutigen Juden, die hier kurz erwähnt werden mag, bedeutend ab; sie beginnt mit dem 7. Oktober des Jahres 3761 v. Chr. Ihr Urheber soll der Rabbi Hillel Hanassi sein, der nach gewöhnlicher Annahme, die aber wohl nicht recht sicher ist, in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts gelebt hat. Von ihm stammt auch die ganze Einrichtung des heutigen jüdischen Kalenders. Seine Weltära hat seit dem 11. Jahrhundert allmählich und seit dem 13. Jahrhundert fast völlig bei den Juden die Rechnung nach der seleukidischen Ära verdrängt (Ideler I, S. 576 ff.; Grotefend, Zeitrechnung I, S. 103). — Daß die Angaben, die wir bei Luther und Melanchthon über die seit der Schöpfung vergangenen Jahre finden, sich mit keiner der genannten Weltären so nahe berühren, wie mit der jüdischen, hat seinen Grund darin, daß ihre Zahlen indirekt von den im Talmud sich vorfindenden beeinflußt sind. Luther kannte u. a. des Paulus Burgos Scrutinium scripturarum, das etwa im Jahre 1430 geschrieben ist, ein Werk, das auch Carion und Melanchthon nicht unbekannt war. Ihm entnahmen sie z. B. die im Talmud mitgeteilte angebliche Weissagung des Elias, daß die Welt 6000 Jahre bestehen solle. Luther war der Ansicht, daß im Jahre 1540 von dieser Zeit 5500 Jahre vergangen seien, und daß die noch übrige Zeit von Gott um der Sünde der Menschen willen bedeutend verkürzt werden würde; „der liebe jüngste Tag" stehe vor der Thür, so dachte er, und so dachte auch Melanchthon. In dieser Überzeugung schrieb Luther im Jahre 1540 seine chronologisches Werk, die Supputatio annorum mundi, (Wittebergae Rhau, 1541) und dieselben Gedanken finden sich in der Melanchthonschen Bearbeitung des Chronicon Carionis, die zuerst 1532 und dann ausgeführter seit 1558 erschien. Hier sei aus diesen Werken nur erwähnt, daß nach Luther die Welt im Jahre 3960 v. Chr., nach Melanchthons zweiter Ausgabe des Carion im Jahre 3963 v. Chr. geschaffen ist (vgl. CR XII, col. 707 ff. und Köstlin in den ThStK 1878, S. 126 ff.).

Durch eine Multiplikation der cyklischen Zahlen des Mondzirkels, des Sonnenzirkels und der Indiktion, 19, 28 und 15, gewann Joseph Scaliger (gest. 1609) eine Periode von 7980 Jahren, von der er glaubte, daß sie allen berechtigten Ansprüchen genüge. Da sie sich auf julianische Jahre gründete, — er war ein scharfer Gegner der gregorianischen Kalenderreform, — so nannte er sie die julianische Periode. Ihr erstes Jahr sollte ein solches sein, in welchem die genannten drei Zirkel anfingen; er fand, daß das Jahr 4713 v. Chr. diesen Bedingungen genüge, deshalb beginnt seine Periode mit dem 1. Januar dieses Jahres; das erste Jahr unserer Zeitrechnung ist ihr 4714. und das Jahr 1909 ihr 6622 (Josephi Scaligeri de emendatione temporum, Lutetiae 1583, beste Ausg. Coloniae Allobrogum 1629). Selbst der bitterste Gegner Scaligers, der Jesuit Dionysius Petavius (gest. 1652), spendet ihr in seiner Doctrina temporum (Lutetiae 1627) das größte Lob; in den Kreisen der wissenschaftlichen Chronologen fand sie überall Anerkennung und ward von ihnen bei ihren Berechnungen angewandt; aber über diese Kreise hinaus hat sie kaum Beachtung gefunden. Sie teilt die vorhin erwähnten Vorteile der byzantinischen Ära; aber sie leidet vor allem auch an dem Nachteil der großen Zahlen. Neuerdings hat Robert Schram in seinen oben angeführten Werken gezeigt, wie man die julianische Periode für chronologische Berechnungen besonders zweckmäßig gebrauchen kann. Er hat Tafeln aufgestellt, aus denen man mühelos für jedes vorliegende Datum aus jeder beliebigen Zeitrechnung auffinden kann, dem wievielsten Tage der julianischen Periode es entspricht (vgl. auch Ginzel I, S. 56 und S. 100).

Die Einführung des gregorianischen Kalenders hat an der Jahresbezeichnung der christlichen Ära nichts geändert. Dagegen ward es für die praktische Brauchbarkeit derselben von großer Bedeutung, daß man sich entschloß, sie auch rückwärts fortzusetzen und für die ganze ihrer Epoche vorangehende Zeit eine Rechnung nach Jahren vor Christi Geburt einzuführen. Wer diesen glücklichen Gedanken zuerst gehabt hat, scheint nicht bekannt zu sein (?); Bossuet giebt in seinem Discours sur l'histoire universelle und zwar schon in der ersten Ausgabe (Paris 1681) am Rande neben den Jahreszahlen nach der Weltära von Usher, bezw. Jahren der Stadt Rom auch die Zahl der ans devant J. C. an (das Jahr der Geburt Jesu ist ihm das 4004. der Welt und das 754. der Stadt). In England ward die Rechnung nach Jahren vor Christo gegen Ende des 18. Jahrhunderts von den Geschichtschreibern angenommen. In Deutschland bediente sich der Göttinger Historiker Gatterer (gest. 1799) noch der Weltären; anfänglich der von Petavius berechneten, hernach, als er das Novum systema chronologiae fundamentalis von Joh. Georg Frank herausgegeben hatte (Göttingen 1778), der Weltära dieses Chronologen; diese beiden Ären differieren um 198 Jahre; das Jahr 1 n. Chr. ist für Petavius das 3984., für Frank das 4182. der Welt. Bredow bedauert im Jahre 1800, daß die Deutschen noch nicht zu der Rechnung nach Jahren vor Christo übergegangen seien. — Die Jahre vor Christo werden durchweg als julianische gerechnet; die Astronomen und Mathematiker bezeichnen das dem Jahr 1 n. Chr. vorangehende Jahr mit der Ziffer Null, die Geschichtschreiber als Jahr 1 v. Chr., so daß eine Jahreszahl aus der Zeit vor Christo bei den ersteren um eine Einheit kleiner ist, als bei den andern.

Verwirrung brachte in die an sich so einfache christliche Jahresrechnung, daß man im Mittelalter anfing, das Jahr an verschiedenen Tagen zu beginnen. Hierüber ist schon Bd IX S. 718, 48ff. berichtet. Wie mannigfach sich die Praxis nach Ort und Zeit gestaltete, ist aus Grotefends Taschenbuch S. 11ff. zu ersehen. Wie wichtig es ist, hierauf zu achten, mag folgendes Beispiel zeigen. Die Bulle, durch die Gregor XIII. die nach ihm benannte Kalenderreform anordnete, datierte er vom 24. Februar 1581; nach unserer Zählung war es der 24. Februar 1582; der Papst bediente sich des calculus Florentinus, der die Jahre vom 25. März 1 n. Chr. an zählte, während für den calculus Pisanus die Epoche der 25. März 1 v. Chr. war. Die Kalender blieben bei dem Jahresanfang mit dem 1. Januar. Allmählich kam man dann überall auf ihn zurück; in Deutschland ist er ungefähr seit der Mitte des 16. Jahrhunderts wieder allgemein eingeführt.

Nachdem seit dem 1. Januar 1873 auch die Japanesen den gregorianischen Kalender angenommen haben, ist die Hoffnung berechtigt, daß unsere jetzige christliche Zeitrechnung sich in nicht gar ferner Zeit allgemeiner Annahme erfreuen wird. Es darf auch gesagt werden, daß sie unter allen vorhandenen die zweckmäßigste ist. Daß Jesus nicht wirklich im Jahre 1 unserer Ära, wie Dionysius glaubte, geboren ist, ist dabei von keinem Belang; auch wenn dieses Geburtsjahr zu ermitteln wäre, würde wohl niemand auf den Gedanken kommen, unsere Zeitrechnung danach abzuändern. **Carl Bertheau.**

Verzeichnis

der im Einundzwanzigsten Bande enthaltenen Artikel.

X.

Y.

Z.

29. Oktober 1908.

Das Verzeichnis der Herren Mitarbeiter und der von einem jeden gelieferten Artikel folgt (unberechnet) im Registerbande.

Digitized by Google

Stanford University Library
Stanford, California

In order that others may use this book, please return it as soon as possible, but not later than the date due.

Digitized by Google

2 03
458
Stanford University Library
Stanford, California

In order that others may use this book, please return it as soon as possible, but not later than the date due.

Digitized by Google